Zeitschrift für Theologie und Kirche

Johannes Gottschick, Wilhelm ...

nur in Reihe!

1 25 84





Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

In Verbindung mit

D. **A. Harnack**, Professor der Theologie in Berlin, D. **W. Herrmann**, Professor der Theologie in Marburg, D. **J. Kaftan**, Professor der Theologie in Berlin, D. **M. Reischle**, Professor der Theologie in Gießen, D. **K. Sell**, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Zweiter Jahrgang.



Freiburg i. B. 1892.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhalt.

Seite

Reich Gottes, Gemeinde, Kirche in ihrer Bedeutung für christliches Glauben und Leben.*)

Von

D. Erich Haupt,

Professor der Theologie in Halle a./S.

„Dein Reich komme", so hat der Herr seine Jünger zu beten gelehrt. „Auf dir will ich meine Gemeinde baun und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen", so hat er dem Petrus auf sein Bekenntniß hin verheißen. „Ich glaube eine heilige christliche Kirche", so bekennen wir bei jedem Gottesdienst. Schon diese Zusammenstellung zeigt die hervorragende Bedeutung der drei Begriffe, welche den Mittelpunkt der angeführten Sätze bilden. Dennoch mag die Fassung des Themas für unsre heutige Verhandlung für manche etwas Befremdendes gehabt haben. Denn einerseits werden jene drei Ausdrücke oft als völlig gleichbedeutend behandelt, oder noch öfter wenigstens zwei von ihnen als synonym angesehen, bald Reich Gottes und Kirche, bald Gemeinde und Kirche. Dagegen geht das Thema offenbar von der Voraussetzung aus, daß jeder der drei Begriffe einen eigenthümlichen, von den andern verschiedenen Sinn und darum auch seine besondere Bedeutung für evangelisches Glauben und Leben habe. Andrerseits werden diejenigen, welche die drei Begriffe zu unterscheiden pflegen, vielleicht an der gewählten Reihenfolge Anstoß nehmen, indem sie Reich Gottes für den weitesten, Gemeinde für den engsten Begriff

*) Vortrag auf der sächsischen Pastoralkonferenz zu Halle am 24. September 1891 gehalten.

halten und letzteren daher an die dritte Stelle setzen würden. Es wird also die erste Aufgabe sein, die Fassung des Themas näher zu begründen, indem wir den Inhalt der Begriffe Reich Gottes, Gemeinde, Kirche festzustellen und ihr gegenseitiges Verhältniß zu erkennen suchen. Sodann wird es gelten die praktischen Consequenzen zu entwickeln, welche in der so gewonnenen Erkenntniß beschlossen sind.

1.

Wir beginnen mit dem Begriff des Reiches Gottes. Für sein Verständniß finden wir uns zunächst an den Sprachgebrauch des Herrn selbst gewiesen, denn bekanntlich gehört der Ausdruck in den synoptischen Evangelien zu den Grundbegriffen, ja man kann sagen, er sei der eigentliche Grundbegriff der Verkündigung Jesu. Aber sein Verständniß hat dieselbe Schwierigkeit wie das aller anderen centralen und beherrschenden Ausdrücke im Munde Jesu. Niemals nämlich gibt derselbe eine ausdrückliche Erklärung oder zusammenfassende Deutung über den Sinn, welchen er mit solchen Begriffen verbindet, sondern hat den Hörern überlassen aus der Gesammtheit seiner Worte, aus den verschiedenen Erörterungen, in denen jene Begriffe wiederkehren, sich allmälig über ihren Inhalt klar zu werden, sich in ihren Inhalt gewissermaßen hineinzuleben. Das wird auch hier die Aufgabe sein. Denn die rein lexikalische Erklärung führt nicht weit. Das Wort Reich Gottes könnte an sich zweierlei bedeuten: das Herrschaftsgebiet Gottes oder die Herrscherstellung Gottes. Jede von beiden Bedeutungen würde an einzelnen Stellen passen, jede von beiden aber ist an anderen unmöglich. Welch wunderlicher Ausdruck wäre es, wenn Jesus den Juden drohte, das „Herrschaftsgebiet Gottes" solle von ihnen genommen werden[1], oder wenn die Juden fragten, wann das „Herrschaftsgebiet Gottes" komme, und Jesus antworten würde, dasselbe komme nicht mit Gepränge[2]? Ebenso unzutreffend würde der Gedanke sein, das Evangelium vom „Herrschaftsgebiet Gottes"

---

[1] Mt. 21, 43.
[2] Lc. 17, 20 f.

verkündigen[1], was sich höchstens auf den universalen Umfang des Gottes-Reiches beziehen könnte, ohne über dessen Inhalt irgend etwas auszusagen. Ebensowenig aber will es gelingen, mit der Bedeutung „Herrscherstellung" Gottes auszukommen. Die Verheißung, den Armen, den Verfolgten, den Kindern gehöre „die Herrscherstellung Gottes"[2], könnte dann nur den Sinn haben, diese würden selbst herrschen, in der Art wie Gott herrsche, an der königlichen Würde Gottes theilnehmen. Davon ist aber offenbar an allen jenen Stellen nicht die Rede, sondern nur davon, daß sie zu dem von Gott beherrschten Reich gehören sollen. Oder was sollte es heißen, „das Brot essen in der Herrscherstellung Gottes"[3], „zu Tische liegen in derselben?"[4] Es ist klar, die rein lexikalische Deutung genügt nicht, wie das bei den meisten als terminus technicus verwendeten Begriffen der Fall ist. Eine solche besondere Anwendung eines Begriffes pflegt aus der Geschichte des betreffenden Gebietes des geistigen Lebens Licht zu bekommen. So legt sich also auch in unsrem Fall der Weg geschichtlicher Untersuchung nahe, das heißt die Frage, ob unser Begriff etwa schon im vorchristlichen Judenthum vorhanden gewesen ist, und welchen Sinn er damals gehabt hat. Aber freilich ist dieser Weg nur mit großer Vorsicht zu betreten, und eine Warnung in dieser Beziehung heut zu Tage besonders nöthig. Denn wenn von der einen Seite gefordert wird, man solle die neutestamentlichen Gedanken nach Maßgabe des Alten Testaments verstehen, und wenn von anderer Seite man in der Gedankenwelt und im Sprachgebrauch des nachkanonischen Judenthums den Schlüssel zum Verständniß der Worte Jesu und der Apostel sucht, so kann das geradezu zum Hinderniß für die richtige Erfassung der christlichen Gedankenwelt, ja zu einer Verkennung und Entwerthung ihres eigentlichen Gehaltes führen, indem sie auf das Niveau der vorchristlichen Religionsstufe hinabgezogen wird. Bei besonnener und richtiger Handhabung der Methode wird jede Vergleichung

[1] Mt. 4, 23. 24, 14.
[2] Mt. 5, 3. 10. 19, 14.
[3] Lc. 14, 15.
[4] Mt. 8, 11.

neutestamentlicher Ausdrücke und Gedankenformen mit äußerlich gleichen oder wenigstens analogen Begriffen des Judenthums immer zeigen, in wie hohem Grade durch das Christenthum die früheren Gedanken vertieft und den altgewohnten Ausdrücken ein neuer Inhalt gegeben ist. So auch in unserm Fall. Der Begriff des Gottesreiches ist allerdings schon im Alten Testament unterbaut, im späteren Judenthum ausgebaut, und an diese vorangehende Entwickelung hat Jesus seinen Sprachgebrauch angeknüpft, aber so, daß in seinem Munde der Begriff seinem Inhalt nach völlig neu gestaltet wird.

Unterbaut war, so sagte ich, der Begriff im Alten Testament; denn ihn selbst finden wir darin noch nicht, wohl aber in reichem Maß das Gedankenmaterial, aus dem er später gebildet wurde. Israel war das besondere Eigenthumsvolk Gottes, dieser sein eigentlicher und wahrer König. Seine Herrschaft übte Gott zunächst an dem Volk, indem er ihm seinen Willen offenbarte und die Befolgung desselben beanspruchte. Aber damit war die Herrschaftsstellung Gottes noch nicht ihrem Umfang nach vollendet: nicht nur an Israel sollte dieselbe sich verwirklichen, sondern auch durch dasselbe an der ganzen Welt. Israel der herrschende Mittelpunkt der gesammten Erde, und dadurch auch die andern Völker hineingezogen in den Gehorsam gegen den göttlichen Willen und in den Dienst der göttlichen Zwecke, das war das Ziel der Geschichte, welches die Propheten ins Auge faßten. Aber nach beiden Seiten blieb die Gegenwart hinter der Bestimmung weit zurück: innerhalb Israels war die Königsherrschaft Gottes eine sehr gebrochene, indem das Volk dem göttlichen Willen ungehorsam war, und außerhalb Israels konnte von einer Gottesherrschaft überhaupt nicht die Rede sein, da die Heidenwelt sich Gott und seinem Volke feindlich gegenüberstellte, und statt von Israel beherrscht zu werden, die Obmacht darüber gewann. So wurde der Ausdruck „Königthum Gottes“ in den apokalyptischen Schriften des Judenthums um die Zeit Jesu Bezeichnung für den Zustand, den man von der Endzeit, der Zeit der Vollendung erwartete. Lexikalisch ist also die Bedeutung Königsherrschaft, nicht Herrschaftsgebiet, als Ausgangspunkt zu betrachten, und das Königthum Gottes ist der

Zustand, wo der göttliche Herrscherwille nach seinen beiden oben angeführten Seiten zur vollen Anerkennung und Auswirkung gelangt. Aber dieser Begriff gewann nun von selbst noch eine besondere Nuancierung. Wohl stellte die Königsherrschaft Gottes in erster Linie Anforderungen an seine Unterthanen, aber sie forderte nicht nur, sie gab auch: Gottes Herrscherwille war zugleich Heilswille. Daß die Feinde Israels, die es in der Gegenwart knechteten, besiegt und ihrerseits ihm unterthänig wurden; daß Davids Reich in größerer Kraft und Herrlichkeit neu erstehe; daß dem Volk im ganzen und jedem einzelnen seiner Glieder alle erdenkliche Fülle des Glückes und der Segnungen zu Theil werde: das alles gehörte zum Begriff der erwarteten Königsherrschaft Gottes. Je mehr nun aber diese Seite naturgemäß sich für das Bewußtsein des Volkes in den Vordergrund drängte; je mehr die Gerechtigkeit, welche Gott verlangte, ihm nur als Bedingung erschien für das Heil, welches er geben sollte, um so mehr wurde der Ausdruck Gottesreich zusammenfassende Bezeichnung für dieses Heil, für die Summe derjenigen Güter, welche die Königsherrschaft Gottes bringen, ja in welchen sie bestehen sollte. So erklärt sich die Anwendung des Begriffs bei den Juden zur Zeit Jesu. Wenn der Täufer die Nähe des Gottesreiches verkündet, so meint er damit nicht in erster Linie die Zeit, in der das Volk Gott gehorsam sein wird, — dieses Moment stellt er ja in seinem Ruf „thut Buße" als Voraussetzung hin, — sondern die Zeit, wo die Herrschaft Gottes sich als das Heil des Volkes bethätigen werde, und ebenso zeigt das Wort jenes Pharisäers, selig sei, wer das Brod esse im Reiche Gottes[1], daß er das Reich Gottes als Stätte des Genusses, also als Heilsgut auffaßt. Gottesherrschaft und Heil Israels, speciell der Frommen in Israel, werden so gleichbedeutend, daß der erstere Begriff zum bloßen Wechselbegriff für den letzteren wird.

An diese Entwicklung des Sprachgebrauchs knüpft der Herr an, aber so, daß er den Begriff mit ganz neuem Inhalt erfüllt. War schon für das jüdische Bewußtsein das, was die Gottesherr-

[1] Lc. 14, 15.

schaft verlangte, zur bloßen Voraussetzung geworden für das, was sie gab, so geht Jesus darauf ein, indem auch ihm das Gottesreich, nur noch in viel höherem Grade, darin besteht, daß Gott das Heil giebt. Und das war bei ihm die nothwendige Folge seiner gesammten Grundanschauung. Denn wenn unstreitbar das Wort „also hat Gott die Welt geliebt", die Basis aller seiner Verkündigung ist; wenn aber Liebe wesentlich Mittheilung von Gütern ist: so konnte der Herr die Königsherrschaft Gottes gar nicht anders denken, als bestehend in der Mittheilung, Darreichung, Verwirklichung der höchsten Güter. Daß nicht Menschen sich diese Güter erarbeiten, ja verdienen können, daß sie vielmehr nur und ausschließlich durch zuvorkommende göttliche That uns zu Theil werden, das ist es, was sein Wort zum Evangelium, zur frohen Botschaft, macht. So ist ihm also wie dem Judenthum der Begriff Gottesherrschaft Bezeichnung für den Zustand, wo das höchste Gut und alle dazu gehörenden einzelnen Güter für den Menschen vorhanden sind, damit aber Inbegriff von der Vollendung des einzelnen Menschen wie der Menschheit, Verwirklichung des Weltzwecks. Und dieser Begriff ist bei Jesu noch in weit höherem Maße ausgebildet als im Judenthum. Denn während dieses die Gerechtigkeit, d. h. den Gehorsam gegen den göttlichen Willen, als eine menschliche Leistung ansah, welche die Bedingung für den Genuß der Heilsgüter war, so ist für den Herrn auch diese Gerechtigkeit ein Stück des Heilsgutes und nicht Voraussetzung, sondern Folge des erschlossenen Himmelreiches, also schließlich auch eine Wirkung und Gabe Gottes. Demnach versteht Christus unter Gottesreich nicht einen Complex von Menschen, die eine bestimmte Art an sich haben, sondern von Gütern einer bestimmten Art. Das beweist sich zunächst an den einzelnen Ausdrücken, die er anwendet. Wenn er sagt, den Armen oder den Kindern gehöre dieses Reich[1], so ist es offenbar als Gut gedacht, denn was einem gehört, ist einem ein Besitz oder Gut; wenn er den Juden droht, das Reich solle von ihnen genommen werden[2], den Seinen ver-

[1] Mt. 5, 3. 10. 19, 14.
[2] Mt. 21, 43.

heißt, sie sollten es ererben[1], oder es werde ihnen gegeben werden[2], oder sie sollten darum bitten[3], danach trachten[4], so liegt überall offenbar dieselbe Vorstellung eines Gutes zu Grunde. Dasselbe beweist sich ferner daran, daß schon in der Synopse gelegentlich der Ausdruck Gottesreich ersetzt wird durch „ewiges Leben“[5], und bei Johannes der letztere Begriff geradezu an die Stelle des ersteren getreten ist. Und endlich wird dies Resultat bestätigt durch das Wort des Paulus, das Reich Gottes bestehe nicht in Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude[6], in welchem ausdrücklich die Heilsgüter als Inhalt des Begriffes hingestellt werden.

Somit ist nach der formalen Seite der Begriff des Gottesreiches oder der Gottesherrschaft im Munde Jesu dem des damaligen Judenthums wesentlich analog: beidemal wird darunter die Summe der Heilsgüter verstanden, die den Menschen zum Genuß oder Gebrauch gegeben werden. Dagegen ist nun der materielle Inhalt des Begriffs beidemal wesentlich verschieden. Bei den Juden handelt es sich im Grunde um weltlich geartete, für Jesus um überweltliche Güter. Wäre es überhaupt nöthig, das Letztere noch zu beweisen, so würde schon dazu das besprochene Wechselverhältniß zwischen Reich Gottes und ewigem Leben genügen; nicht minder der Gegensatz, den Jesus wiederholt aufstellt zwischen den Gütern des Gottesreichs und den Schätzen irdischer Art, welche der natürliche Mensch suche[7]. Um diesen Gegensatz zum Ausdruck zu bringen, hat sich Jesus nach dem Matthäusevangelium mit Vorliebe des Ausdrucks Himmelreich, also genauer „Herrschaft des Himmels“, bedient. Allerdings ist es jetzt üblich, diesen Ausdruck nicht für authentisch zu halten sondern auf Rechnung des Evangelisten zu setzen. Aber meines Erachtens sehr mit Unrecht.

---

[1] Mt. 25, 34.
[2] Lc. 12, 32.
[3] Lc. 11, 2.
[4] Lc. 12, 31.
[5] Mt. 18, 8, 9.
[6] Röm. 14, 17.
[7] Mt. 6, 19. Mc. 8, 36. 10, 21. Lc. 12, 21. 16, 11.

Denn daß Marcus und Lucas ihn nicht gebrauchen, erklärt sich sehr einfach aus der Bestimmung ihrer Schriften für Heidenchristen, denen die religiöse Anwendung des Wortes Himmel nicht geläufig war. Dagegen wäre unerklärlich, wie Matthäus darauf gekommen sein sollte, Jesu den Ausdruck beizulegen, wenn er ihn doch einmal nicht gebraucht hatte, zumal beide Ausdrücke dem damaligen Judenthum gleich geläufig und gleichbedeutend waren. Die Bezeichnung Himmelreich hatte für sie nur ihren Grund in der abergläubischen Scheu vor Anwendung des Gottesnamens. Dieser Grund kann für Matthäus nicht vorhanden gewesen sein, wie sein ganzes Evangelium zeigt. Auch läßt sich noch sehr wohl erkennen, aus welchem Grunde der Herr die Form Himmelreich bevorzugt. Auch diesem Ausdruck hat er freilich einen neuen und höheren Gehalt gegeben, wie er bei den Juden hatte. Himmelreich ist ihm nicht ein Reich, das im Himmel in dem uns geläufigen Sinne des Wortes, d. h. an einem überweltlichen Orte ist: will er doch vielmehr das Himmelreich auf die Erde bringen und diese zur Stätte desselben machen. Nicht einmal das ist der Sinn der Bezeichnung, daß dieses Reich vom Himmel stamme oder zum Himmel führe, so daß Himmel den Ort des Ursprungs oder des Zieles dieses Reiches bezeichnen sollte. Vielmehr will er mit dem Wort Himmel nicht den Ort sondern die Art dieses Reiches, sein Wesen und seinen Charakter, bezeichnen. Wenn er Gott als den Vater im Himmel anredet, will er damit doch nicht den Ort benennen, wo der zu suchen sei, den schon nach alttestamentlicher Erkenntniß aller Himmel Himmel nicht zu fassen vermögen, sondern es ist ihm der bildliche Ausdruck für das schlechthin überweltliche Wesen Gottes, das mit keinerlei irdischem Maßstab gemessen sein will. Wenn er den Seinen gebietet statt der irdischen Schätze einen Schatz im Himmel zu erwerben, so ist offenbar der Gedanke nicht, daß dieser Schatz an einem andern Orte sei, sondern daß er eine andere Art an sich trage. So ist also auch Himmelreich dem Herrn ein Reich anderer Art als alle irdischen Reiche, ein Reich, dessen Güter, Gaben und Kräfte, dessen Gründe, Verhältnisse nnd Ziele völlig andere sind, als die der natürliche Mensch kennt, kurz, ein Zustand überweltlicher Art. Was Jesus dem Pilatus gegen-

über sagt, sein Reich sei nicht von dieser Welt, das ist nur die erklärende Umschreibung für den Ausdruck Himmelreich. Je mehr aber seine Zeitgenossen das Gottesreich sich nach Analogie irdischer Reiche dachten, dessen Güter nur als vervollkommnete irdische Güter ansahen, um so näher mußte dem Herrn ein Ausdruck liegen, welcher, wie das Wort Himmelreich, durch sich selbst hiergegen Protest einlegte und auf die ganz andersartige Natur seines Königthums hinwies. Diese Erörterung wird von einer andern Seite her gezeigt haben, wie wenig der Begriff des himmlischen Königthums oder des Königthums Gottes in erster Linie eine durch Gemeinsamkeit des Ortes und der Lebensbeziehungen zusammengebundene Anzahl von Menschen bezeichnet. Liegt doch schon auf Erden das eigentliche Wesen eines Reiches, wie etwa des römischen oder deutschen, das, wodurch es sich von anderen Reichen unterscheidet, gar nicht in dem örtlichen oder zeitlichen Beieinander, sondern in der geistigen Eigenart, welche durch das Zusammenwirken der verschiedensten Momente psychologischer, geographischer oder geschichtlicher Art hervorgebracht ist. Jedes Reich hat sein bestimmtes Gepräge, man könnte sagen sein individuelles, geistiges Angesicht und in diese Eigenart wird jedes einzelne Glied des Volkes hineingeboren und sie macht es im Unterschiede von den dort wohnenden Fremden zu einem wirklichen und inneren Gliede des Volkes. So denkt nun auch Christus unter dem Begriff Reich oder Königthum Gottes in erster Linie dessen innere Eigenart, die Summe der dasselbe charakterisierenden Merkmale, und das ist eben, daß es der Zustand ist, in dem Gott durch Darreichung der überweltlichen Güter sich als Herrscher bethätigt. Wo diese überweltlichen Güter sind, anders ausgedrückt, wo der Inhalt des göttlichen Lebens abbildlich vorhanden ist, da ist das Reich Gottes und darin besteht es. Wie jedes Reich ein Organismus ist, so auch dieses, aber nicht eine Organisation äußerer Art, nicht eine bestimmte Gestalt der sichtbaren Dinge, sondern ein Organismus, d. h. eine gegliederte Einheit und geordnete Fülle von lauter unsichtbaren, überirdischen, übersinnlichen, überweltlichen Verhältnissen, Gütern, Gaben und Kräften. Es ist ein Zustand, wo innerhalb dieser irdischen Welt, ja in ihren Formen eine andere, höhere Welt zur

Realität gelangt, nämlich die Welt der Ewigkeit. Dieses Reich hat nun Christus in die Welt gebracht, denn in ihm war dieses Ewigkeitsleben, diese Fülle überweltlicher Güter real vorhanden. In dem Augenblick also, wo er da war, war auch das Gottesreich in seiner ganzen Fülle potentiell vorhanden, wie in dem Samenkorn die ganze Fülle dessen beschlossen ist, was je an der Pflanze zur Erscheinung kommt. So erklärt sich der eigenthümliche Sprachgebrauch Jesu, daß er von dem Königthum Gottes als von einer Realität redet, bevor von einer Gemeinde, einer Summe von Menschen, welche diese überweltliche Art an sich haben, die Rede sein konnte. Die Einzelnen gehen ein in das Gottesreich, ererben, erlangen es: es wird also immer schon vorausgesetzt, ehe seine Glieder da sind. Und mit vollem Recht, denn es ist da, seitdem er da ist. Freilich soll es nicht in ihm beschlossen bleiben, es sollen ihm Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe, es soll die ganze Menschheit in sich hineinziehn, aber sein Vorhandensein ist nicht an dieses alles sondern nur an das Vorhandensein Christi selber gebunden. So erhellt, wie dies göttliche Königthum bald als gegenwärtig, bald als zukünftig hingestellt werden kann: jenes sofern sein ganzer und voller Inhalt innerlich schon da ist, seine Kräfte wirksam sind, seine Gaben sich zum Genusse darbieten; dieses, sofern es noch nicht äußerlich zum ganzen und vollen Siege in der Welt gelangt ist.

Fassen wir alles zusammen, so können wir sagen: Reich Gottes ist Christo der zusammenfassende Ausdruck für das neutestamentliche Heilsgut im umfassendsten Sinn.

Ungleich leichter ist das Verständniß des biblischen Begriffes der Gemeinde. Wir gehn von der merkwürdigen Thatsache aus, daß der Begriff Gottesreich, welcher in der Verkündigung Jesu eine so centrale Stellung einnimmt, in dem apostolischen Schriftthum sehr in den Hintergrund tritt. Man kann diese Erscheinung nicht daraus erklären, daß der Apostel Paulus, weil er nicht in einem so lebendigen Zusammenhang mit den Worten Jesu gestanden habe, wie die alten Apostel, sich in selbstgeprägten Begriffen bewegt habe. Denn in den Schriften der übrigen Apostel kommt der Ausdruck noch seltener vor als bei Paulus und na-

mentlich in den Reden Jesu bei Johannes, welcher doch in der unmittelbarsten Tradition der Worte Jesu stand, finden wir ihn nur sporadisch. Vielmehr werden wir auch in dieser Thatsache ein Zeichen der Selbständigkeit und inneren Freiheit zu erkennen haben, wozu der Herr seine Jünger erzogen und durch seinen Geist befähigt hatte, in dem Grade, daß sie sogar an seine eigenen Worte und Gedankenformen sich nicht sklavisch gebunden fühlten, sondern im Stande waren, den Inhalt des Evangeliums je nach der Eigenart ihrer Persönlichkeit oder nach den Bedürfnissen ihrer Zuhörer in verschiedenen Formen zum Ausdruck zu bringen. Suchen wir nun nach den Begriffen, welche den Ausdruck Himmelreich in den apostolischen Schriften ersetzen, so finden wir gelegentlich bei Paulus und im Hebräerbrief das Bild des Jerusalems, das droben ist, des himmlischen Jerusalems, gewöhnlich aber ist er durch konkrete Bezeichnungen des Heilsgutes ersetzt: Heil, Leben, ewiges Leben, Erbe und dgl. Aber gerade dasjenige Wort, welches man gemeinhin als Ersatz für den zurücktretenden Begriff Himmelreich ansieht, nämlich Gemeinde, ist es nicht, sondern wird nur auf Grund ungenauer Bestimmung des Begriffs Himmelreich dafür angesehen. Die Richtigkeit dieser Behauptung ergiebt sich bei dem einfachen Versuch, das eine Wort durch das andere zu ersetzen. Es wäre unmöglich zu sagen: „Den Armen oder Kindern gehört die Gemeinde," oder „ererbet die Gemeinde, die euch bereitet ist", oder „nach allem solchen trachten die Heiden, ihr aber trachtet nach der Gemeinde Gottes". Und ebenso umgekehrt. Jesus hätte nicht sagen können, wenn der Bruder sich nicht weisen lassen wolle, solle man es dem Himmelreich sagen. Vielmehr ist das Verhältniß zwischen beiden Begriffen das: Gottesreich bezeichnet den Complex der Heilsobjekte, Gemeinde den Complex der Heilssubjekte; jenes den Zustand, in welchem die Personen sind, dieses die Personen, welche in jenem Zustand sind. Hieraus erklärt sich, daß im Munde Jesu das Wort Gemeinde so selten ist. Denn zu seinen Lebzeiten war das Reich Gottes eigentlich nur in ihm vorhanden. Seine Jünger sollten dessen Mitglieder werden und sind es geworden, indem er durch seine Verkündigung sie allmälig in die Art des Himmelreichs hineinbildete. Dagegen die

apostolischen Schriften verhandeln mit solchen, welche in das Reich Gottes eingetreten, zum Genuß der Heilsgüter gelangt sind, d. h. mit der Gemeinde. Besonders Paulus und seine Schüler sind es, welche die Lehre von der Gemeinde durchgebildet haben, und zwar namentlich im Brief an die Epheser. Wie schon der dem alttestamentlichen Sprachgebrauch entstammende Name sagt, ist die Einheitlichkeit das wesentliche Merkmal der Gemeinde. Aber der Punkt, in welchem diese Einheit ihre Wurzel hat, will richtig erfaßt sein. Allerdings sind die Einheitlichkeit des Glaubens, die Gleichheit des Bekenntnisses zu Christo, die Gemeinsamkeit der Hoffnung Kennzeichen und zwar nothwendige Kennzeichen der Gemeinde, aber was die Gemeinde im tiefsten Grunde zusammenschließt und zusammenhält, liegt doch noch auf einem andern Punkte, nicht in dem, was die Gemeindeglieder ihrerseits glauben, hoffen, thun, sondern was Gott an ihnen gethan und ihnen geschenkt hat. Die Gemeinsamkeit der Heilsgüter, die sie genießen, der göttlichen Kräfte, die ihnen gegeben sind, der Gotteskindschaft, des Friedens, des ewigen Lebens, also lauter göttlicher Geschenke an die Gemeinde ist es, worin nicht nur die Wurzel, sondern das Wesen ihrer Einheit liegt. Diese Anschauung ist nur eine Konsequenz von der Grundlehre des Paulus über die zuvorkommende Gnade Gottes, nur die Anwendung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Einzelnen auf die Gesammtheit. Alles Thun der Gemeinde im Dienste Gottes, ihr Glauben wie ihr Lieben, ihre Arbeit an der eigenen Heiligung wie ihre Dienstleistung an den Brüdern ist nur Reflex des göttlichen Thuns an ihr. Es wird sich zeigen, wie wichtig für die gesammte Praxis des christlichen Lebens dieser grundlegende Gesichtspunkt ist, daß die Gemeinde ihr Wesen an demjenigen hat, was Gott an ihren Gliedern gethan hat und thut. So ist die Gemeinde also die Gesammtheit derer, welchen Gott an dem Heilsgut Antheil gegeben hat, oder mit anderem Wort derer, die er seines Geistes theilhaft gemacht hat, oder noch anders derer, die unter der Potenz seines Wortes und Sakramentes stehen. Denn da Wort und Sakrament die Form und Mittel sind, in, mit und unter welchen Gott selbst dem Menschen naht und mit ihm verkehrt und ihm seine Gaben dar-

reicht, so sind alle vorher erwähnten Aussagen gleichbedeutend. In dieser Bestimmung des Wesens der Gemeinde liegt nun von vornherein gegeben, daß ihre Einheit, so wesenhaft und real sie auch ist, doch nicht auf dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung liegt, sondern da sie in dem gleichen Antheil an überweltlichen Gütern besteht, auch nur für das dem Ueberweltlichen geöffneten Auge vorhanden und erkennbar ist. Denn selbst das Bekenntniß zu Christo kann bloßer Mundglaube, ja Heuchelwerk sein; herrliche Werke bis hin zu den Thaten der Aufopferung, in denen der Mensch seinen Leib brennen läßt, können aus dem Boden unlauterer und egoistischer Gesinnung hervorwachsen; stoische, auf dem Boden des natürlichen Menschen gewachsene Selbstbeherrschung kann den Schein des christlichen Seelenfriedens erwecken: also nichts von dem, was äußerlich sichtbar ist und äußerlich den Eindruck der Einheit und Gleichheit zwischen den Gemeindegliedern hervorbringt, ist ausreichende Bürgschaft für wirkliche und innere Gleichheit und Einheit. Ja noch mehr. Da die Kräfte des Gottesreiches bei jedem Gliede der Gemeinde nur gebrochen in die Erscheinung treten, die Güter desselben immer nur theilweise und mangelhaft angeeignet werden, ja auch bei dem Christen alles und jedes mit Sünde untermischt ist, so kann jeder Christ wie an seine eigene Wiedergeburt und Gotteskindschaft, so an die jedes andern immer nur glauben, und zwar glauben im vollsten Sinne des Wortes, wonach der Glaube eine Zuversicht dessen ist, was man nicht siehet. Mithin ist die Gewißheit von dem realen Dasein einer Gottesgemeinde, in welcher das Ewigkeitsleben wirklich vorhanden, und erst recht die Gewißheit von ihrer Einheitlichkeit und Einheit immer nur eine Glaubensgewißheit. Aus lauter sichtbaren Menschenkindern bestehend, in lauter sinnlich wahrnehmbaren Akten sich bethätigend, liegt doch das Wesen der Gemeinde nie in diesem Sichtbaren, welches vielmehr immer nur Form und Träger von etwas Ueberweltlichem ist. Aber mit dem Gesagten ist die Einheit der Gemeinde noch nicht vollständig beschrieben. Wenn der Apostel dieselbe mit einem Hause vergleicht, dessen Grundstein Christus, dessen Fundamente die Apostel, dessen Bausteine die einzelnen Christen sind, und noch mehr, wenn er sie den Leib Christi

nennt, so will er damit noch etwas anderes sagen, als daß alle Mitglieder der Gemeinde Antheil an denselben himmlischen Gütern und Kräften haben. Sie ist ihm vielmehr ein Organismus, dessen einzelne Theile sich gegenseitig bedingen und fordern und der überhaupt nur durch das Zusammenwirken aller seiner einzelnen Theile zu Stande kommt. Alle haben Theil an denselben Gütern und Kräften, aber jene Güter spiegeln sich in jeder Individualität in verschiedenen Farbentönen, und jene Kräfte bethätigen sich in verschiedenen Formen. Das ist die so überaus wichtige Lehre des Paulus von den Charismen. Er ist nicht der Meinung gewesen, daß solche Charismen nur sporadisch bei einzelnen, etwa hervorragend begabten Gemeindegliedern auftreten, sondern spricht es mit aller nur möglichen Deutlichkeit aus, daß in einem Jeden die Gaben des Geistes sich zu gemeinem Nutzen erweisen. Wie jeder sein ihm eigenthümliches äußeres Angesicht und seine eigenthümliche seelische Organisation hat, so auch jeder seine ihm eigenthümliche christliche Individualität, und erst durch das Zusammenwirken dieser ungezählten Gaben und Kräfte wird die Gemeinde, was sie werden soll. Und was ist das? Die volle Summe der in Christo vorhandenen Gottesfülle. Wie das einfache farblose, weiße Licht sich in die einzelnen Farbentöne bricht, so spiegelt sich der unausdenkliche Reichthum der in Christo beschlossenen Ewigkeitsgaben und Ewigkeitskräfte in unendlich vielen Strahlen in seiner Gemeinde, und daß dieselbe in dem Nacheinander aller verschiedenen Zeiten und in dem Nebeneinander aller verschiedenen Persönlichkeiten die abbildliche Darstellung jener einheitlichen Gesammtfülle Christi wird, das macht sie selbst zu einem einheitlichen Organismus.

Eben damit hat sich uns abschließend das Verhältniß zwischen den biblischen Begriffen des Gottesreiches und der Gemeinde zur Klarheit gebracht. Die Gemeinde ist der Kreis, in welchem jenes göttliche Königthum sich verwirklicht, welches in der Mittheilung der Fülle göttlichen Lebens besteht; sie ist die Summe derjenigen Personen, welche Träger der überweltlichen Güter sind. Eben darum ist aber wie das Gottesreich selbst überweltlicher Art, so auch die Gemeinde, obschon auf Erden lebend und sich bethätigend, ihrem Wesen nach eine durchaus überweltliche Größe.

Was soeben als der biblische Begriff der Gemeinde dargelegt ist, ist genau dasselbe, was der Protestantismus im Unterschiede vom Romanismus Kirche nennt. Nicht allein hat Luther seit den ersten Jahren der Reformation immer wiederholt, daß er unter Kirche nichts anderes verstanden wissen wolle, als was der erläuternde Zusatz im apostolischen Symbolum, Gemeinschaft der Heiligen besage, sondern diese Auffassung ist auch in die lutherischen Bekenntnisse übergegangen. Der große Katechismus betont, Kirche heiße schon dem Wort nach nichts anderes als Gemeinde, Sammlung[1], und die schmalkaldischen Artikel sagen, ein Kind von sieben Jahren wisse, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die Christi Stimme hören[2]; und damit stimmt das grundlegende Bekenntniß von der Kirche im siebenten Artikel der Augustana, wonach dieselbige die Versammlung aller Gläubigen ist, welche am Evangelium und Sakrament Basis und Merkmal hat. Demnach scheint im Protestantismus ein Unterschied zwischen Gemeinde und Kirche überhaupt nicht vorhanden zu sein, und Luther hat mehrfach das Gefühl gehabt, daß es zu größerer Klarheit den Römischen gegenüber diene, wenn man das Wort Kirche ein für allemal durch Gemeinde ersetzte. Das hat er in seiner Bibelübersetzung konsequent durchgeführt, so daß Kirche im Neuen Testament niemals vorkommt, im Alten Testament nur von Versammlungsgebäuden, also im äußerlich lokalen Sinne, und zwar charakteristischer Weise nur von Versammlungsorten ungöttlicher Art[3]. Aber gerade wenn man so das Wort Kirche niemals in dem Sinne von Gemeinde gebraucht, ergiebt sich, daß jener Ausdruck noch in einem andern Sinne üblich ist und nach dieser Seite nicht entbehrt werden kann.

Es ist das Verdienst der Reformation unwiderleglich klar gestellt zu haben, daß irgend welche äußere Formen nicht zum Wesen der christlichen Gemeinde gehören, sondern diese nur an der Gemeinschaft der Heilsgüter, welche durch Wort und Sakra-

[1] Symb. Bb. von Müller. S. 457.

[2] ebend. S. 324.

[3] 2 Kön. 10, 23. 11, 18. Jes. 16, 12. Hos. 8, 14. 10, 1. Am. 7, 9. 8, 3. 1 Mos. 49, 6.

ment vermittelt werden, ihr wesentliches Merkmal besitzt. Auf der andern Seite ist aber unleugbar, daß die Gottesgemeinde, um in der Welt existieren und sich bethätigen zu können, irgend welcher äußerer Formen nicht entrathen kann. Diese Formen können sehr verschieden sein und sind sehr verschieden gewesen. Zur Zeit der Patriarchen existierte die damalige Gottesgemeinde in der Form der Familie, seit Moses in der Form eines Volkswesens. Durch das Christenthum gewann zum erstenmal die Gemeinde eine selbständige, neben jeder andern Gemeinschaft hergehende Gestaltung. War sie bis dahin mit der politisch-nationalen Gemeinde so verquickt gewesen, daß beide eine unentwirrbare und unzertrennliche Einheit bildeten, so lag es nunmehr in der nothwendigen Konsequenz des in Christo geoffenbarten Wesens des Gottesreiches als einer überweltlichen, von allen irdischen Gemeinschaften dem Wesen und der Art nach verschiedenen Größe, daß seine Gemeinde sich auch äußerlich von demselben ablöste und sich ihre eigenen Formen schuf. Freilich versuchte die erste Christengemeinde zunächst sich innerhalb des Rahmens der Synagoge zu halten. Aber dieser Versuch scheiterte sehr bald, nicht nur an der Feindschaft des Judenthums und der dadurch herbeigeführten Loslösung von demselben, auch nicht nur an dem Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens, sondern vor allem an dem immer wachsenden Zustrom von Heiden. Es war die Bedeutung der Abmachungen auf dem sogenannten Apostelkonvent zu Jerusalem, daß der Versuch gemacht wurde, für die durch denselben Glauben innerlich geeinten Juden- und Heidenchristen auch irgend eine äußere, den Verhältnissen Rechnung tragende Form zu finden. Und zwar suchte man dieselbe in Anlehnung an alttestamentliche Verhältnisse. Indem vorausgesetzt wurde, daß die Judenchristen fortführen das mosaische Gesetz zu halten, die Heidenchristen aber zu denjenigen Satzungen verpflichtet wurden, welche 3. Mos. 17 und 18 den unter Israel wohnenden Fremdlingen auferlegt waren, schien ein Gesichtspunkt gefunden zu sein, welcher die gesammte Christenheit als eine, wenn auch innerlich abgestufte, Einheit erscheinen ließ; es schien noch einmal möglich geworden die neuen Verhältnisse unter überlieferte Kategorien und Rechtsformen zu subsumieren.

Aber auch dieser Versuch, alte Schläuche für den neuen Most zu verwenden, scheiterte sehr bald an der weitern geschichtlichen Entwickelung der Verhältnisse, welche über alle alttestamentlichen Analogien weit hinauswuchsen. So gab es denn im apostolischen Zeitalter keine äußere Form, welche die einzelnen Gemeinden verband, und in der ihre innere Einheit sich darstellte. Nach dieser Seite stellt es sich als eine Übergangszeit dar. Steht es doch überall in der Geschichte so, daß die Perioden sich nicht von einander so reinlich scheiden und absetzen, wie die geographischen Grenzen zweier Länder, sondern immer giebt es Übergangszeiten, in denen das alte mit dem neuen kämpft und dieses sich erst allmälig ausgestaltet. So auch im Reiche Gottes. Während der Jahrhunderte, da Israel in Egypten war, trug die Gottesgemeinde nicht mehr die Form der Familie und noch nicht die eines Volkswesens. Mit dem babylonischen Exil war auch die Volksgestalt im Prinzip gebrochen und in den folgenden Jahrhunderten wird dieselbe zwar äußerlich mit Aufbietung aller Kräfte festgehalten, innerlich aber tritt, wie namentlich die Verhältnisse der Diaspora zeigen, eine immer zunehmende Erweichung und ein Absterben derselben ein: man sieht, wie ein Neues sich vorbereitet. Aber auch als dies Neue im Christenthum geboren war, dauerte es lange, bis die Christengemeinde als Ganzes eine äußere Form für ihre Lebensbethätigungen, eine äußere Organisation für ihr Dasein in der Welt sich schuf. Und als sie es that, worin bestand diese Form? Darin, daß die Gemeinde sich nach Analogie des römischen Reiches organisierte. Dieses war nicht eine Volksgemeinschaft, wie es Israel oder auch Rom in seinen Anfängen gewesen war, sondern umfaßte die verschiedensten Völker. Die staatliche Einheit wurde dadurch gewonnen, daß alle diese Völker in die Einheit einer Rechtsgemeinschaft hineingezogen wurden. Analog stand es mit der Christenheit. Auch sie war der Form einer Volksgemeinschaft völlig entwachsen; so organisierte denn auch sie sich auf Grund jener Analogie nach Art und in Gestalt einer Rechtsgemeinschaft. Diese Ausgestaltung der Gottesgemeinde ist es, die durch mehr denn ein Jahrtausend den Namen der Kirche geführt hat. Der verhängnißvolle Fehler dabei war, daß man

zwischen der Gottesgemeinde in ihrem biblischen Sinn als einer überweltlichen Größe, und dieser äußeren innerweltlichen Form, welche sie sich gegeben hatte, nicht unterschied, sondern die letztere als etwas Nothwendiges, zu ihrem Wesen Gehörendes betrachtete. Diesen verhängnißvollen Fehler mußte die Reformation vor allem beseitigen. Sie that es durch einen doppelten Nachweis: einerseits zeigte sie durch Rückgang auf die heilige Schrift, daß das Wesen der Gottesgemeinde unabhängig von aller und jeder äußeren Form ihres Lebens sei, andrerseits daß gerade diese Form, wonach die Gottesgemeinde sich in den Formen einer Rechtsgemeinde bewegte, an sich unterwerthig sei, weil eine Repristination des alttestamentlichen, durch das Christenthum überbotenen und überwundenen Standpunktes. Versteht man also unter Kirche das, was bis zur Reformation darunter verstanden wurde, die damalige faktische Organisation der Gottesgemeinde, oder genauer, diese in ihrer damaligen Organisation, so muß man sagen: die Reformation war die prinzipielle Negierung und Überwindung der Kirchengestalt des Gottesreiches.

Aber freilich nur in diesem Sinne. Denn ganz ohne äußere Form konnte auch der Protestantismus nicht bleiben, ja sogar der Rechtsformen konnte er nicht entrathen. Somit ward also die Reformation Gründung einer neuen Kirchenform. Aber der große Unterschied ist, daß wir diese äußere Ausgestaltung unseres religiösen Lebens von dem inneren Wesen der Gottesgemeinde scharf unterscheiden. Vielleicht hätte es manche Verwirrung unmöglich gemacht und die Klarheit gefördert, wenn der Protestantismus die Bezeichnung Kirche ausschließlich für dasjenige aufgespart hätte, was zu dieser innerweltlichen Gestalt der Gottesgemeinde gehört, dagegen für den biblischen Begriff nur das Wort Gemeinde in Gebrauch genommen hätte, wie nach dem Gesagten Luthers Sprachgebrauch Ansätze enthält. Das ist nun nicht geschehen, sondern wir bezeichnen auch dasjenige, was im Neuen Testament Gemeinde heißt, mit dem Ausdruck Kirche und gebrauchen so den letzteren in ganz verschiedenem Sinne. Wenn wir von der einen heiligen, allgemeinen Kirche reden oder die Kirche den Leib Christi nennen oder streitende und triumphierende Kirche unterscheiden oder die

Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen erklären, so liegt dabei jedesmal der biblische Begriff der Gemeinde zu Grunde. Reden wir dagegen von verschiedenen Landeskirchen oder von dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche, so meinen wir jenen äußerlichen, sichtbaren, in rechtlichen Formen sich bewegenden Organismus. So wenig es mir nun beifallen kann, den herrschenden Sprachgebrauch ändern zu wollen, bitte ich doch um die Erlaubniß zum Zweck größerer Klarheit zwischen Gemeinde und Kirche gegenwärtig so unterscheiden zu dürfen, daß ich unter dem letzteren Ausdruck nur dasjenige verstehe, was zu der äußeren, wechselnden Erscheinung der Gemeinde, also nicht zu ihrem eigentlichen Wesen gehört.

2.

Die bisherige Erörterung ist nicht in theoretischem Interesse angestellt, sondern weil die genaue Bestimmung der drei uns beschäftigenden Begriffe für das christliche Leben von hervorragender Bedeutung ist. Indem ich dieselbe mit wenigen Strichen zu skizziren suche, schlage ich den umgekehrten Weg ein und beginne mit der Bedeutung der Kirche in dem oben festgestellten Sinn.

Es wurde bereits anerkannt, daß der Protestantismus, obwohl er mit dem einen Wort Kirche sehr verschiedene Dinge bezeichnet, doch in der Theorie über diese Verschiedenheit sich völlig klar gewesen ist. Aber das freilich konnte nicht ausbleiben, daß in der Praxis vielfach Unklarheiten entstanden, indem was von der Kirche in einem Sinne gilt, auch auf die andere Bedeutung des Wortes übertragen wurde. Entschließt man sich aber, zwischen Gemeinde und Kirche zu unterscheiden und unter letzterem Wort nur zu verstehn, was zu den wechselnden Formen gehört, in denen das Leben der Gottesgemeinde sich bewegt, so wird eine Quelle vieler Mißverständnisse verstopft. Was gehört denn zu dieser Kirchenform des Gottesreiches? Zunächst, wie theoretisch uns evangelischen Christen feststeht, alles was zur Verfassung und rechtlichen Organisation der Gemeinde gehört. Aber wie oft geschieht es, daß im Leben das verkannt wird und man sich der Sünde nicht enthält, die verschiedene „kirchliche" Stellung eines Menschen zum Maßstab

für seine Stellung zu Christo, zum Heil, zur wahrhaftigen Gottesgemeinde zu machen? Ist es doch mehr als einmal vorgekommen, daß bewährten Christen, die man wohl Männer in Christo nennen kann, nachgesagt ist, sie hätten den Glauben verleugnet, weil sie in kirchlichen Fragen andere Wege gingen als die Redenden, und daß die brüderliche Gemeinschaft mit ihnen dadurch Schiffbruch litt. Geht doch die Erbitterung und Verbitterung in unsern kirchlichen Parteiverhältnissen wesentlich darauf zurück, daß man in römischer Weise zwischen der Gottesgemeinde und dem Gottesreich einerseits und der Kirche anderseits nicht unterscheidet. In dies kirchliche Gebiet gehört ferner das Verhältniß der religiösen Gemeinschaft zu anderen irdischen Gemeinschaften, namentlich zum Staat. Weiter aber auch die Formen, in welchen die Gottesgemeinde ihre inneren Aufgaben vollzieht. Heidenmission ist ein wesentlicher Bestandtheil ihrer Lebensbethätigung; aber die Formen, in denen sie geübt wird, ob als Veranstaltung der amtlich organisierten Gemeinde, oder als Werk freier Vereine ist eine Frage des „kirchlichen" Lebens. Ebenso gehört die Liebesthätigkeit im engeren Sinne zu den nothwendigen Bethätigungen der Gemeinde; aber ob dieselbe in der Weise der heutigen inneren Mission geübt werden soll, ist eine rein kirchliche Frage. Wenn also in manchen Kreisen Verkirchlichung aller solcher Bestrebungen, d. h. ihre organische Eingliederung in einen amtlichen Organismus, gefordert wird, so läßt sich darüber verhandeln, ob das nützlich und heilsam sei, aber es darf niemals als etwas religiös Nothwendiges behandelt werden. Noch mehr: die Frage nach den Grenzen und Befugnissen des kirchlichen Amtes ist auch nur eine kirchliche Frage im engeren Sinne. Allerdings alle Thätigkeiten, die von den Geistlichen geübt werden oder geübt werden können, wie Darreichung des Evangeliums in Predigt und Jugendunterricht, Seelsorge mit Einschluß der Kirchenzucht und was des mehr ist, sind wieder wesentliche und nöthige Bethätigungen des Christenthums; aber wie fern sie an ein bestimmtes Amt gebunden werden sollen, ist eine bloß „kirchliche" Frage, wie die völlige Freiheit des apostolischen Zeitalters in dieser Beziehung beweist. Endlich ist auch die theologische Wissenschaft eine Seite dieses „kirchlichen" Lebens.

Das eigentliche Objekt derselben ist freilich das Reich Gottes selber, es handelt sich in ihr schließlich um die Erkenntniß jener überweltlichen Realitäten, in denen das Christenthum besteht, und um die Einsicht in ihr Werden und Wachsen in der Gemeinde. Aber andererseits ist diese Erkenntniß, wie alle Erkenntniß, gebunden an innerweltliche Mittel, mit denen sie gewonnen wird und innerweltliche Gedankenformen, in denen sie zur Darstellung gebracht wird. Wie den verschiedenen Verfassungsformen der Kirche immer weltliche Analogien zu Grunde liegen, so haben auch die Gedankenformen, in denen sich die Theologie bewegt, immer Analogien und Zusammenhänge mit den Gedankenformen, welche sich eine bestimmte Zeit auf anderen Gebieten geschaffen hat. Daher hat auch die Theologie ein wechselndes Angesicht: sie wächst jedesmal aus einer gewissen Zeit heraus und ist nur für diese geeignet. Nur wo die Kirche petrefakt geworden ist, kann eine spätere Zeit sich in den theologischen Formen einer früheren bewegen. Die jedesmalige Gegenwart steht auf den Schultern der Vergangenheit und lernt von ihr, aber dieses Lernen hat normaler Weise immer die Form eines Umarbeitens an sich. In so fern also gehört auch die Theologie der Kirchenseite in dem Leben der Gemeinde an, und daraus folgt, daß theologische Differenzen, ja auch schwere theologische Irrthümer niemals zu einem Urtheil über das innere Verhältniß des Betreffenden zu Christo und seiner wahrhaftigen Gemeinde gemißbraucht werden dürfen.

Mit dem allen soll nun diese Kirchenseite des Gottesreiches nicht für etwas Gleichgültiges oder Werthloses erklärt werden. Dieselbe läßt sich als seine Leiblichkeit bezeichnen. Der Leib aber ist nicht gleichgültig für das menschliche Leben, vielmehr das Mittel aller Lebensbethätigungen. Gesundheit des Leibes ist ein Gut auch für das Leben der Seele, und daher mit Ernst zu erstreben. So ist es auch für die Gottesgemeinde nothwendig, sich in irgend eine Form zu kleiden, und wie der Herr selbst sich den Formen der alttestamentlichen Organisation untergeordnet hat, so ist es für den Christen Pflicht, sich den geltenden, kirchlichen Formen zu unterwerfen. Aber doch nur in demselben Sinne, wie in der Schrift geboten wird, sich aller menschlichen Ordnung zu fügen.

Denn eine solche Ordnung ist auch die Kirche, aber auch eben nur eine menschliche Ordnung. Darum hat solche Unterordnung auch ihre Grenzen. Alle menschlichen Ordnungen sind unvollkommen, auch die kirchlichen, und daher ist es Pflicht, an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten. Bei diesem Streben wird es ohne den Kampf verschiedener Meinungen über das Maß der Nützlichkeit, des Rechtes, der inneren Wahrheit einer Institution nicht abgehen; nur daß dies Streiten von der einen Seite in Liebe und von der andern Seite in Geduld geschehe; nur daß immer das Gefühl wachbleibe, es handle sich dabei nur um relative Güter und nicht um Fragen der Seligkeit; nur daß man nie vergesse, daß auch die relativ besten Formen, die sich eine Gemeinde schafft, vergänglich sind und keinen Ewigkeitscharakter haben.

So ist zu hoffen, daß eine scharfe Aussonderung dessen, was zur Kirchenseite des Gottesreiches gehört, dazu beitragen wird, den Frieden in der Gottesgemeinde zu bauen und durch Erkenntniß des nur relativen Werthes dieser Seite den absoluten Werth der anderen um so mehr zum Bewußtsein zu bringen, deren Betrachtung uns noch obliegt.

Die Kirche, in dem Sinne des Wortes, den wir hier zu Grunde gelegt haben, ist schlechterdings kein Gegenstand des Glaubens, wohl aber die Gemeinde im biblischen Sinne, und darum ist dringend zu wünschen, daß ihre Bedeutung für das christliche Leben mehr gewürdigt werde, als es gewöhnlich geschieht. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als wenn nach Abrechnung alles dessen, was zur Kirchenform gehört, also des Vergänglichen, Gemeinde nur das bezeichnen könnte, was die Christenheit ihrer Idee nach sein soll. Aber das würde einerseits mit dem biblischen Sprachgebrauch nicht stimmen, und würde andrerseits zu der Konsequenz führen, daß die Gemeinde in der Gegenwart überhaupt noch keine Realität hätte sondern nur Gegenstand der Hoffnung wäre. In ersterer Beziehung liegt zu Tage, daß für die Apostel alle Christen trotz ihrer großen Unvollkommenheit, ja trotz mancher gen Himmel schreienden Sünden Glieder der Gemeinde Gottes sind, ja als heilig bezeichnet werden. Und das ist die nothwendige Konsequenz jener vorher entwickelten Anschauung, daß das

Charakteristische an der Gemeinde in dem Thun Gottes an ihr, nicht in ihrem Thun, in dem Verhalten Gottes zu ihr, nicht in ihrem Verhalten zu Gott liegt. Die Gemeinde ist die Stätte, wo Gott mit seinem Geist und seinen Gaben waltet, wo die überweltlichen Güter mittels des Evangeliums zugänglich und wirksam sind. Um deswillen, daß Gott ihre Glieder als seine Kinder ansieht und behandelt, gehören sie zur Gemeinde, ohne Rücksicht darauf, in welchem Grade diese göttliche Gnade ihr Ziel bei ihnen schon erreicht hat. Nach der zweiten Seite ist ebenso klar, daß wenn unter der Gemeinde nur vollendete Christen verstanden würden, es kein einziges Glied der Gemeinde auf Erden gäbe; denn von uns allen gilt das Wort Luthers, ein Christ sei nicht im Wordensein, sondern im Werden. Das eben ist nun der Sinn, in welchem wir an die Gottesgemeinde glauben. Glaube ist es, wenn wir trotz alles Unvollkommenen und Sündigen, das wir an uns und unseren Brüdern wahrnehmen, der gewissen Zuversicht leben, daß trotzdem Gott in Christo uns zu Objekten seiner Liebe und zu seinen Kindern gemacht, von aller Schuld befreit und in sein ewiges Reich aufgenommen hat und durch seines Geistes Macht an uns und über uns so walten wird, daß er uns zu vollkommener Reinheit und seliger Vollendung führt. Glaube ist es, wenn wir von diesem Haufen irdischer und sündiger Menschen sagen, daß sie die heilige Braut Christi seien, die, weil sie Gott in seinem lieben Sohn anschaut, ohne Flecken und Runzeln vor ihm steht; daß diese Menschen die Kräfte des Ewigkeitslebens nicht nur in sich haben, sondern dieselben als heiliges Samenkorn endlicher Vollendung in den steinigen Boden dieser Welt hineinsenken. Glaube ist es, wenn wir gegenüber immer wachsender Feindschaft der Welt, gegenüber lauter scheinbarer Niederlagen die siegesgewisse Hoffnung festhalten: es kann nicht Friede werden, bis Jesu Liebe siegt, bis dieser Kreis der Erden, ihm zu den Füßen liegt. Aus diesem Glauben — wenn das Wort recht verstanden wird — an sich selber geht als aus seinem Nährboden alles Wachsthum der Gemeinde hervor. Denn gleich wie der Einzelne nur in dem Maß den Muth finden kann gegen seine Sünde zu kämpfen und die Hoffnung bewahren, ihrer Herr zu werden, als er an die

Gnade Gottes und den Beistand seines heiligen Geistes glaubt, so kann jeder auch nur in dem Maß an dem Andern christlich arbeiten, ja nur in dem Maß den Andern christlich lieben, als er von allem absieht, was an demselben zu Tage tritt und einfach daran glaubt, daß derselbe Erbe des ewigen Lebens sei. Was unser christliches Gemeinschaftsleben so öde, so unfruchtbar, so zerrissen macht, ja dasselbe vergiftet und tödtet, liegt daran, daß wir zu wenig von solchem Glauben an die Gemeinde Gottes leben. Da ist der Eine dem Anderen von Natur unsympathisch, und er kann diese Antipathie nicht überwinden; da sieht er an dem Anderen Sünden, die ihn ergrimmen machen, Schwachheiten, die ihn stören, eine Denkungsart, die ihm ganz unverständlich ist, und so schließt sich sein Herz vor dem Bruder zu. Das heißt aber nach lauter innerweltlichen Maßstäben urtheilen und den Glauben verleugnen, der nicht auf das Sichtbare sondern auf das Unsichtbare sieht, der im Stande ist, über alle Hüllen und Decken der Sünde und Schwachheit hinweg dem Bruder gegenüber das Eine festzuhalten und zum Maßstabe seines Empfindens und Handelns zu machen: und doch haben auch wir denselben Grund ewiger Hoffnung, und doch auch wir dasselbe Ziel ewiger Gemeinschaft.

Aber noch nach einer andern Seite ist dieser Glaube an die Gemeinde von ungemeiner praktischer Bedeutung. Wir sahen, daß dem Apostel Paulus die Gemeinde ein Organismus ist, in dem jeder einzelne eine Aufgabe für das Ganze hat. Auch dieser Gedanke ist uns so gut wie völlig abhanden gekommen. Wir hegen die Vorstellung, daß durch einzelne hervorragende Männer die Gemeinde Gottes gebaut werde: diese arbeiten für das Ganze, die Andern genießen die Früchte ihrer Arbeit. Daß jeder, wirklich jeder seine individuelle Aufgabe in der Gemeinde und für die Gemeinde habe, daß es in derselben keine Nullen geben dürfe, welche erst durch vorgesetzte Ziffern Werth bekommen, daß jeder von uns das, was er an seinem innern Menschen wird, nur durch den Dienst der Gemeinde wird, die durch unzählige feine Fäden und Kanäle auf ihn wirkt und ihm Lebenskeime zuträgt, das alles liegt uns fern. Darum fern, weil es auch hier am Glauben fehlt, und weil am Glauben, darum auch an der Liebe. Wenn die

Rede so häufig ist, daß wir an Anderen nichts haben, sie uns nichts geben: suchen wir doch den Grund dieser Thatsache nicht immer zunächst in ihnen, sondern in uns! Wo Einer den Andern wirklich liebt, findet er an ihm immer etwas, wodurch er sich bereichert und beglückt fühlt. Glauben müssen wir, daß die Verhältnisse, in die Gott uns hineingestellt, genau so sind, wie wir sie zu unserer Selbsterziehung gebrauchen; glauben, daß durch jeden der Brüder, die Gott auf unsern Weg stellt, wir etwas gewinnen sollen und können, jeder ein Gottesengel ist, dem irgend eine Gabe für uns vertraut wurde. Wieviel reicher könnten wir sein, wenn wir so auch aus dem, was uns gleichgültig oder zuwider ist, einen Ertrag zu gewinnen wüßten! Wie würde speciell auch unser theologischer Verkehr nicht nur friedevoller, sondern auch ertrags- und segensreicher werden, wenn wir einmal den Versuch machten, statt einander zu beißen und zu fressen, jedesmal zuerst zu fragen, ob nicht der, gegen den wir uns ereifern wollen, uns eine Gabe zu bringen hat, wenn wir all und jedem gegenüber uns von der heiligen Scheu durchdringen lassen: verdirb es nicht, es ist ein Segen drin. Wie würde doch in dem dankbaren Bewußtsein, eine Gabe, ein Gut, einen Segen empfangen zu haben, der nothwendige Kampf so ganz andere Formen annehmen! Doch mögen diese wenigen Striche genügen, um darauf hinzuweisen, wieviel für das Leben daraus zu lernen ist, daß die Gemeinde Gegenstand unseres Glaubens sei.

Es könnte scheinen, als ob der Begriff des Gottesreiches eine ähnliche praktische Bedeutung nicht in Anspruch nehmen könnte, da der Organismus der Heilsgüter, den wir als seinen eigentlichen Inhalt erkannten, ja schon im Neuen Testament in weitem Umfang durch andere Ausdrücke bezeichnet wird. Dennoch möchte ich behaupten, daß jener Begriff und zwar gerade in der von Christo bevorzugten Formel des Himmelreichs für unsere Zeit wieder von besondrer Wichtigkeit ist. Es ist nämlich Gefahr vorhanden, daß die überweltliche Art des Christenthums verkannt wird. Man sieht das Kommen des Gottesreiches in der sittlichen Gestaltung aller Lebensverhältnisse, in der Berufstreue, der Liebesübung u. s. w. Und freilich gehört das alles zum Gottesreich, aber doch

nur unter einer Voraussetzung; daß nämlich es Kräfte der Ewigkeit sind, aus denen das alles hervorgeht, und Ewigkeitsziele, zu denen es führen soll. Petrus sagt: so jemand redet, daß er es rede als Gottes Wort; so jemand ein Amt hat, daß er es thue als aus dem Vermögen, das Gott darreichet[1]. Das ist es in der That, worauf es ankommt. Nicht eine Redensart ist es und darf es sein, wenn wir von himmlischen Kräften und himmlischen Gütern reden, sondern ganzer Ernst und volle Wahrheit. Ob es aber volle Wahrheit ist, bemißt sich an einem Punkt. Der Herr hat uns gelehrt zu beten „dein Reich komme". Das letzte Wort des Neuen Testaments lautet „komm, Herr Jesu". Jede von beiden Bitten ist nur dann richtig aufgefaßt, wenn sie die andere einschließt. Wir sahen, daß nur darum das Gottesreich zur Zeit Jesu vorhanden war, weil er vorhanden war. Indem er kommt, kommt die ganze Fülle himmlischer Güter; und wiederum kann diese nicht kommen, ohne daß er selbst da ist. Ein Christenthum, das meint die Güter des Himmelreichs haben zu können ohne ihn selber, das von Nachwirkungen Jesu leben will, aber nicht vollen und ganzen Ernst mit seinem Worte macht „ich bin bei euch", gleicht einem Kreise, der keinen Mittelpunkt hätte, und ist ein Unding wie dieser. Weil wir einen himmlischen Christus haben, der nicht von dieser Welt ist, darum haben wir auch ein Himmelreich, das nicht von dieser Welt ist, und in dem Augenblick, da wir jenen verlieren, verlieren wir auch dieses. Dann mögen wir vollkommenere Gedanken über Gott und göttliche Dinge haben, aber ein Leben in und von den Kräften der Ewigkeit haben wir nicht. Denn diese ist für uns nur zu haben, wenn wir ihn haben. Darum gilt es den Gedanken des Himmelreichs in den Mittelpunkt zu stellen, als den kurzen Ausdruck für die Thatsache, daß es sich im Christenthum nicht um Gedanken, überhaupt nicht um immanente Entwickelung handelt, sondern um Realitäten einer andern Welt, die nur durch eine That des lebendigen Gottes, durch Vermittlung des lebendigen Christus zu solchen Realitäten für uns werden können.

---

[1] 1 Petr. 4, 11.

Und damit kommen wir zu dem letzten Punkt. Ich habe alles Gewicht darauf gelegt, daß das Himmelreich in und mit Christo eine gegenwärtige Realität geworden ist. „Ihr seid gekommen zu dem himmlischen Jerusalem". „Gott hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes." Aber anderseits gilt das Wort: „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden". „Wir warten eines neuen Himmels und einer neuen Erde". Nur wem die Güter des Himmelreichs zu einer Realität seines Lebens geworden sind, nur der kann solche Hoffnung haben, die mehr als ein bloßer Wunsch, die eine unbedingt gewisse Zuversicht ist. Und nur, dem das Himmelreich eine Realität geworden ist, nur dessen Hoffnung hat den rechten Inhalt. Weil er aus Erfahrung weiß, daß es überweltliche Güter sind, die er in Christo erhalten hat, darum weiß er auch, daß es überweltliche Güter sind, die er von ihm zu erwarten hat; darum ist er gefeit dagegen, unsere Christenhoffnung zusammenzuschmieden mit erdigen Bestandtheilen. Allen solchen chiliastischen Schwärmereien gegenüber gilt es Ernst zu machen mit dem Begriff des Himmelreichs, d. h. einer schlechthin überweltlichen Hoffnung, die in dem einen besteht: „wir werden ihm gleich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist". Diese Hoffnung, die einst im ersten Zeitalter der Kirche in glühender Flamme gen Himmel loderte, ist das stille Heiligthum, von dem die Gemeinde Christi zehrt; genährt fortwährend von der täglichen Erfahrung dessen, was sie hat, und selbst wieder durch ihre Kraft heilige Stille und seligen Frieden wirkend. Ihr haben je und je die köstlichsten Lieder der Gemeinde gegolten und in ihr begegnen sich die Glieder der ganzen Gottesgemeinde, nicht nur in den verschiedensten Zeiten, sondern auch in den verschiedensten Kirchen. Und so möge denn zum Ausdruck dieser gemeinsamen Hoffnung das Wort eines Mannes dienen, welcher, der römischen Kirche angehörig, als Träger der mittelalterlichen Scholastik uns sehr fremd, als Mitbegründer der römischen Lehre von der Buße in besonders ausgeprägtem Gegensatz zu uns Evangelischen stehend, doch dieser gemeinsamen Christenhoffnung einen ergreifenden Ausdruck gegeben hat. So singt Hildebert von Tours:

Me receptet Sion illa,
Sion, David urbs tranquilla,
Cujus faber auctor lucis,
Cujus portae signum crucis,
Cujus murus lapis vivus,
Cujus custos rex festivus.
Urbs coelestis, urbs beata,
Supra petram collocata,
Urbs in portu satis tuto:
De longinquo te saluto.

Das erste officielle Bekenntnis.

Von

Pfarrer Lic. **K. Marti** in Muttenz,

Privatdocent der Theologie an der Universität Basel.

Es gibt kaum eine andere Mahnung, welche im Alten Testamente ebenso oft erhoben ist, wie die, daß aus der Geschichte zu lernen sei. Propheten und Dichter weisen gerne immer wieder auf die großartigen Wohlthaten hin, welche Gott an Israel durch die Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft und die Ansiedlung und Erhaltung in dem schönen Lande Kanaan gethan hat. Jahwe hat es seinem Weinberg an nichts mangeln lassen; er konnte mit Fug und Recht auch gute Früchte erwarten. Er hatte sein Volk mit treuester Liebe geliebt und nichts zu seinem Wohlergehen unterlassen; er durfte auf unaufhörliche Gegenliebe hoffen. Und wie die Propheten, so rühmen und mahnen die Lieder:

Du geleitetest mit deiner Huld das Volk, das du befreit hattest;
Du führtest es mit deiner Macht zu deiner heiligen Wohnstätte.
Du brachtest sie hin und pflanztest sie an auf dem Berge deines Besitztums,
Der Stätte, die du dir bereitet hast, Jahwe! um daselbst zu wohnen,
Dem Heiligtum, o Herr! das deine Hände bereitet haben (Exod. 15, 13. 17).

oder:

Gedenke der Tage der Vorzeit,
betrachtet die Zeit der vergang'nen Geschlechter!
Frage deinen Vater, daß er dir's kund thue,
die Greise unter dir, daß sie dir's sagen!
Jahwe fand sein Volk im Bereiche der Wüste
und in der Einöde, im Geheule der Wildnis.
Er beschützte es, verlor es nicht aus den Augen,
er behütete es, wie seinen Augapfel.

Wie ein Adler, der sein Nest zum Fluge aufstört,
und über seinen Jungen schwebt,
breitete er seine Flügel aus, nahm es auf
und trug es auf seinen Fittigen.
Jahwe allein leitete es,
und kein fremder Gott stand ihm zur Seite.
Er ließ es hoch einherfahren auf den Höhen des Landes,
gab ihm zu genießen die Früchte des Gefildes.
Er ließ es Honig saugen aus Felsen
und Oel aus Kieselgestein,
den Rahm der Kühe und die Milch der Ziegen
samt dem Fette von Lämmern und Widdern.
Er gab ihm Basanstiere und Böcke samt dem Nierenfette des Weizens,
und Traubenblut trankst du als feurigen Wein! (Dt. 32, 7. 10 ff.)

Ueberall mischt sich unter diese Mahnung auch die Klage, daß das Volk so wenig Jahwes Wohlthaten erkannte und durch dieselben sich Jahwe verpflichtet fühlte. Später dann nahm man es gerne an, daß Gott Israel vor allen Völkern erwählt habe; aber es war ein Lehrsatz geworden, dem man keine Kraft mehr zu entlocken wußte, und der keine andere Wirkung auszuüben vermochte, als die Angehörigen des Volkes in ihrem Stolze und Dünkel zu bestärken. Darum mußte Jesus, der mehr ist, als die Propheten, seinen Zeitgenossen gegenüber dieselbe Klage erheben. Auch die Schriftgelehrten bauen wohl der Propheten Gräber und schmücken die Gräber der Gerechten, aber von ihren Mahnungen wollen sie nichts wissen. Wie die Sadducäer wissen sie die Schrift nicht, noch die Kraft Gottes. Niemand will Gottes liebevolle Heimsuchung, in der er schon so oftmals seine Kinder hat sammeln wollen, erkennen, niemand bedenkt, was zu seinem Frieden dient; sie alle gehen in ihren eigenen Wegen dahin.

Umso mehr sollen wir aus der Geschichte lernen und auch als Theologen nicht unsere Augen verschlossen halten gegenüber dem, was die Geschichte auch des Alten Testamentes uns lehrt. Nicht in Sachen der Geologie und Astronomie, der Chronologie und Naturwissenschaft sollen wir dort Rat suchen, aber darauf schauen, wie im Volke Israel von den Männern Gottes, den Propheten, in religiösen Dingen geurteilt wurde. Mir scheint es, als ob manche Probleme eine viel einheitlichere Lösung

hätten finden müssen, wenn man sich mehr von jenen Propheten hätte leiten lassen, welche ähnliche Fragen frei von allen fremden Elementen allein unter dem religiösen Gesichtspunkte behandelten. Dort könnte man vielleicht viel reiner erfahren, als bei den spätern jüdischen und christlichen Theologen, welche von anderm Gebiete ungehörige Ingredienzen beimischten, was Gottes Ehre, was Gottes Gerechtigkeit, was wahrhafter Glauben u. s. w. bedeutet. Darum möchte ich auch den Versuch wagen, in Bezug auf eine andre wichtige Frage, die heute viele Gemüter bewegt, die Geschichte zu Rate zu ziehen und bei ihr zu sehen, welche Wegleitung sie uns gibt.

Die Frage, die ich im Auge habe, betrifft die Bedeutung der Bekenntnisse und die Stellung, die zu denselben einzunehmen ist. Kaum ein andrer Gegenstand ruft ja heute soviel Streit hervor: hier stehen vielfach die Gegner einander scharf gegenüber; die einen wollen mit aller Zähigkeit an dem alten Bekenntnisse festhalten, aber ebenso entschieden wird es von den andern verworfen, und zugleich wohnt in allen das Verlangen, daß es ein Bekenntnis geben möchte, ein altes oder ein neues, das in genauer Fassung den Glauben ausdrückte, und das allen aus dem Herzen gesprochen wäre. Angesichts dieser Controversen in der Gegenwart werden wir vor allem darauf achten müssen, einerseits, wie es zu der Aufstellung eines Bekenntnisses gekommen ist, und andrerseits, welche Aufnahme und Beurteilung dasselbe gefunden hat. Wir werden darum auch nicht etwa eine Aufzeichnung schon als ein Bekenntnis in dem technischen Sinne ansehen dürfen, die einer für sich allein und um seiner Ueberzeugung Ausdruck zu geben veranstaltet hat; sondern wir haben darnach zu suchen, wo eine solche Zusammenfassung der religiösen Ueberzeugung auf biblischem Gebiete mit dem Anspruch der allgemeinen Verbindlichkeit und der öffentlichen Geltung aufgetreten ist, so daß wir von einem officiellen Bekenntnisse reden dürfen.

I.

Um nun zu dem ersten derartigen officiellen Bekenntnis zu gelangen, müssen wir weit in das Altertum zurückgehen, noch

hinter den Eintritt des Christentums in die Welt, auch zurück noch hinter das babylonische Exil, das jenen wichtigen Einschnitt in der israelitischen Geschichte bildet, welcher das Israelitentum vom Judentum scheidet, in die Zeit, die der Auflösung des alten judäischen Staatswesens voraufging. Dort wurde einmal der Versuch gemacht, das genau und vollständig festzustellen, was das Bekenntnis zu Jahwe von allen denen, welche seinem Volke angehören wollten, forderte. Es war die Zeit, da der edelgesinnte und von den besten Absichten erfüllte König Josia in Jerusalem regierte. Versuche von nur annähernd gleicher Bedeutung und Tragweite, die vorher gemacht worden wären, sind uns nicht bekannt; denn was von Josaphat erzählt wird (2 Chr. 17, 6—9), lautet so allgemein, daß auch, wenn man die Bedenken gegen die Zuverlässigkeit des Berichtes zurückstellen wollte, ein irgendwie faßbares Bild davon nicht gemacht werden könnte, und was von Hiskia in dieser Hinsicht berichtet wird, ist allerdings etwas bestimmter, aber betrifft, soweit es glaubwürdig ist, nur Einzelnes (2 Kön. 18, 4. 6. 22 vgl. 2 Chr. 29, 3. 31, 1. 4.)[1].

Für beide Bewegungen fehlt uns auch das Dokument, auf welches sich die Neuerung hätte stützen können, so daß bei beiden

---

[1] Die Erzählung, daß Josaphat im dritten Jahr seiner Regierung seine Fürsten und mit ihnen Leviten, begleitet von einigen Priestern, in ganz Juda herumgeschickt habe, um, das Gesetzbuch Jahwes in der Hand, das Volk zu unterweisen, erweist sich schon durch die Scheidung der Leviten von den Priestern als unhistorisch, und die daran geknüpfte Mitteilung (2 Chron. 17, 10), daß ein Schrecken Jahwes auf allen Königreichen in der Nachbarschaft Judas lag, so daß sie mit Josaphat keinen Krieg führten, zeigt deutlich die Absicht dieser nur in der Chronik gegebenen Notiz über Josaphat. Wenn irgend welche Erinnerung an eine jemals erfolgte Unterweisung des Volkes im Gesetz diesen Worten der Chronik (II, 17, 7—9) zu Grunde liegt, so ist dabei nicht an die Zeit Josias und an Jeremias Mission zu denken, wie Cheyne es thut (Jeremiah: his life and times S. 57), sondern dann liegen gewiß ähnliche Vorkehrungen zur Zeit Esras und seiner Nachfolger sowohl zeitlich als sachlich viel näher.

Was von Hiskia erzählt wird, geht vielleicht allein darauf zurück, daß er „die eherne Schlange Moses und andere Idole im Tempel zu Jerusalem zerstörte". Vgl. Wellhausen Geschichte Israels 1878 und Prolegomena zur Geschichte Israels 1883 S. 26.

von einem eigentlichen Bekenntnis nicht die Rede sein kann. Besser sind wir über Josias Reformation unterrichtet. Einmal gibt die israelitische Ueberlieferung über die Geschichte derselben bessern und ausführlichern Bericht, sodann sind wir durch Jeremias Thätigkeit und die von ihm erhaltenen Reden in die Lage versetzt, die Stimmungen und Anschauungen jener Periode genau zu verfolgen, und endlich liegt uns zweifelsohne das Dokument selber noch vor, auf dessen Grund die folgenreiche Bewegung ins Werk gesetzt wurde. Ein officielles Bekenntnis aber darf das Dokument geheißen werden, weil es sich nicht um ein Privatunternehmen handelt, sondern die staatlichen Autoritäten demselben die Bedeutung eines Gesetzes verschafften.

Das wichtige Ereignis der Erhebung eines Bekenntnisses zum Staatsgesetze trug sich im Jahre 621 v. Chr. zu. Es war das 26. Lebens- und das 18. Regierungsjahr des Königs Josia, der seinem nach zweijähriger Regierung ermordeten Vater als achtjähriger Knabe auf dem Throne Judas folgte (639). Die Veranlassung zu diesem außergewöhnlichen Vorgehen gab folgendes. Das lange, namentlich während der 55jährigen Regierung Manasses (696—641) vernachlässigte Tempelgebäude war schadhaft geworden. Bei dem Eifer, der unter der Regierung Josias und in den Gefahren, welche die Scythenstürme brachten, neu für den Gottesdienst erwacht sein mußte, wurde man sich auch dessen bewußt, daß man die Aufgabe habe, das Tempelhaus nicht verfallen zu lassen. Offenbar vom König angeregt steuerte das Volk fleißig zusammen, damit die Ausbesserung der Schäden am Tempel Jahwes an die Hand genommen werden konnte, und der König sorgte für tüchtige Werkleute. Damit sollte aber eine noch viel weitergehende Ausbesserung von Schäden, die nicht am Tempel, sondern am Volke selber hafteten, den Anstoß erhalten. Denn wie 2 Kg. 22, 3 ff. uns erzählt, sandte der König Josia eines Tages im 18. Jahre seiner Regierung seinen Kanzler Schaphan, den Sohn Azaljahus und Großsohn Meschullams, in das Haus Jahwes mit dem Auftrage: Gehe zu dem Oberpriester Hilkia hinauf und versiegle das Geld, das in den Tempel gebracht worden ist, daß man es den Werkleuten gebe, um die Schäden am Tempel Jahwes

auszubessern. Bei Ausführung dieses Auftrages erhielt Schaphan von dem Priester Hilkia ein Buch zum Lesen; Hilkia übergab es ihm mit den Worten: „Das Buch der Thora (des Gesetzes) habe ich im Tempel gefunden."

Schaphan kehrte zu dem König zurück, erstattete Bericht über den vollendeten Auftrag und teilte dabei auch mit, daß ihm der Priester Hilkia ein Buch übergeben habe. Als der König sich hierauf das im Tempel gefundene Gesetzbuch von Schaphan hatte vorlesen lassen, zerriß er bestürzt über den Inhalt desselben seine Kleider und gab sofort den Befehl, daß eine feierliche Gesandtschaft, bestehend aus dem Priester Hilkia, Achikam, dem Sohne Schaphans, Akbor, dem Sohne Mikajas, dem Kanzler Schaphan und dem königlichen Diener Asaja, Jahwe in seinem eigenen Namen und im Namen des Volkes wegen des gefundenen Buches befragen sollte, weil er überzeugt war, daß der Zorn Jahwes über das gegenwärtige Geschlecht heftig entbrannt sein müsse, da die Vorfahren auf die Worte dieses Buches nicht gehört und nichts von allem dem gethan hätten, was darin geschrieben stehe. Zu diesem Zwecke begaben sich die Abgesandten zu der Prophetin Hulda, der Frau Schallums, die in Jerusalem wohnte. Ihr Bescheid lautete folgendermaßen: „Meldet dem Manne, der euch zu mir gesandt hat: So hat Jahwe gesprochen: Ich bringe Unglück über diese Stätte und ihre Bewohner allen Worten des Buches gemäß, das der König von Juda gelesen hat. Nur soll sich das alles nicht ereignen, so lange Josia lebt, weil er sich gedemütigt hat".[1] Nachdem der König den Bescheid der Prophetin vernommen hatte, versammelte er alle Gemeindevorsteher Judas und Jerusalems und das ganze Volk sammt den Priestern und Propheten nach Jerusalem zum Tempel Jahwes. Der versammelten Landsgemeinde wird in Gegenwart des Königs das neue Buch vorgelesen und

[1] Man darf nicht vergessen, daß wir hier eine Berichterstattung über Huldas Worte haben, welche aus späterer Zeit herrührt. Die Prophetin wird in der That auf die gefährliche Lage aufmerksam gemacht und zur Besserung derselben die genaue Befolgung der gefundenen Thora empfohlen, aber doch nur bedingungsweise Josia das Verschontbleiben verheißen haben. Vgl. Stade, Geschichte Israels I. S. 651 ff.

sowohl vom König als von dem ganzen Volke feierlich vor Jahwe die Verpflichtung übernommen, die im Gesetzbuche gestellten Forderungen durchzuführen und Jahwes Gebote zu halten. Durch diesen Vertrag, den König und Volk eingehen, erhält somit der Inhalt des Buches mit allen seinen Satzungen und Verordnungen, mit seinen Rechten und Bestimmungen Gesetzeskraft.

Wie nun weiter berichtet wird, (2 Kg. 23, 4 ff.), geht Josia mit allem Ernste sofort ans Werk, um alle die Maßnahmen zu treffen, welche die Durchführung des Gesetzes fordert. Die Priester zu Jerusalem erhalten den Befehl, alle Gegenstände, die zum Dienste fremder Götter, des Baals und der Astarte und des ganzen Himmelsheeres vorhanden sind, aus dem Tempel zu entfernen und zu verbrennen. Ebenso werden diejenigen, welche auf den Höhen in den Städten Judas und in der Umgebung der Hauptstadt gepriestert hatten, in ihrem fremden Göttern geweihten Dienste stille gestellt. Die Aschere beim Tempel wird verbrannt und die Häuser der Kedeschen werden zerstört. Aber auch alle außerjerusalemischen Cultstätten Jahwes werden abgeschafft und aufgehoben von Geba bis nach Berseba; die Priester, die an diesen Höhen bis dahin fungiert haben, sollen nach Jerusalem übersiedeln und daselbst erhalten werden. Alle Steinsäulen und Holzpfähle werden zerstört, wo sie sich finden; als einzige Cultusstätte bleibt der Tempel zu Jerusalem, der wie das ganze Land von allem dem gereinigt werden soll, was an heidnischen Gottesdienst erinnert. Mit diesen Emblemen und Bildern Jahwes und der fremden Götter werden auch alle Wahrsager und Beschwörer aus dem Lande ausgerottet. Dann sollte ein Passa nach der Ordnung des neuen Gesetzbuches in Jerusalem gefeiert werden.

Dieser Bericht über die infolge des feierlich geschlossenen Vertrages eingeführten Neuerungen gibt die Mittel an die Hand, um in sicherster Weise zu bestimmen, welches das neue Gesetzbuch war. Denn unter allen Gesetzessammlungen, welche im Alten Testament uns noch aufbewahrt sind, ist es nur das Deuteronomium, das die unter Josia ausgeführten Forderungen stellt. Das sogenannte Bundesbuch (Exod. 21,1 resp. 20,23—23,13 resp. 33) enthält, soviele seiner Bestimmungen auch im Deuteronomium Auf-

nahme gefunden haben, gerade die Hauptforderung, welche in dem Gesetze gestanden haben muß, nämlich die Forderung, daß nur an einem Orte Jahwe geopfert werden könne, durchaus nicht, gestattet vielmehr, wenn man Ex. 20, 24 auch zu dieser Gesetzessammlung rechnet, ausdrücklich eine Pluralität von Cultusstätten, wie sie durch die Reform Josias als bisherige, jetzt aber aufzugebende Uebung vorausgesetzt ist. Ebenso ist sowohl durch seinen geringen Umfang, der die Bezeichnung eines Buches nicht gestattet, als durch den Inhalt der Dekalog ausgeschlossen, wie er Ex. 20 und Dt. 5 erscheint, aber auch in jener älteren anderen Form, wie ihn Göthe in Ex. 34, 11—26 entdeckt hat; denn beiden Zehngeboten fehlt die Forderung der einen Cultusstätte, um wieder nur dieses eine Merkmal zu erwähnen. Die übrigen Gesetze im Pentateuche fallen schon deshalb außer Betracht, weil sie später als Josia sind. Aber auch wer diese Ansicht von dem nachjosianischen Ursprung des sog. Heiligkeitsgesetzes Lev. 17—26 und des ganzen Priestercodex, d. h. der gesetzlichen Abschnitte des Pentateuches, die im Vorhergehenden nicht als besondere Sammlungen zusammengefaßt sind, immer noch nicht teilen möchte, müßte gestehen, daß im Heiligkeitsgesetz und Priestercodex nicht die Wurzeln der reformatorischen Bewegung Josias liegen können, da von einem Kampfe gegen heidnische Gottesdienste und Cultusgebräuche nur wenig zu verspüren ist und man überhaupt nicht den Eindruck empfängt, als werde mit den Bestimmungen des Gesetzes eine solche Neuerung beabsichtigt und werde die Durchführung derselben auf Widerstand gefaßt sein müssen. So ist auch in beiden der Kampf gegen die außerjerusalemischen Höhen eigentlich vollendet. Die Einheit der Cultusstätte ist eine Institution, welche von niemand mehr in der Gemeinde ernstlich bestritten wird. Lev. 17, 3—7 gehen noch über Deut. 12, 15. 20—22 hinaus, indem sie die hier gegebene Erlaubnis, auch fern vom Heiligtum zum eigenen Gebrauch schlachten zu dürfen, noch einschränken, und der Priestercodex weiß es gar nicht anders, als daß immer nur an einem Orte geopfert werden durfte. Stimmen auch Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium vielfach zusammen, so ist doch andrerseits ersichtlich, daß das Heiligkeitsgesetz bereits den

Uebergang zum Priestercodex bildet, dem ganz andere Dinge am Herzen liegen, als was bei der josianischen Reform in Betracht kam. Ihm handelt es sich darum, daß genau jeder Ritus beschrieben und festgestellt werde, nach dem die Opfer an der einen Cultusstätte dargebracht werden. Nicht daß nur in Jerusalem geopfert werde, sondern daß die Rechte und Aufgaben der Priester und der Leviten genau abgegrenzt werden, fordert sein Interesse heraus und nimmt seine Sorgfalt in Anspruch.

Ganz anders gestaltet sich das Verhältniß zwischen den Neuerungen der Reformation und den Forderungen des Deuteronomiums. Zug für Zug kann hier in den Gesetzen des 5. Buches Moses nachgewiesen werden. Auch hier wird die Centralisation alles Cultus, aller Opfer und Feste in den jerusalemischen Tempel und, was natürlich die Kehrseite davon ist, die gänzliche Aufhebung aller Höhen und die Ausrottung jeglichen Götzendienstes vorangestellt (Deut. 12 vgl. 13. 14, 23 ff. 15, 19 f. 16, 1—17 u. s. w.). Demgemäß muß auch das Passa in Jerusalem gefeiert werden (Dt. 16, 1 ff. vgl. 2 Könige 23, 21). Auch die Ausrottung der Zauberer und Beschwörer, sowie aller Verführer, ist nachdrücklich befohlen (Dt. 18, 9 ff. vgl. 2 Kg. 23,24), und die Drohungen über den Ungehorsam gegen die Verordnungen des Gesetzes, wodurch der König in so große Bestürzung versetzt wird (2 Kg. 22, 13), fehlen dem Deuteronomium keineswegs (11, 13 ff. und bes. 28, 15 ff.). Dazu kommt noch, daß gerade das Deuteronomium sich die „Thora" (Unterweisung, Gesetz) nennt (Dt. 1,5. 4, 8. 44. 17, 18 f. 27, 3. 28, 58. 61 u. ö.), wie das Buch, welches Hilkia findet und Josia dem Volke vorlesen läßt, das Buch der Thora genannt wird (2 Kg. 22, 8. 11. 23, 24. 25). Nach alledem kann es einem begründeten Zweifel nicht unterliegen, daß das Gesetzbuch, welches Josias Reformation hervorrief, im Deuteronomium zu suchen ist.

Nun ist allerdings richtig, daß nicht alles, was im fünften Buche Moses zu lesen steht, als jenes Buch der Thora, das Josia vorgelegen hat, gelten kann, weil sich dieses fünfte Buch, wie es auf uns gekommen ist, deutlich genug als nicht durchaus einheitlich, sondern als überarbeitet darstellt. Es gehen nämlich den eigentlichen „Satzungen und Rechten",

welche mit Kap. 12 beginnen, und auf welche von Anfang an hingewiesen wird, Stücke vorauf, welche die Einleitung zu dem Gesetze bilden und deutlich in zwei verschiedene Reihenfolgen zerfallen, von denen jede eine besondere, im übrigen mit der anderen verwandte Ueberschrift an der Spitze trägt (vgl. Dt. 1, 1—5 und 4, 44—49). Ebenso folgen am Ende der eigentlichen Gesetze zweimal Segnungen und Drohungen für die Beobachter und Uebertreter des Gesetzes (vgl. Dt. Kap. 27 und 28), von denen nicht beide zu gleicher Zeit der ursprünglichen deuteronomischen Thora angehören können. Wenn man sich aber entscheiden soll, welche von beiden Einleitungen und abschließenden Kapiteln am ehesten zur ursprünglichen Thora gehörten, so ist es unverkennbar, daß der Zusammenhang der ersten Einleitung, welche einen historischen Rückblick bietet und die Ereignisse der Vergangenheit, d. h. der Wanderschaft vom Horeb bis in die Gefilde Moabs rekapituliert (Kap. 1—4), mit dem folgenden Gesetze ein viel lockerer ist, als der der zweiten Einleitung, welche unablässig auf die folgenden Gesetze hinblickt und sie nachdrücklich einschärft. Das gleiche Verhältnis wiederholt sich bei Kap. 27 und 28. Während Kap. 27 schon viel weiter blickt, bleibt Kap. 28 ganz bei dem Gesetze stehen, sodaß Kap. 28 als der ursprüngliche Abschluß der Thora Josias zu gelten hat. Somit rechnen wir zur deuteronomischen Thora die Ueberschrift Dt. 4, 44 (resp. 44—49), die Einleitung resp. Einschärfung der Gesetze und Ordnungen Kap. 5—11, die Gesetzessammlung 12—26 und die Verheißung des Segens resp. Androhung des Fluches Kap. 28. Wie die Kap. 1—4 und 27 wohl erst aus der Zusammenarbeitung der deuteronomischen Thora mit dem jehovistischen Geschichtswerk herrühren, so sind die letzten Kapitel 29—34 auch nicht Bestandteile des unter Josia gefundenen Gesetzbuches, sondern teils ebenfalls aufgenommen bei der schon erwähnten Verbindung der Thora mit der jehovistischen Ueberlieferung, teils aber auch erst bei der letzten Redaktion des Pentateuchs hinzugefügt, als der Priestercodex den Faden bilden mußte, an den die gesammte alte Ueberlieferung gereiht werden sollte.

Der Kern der Thora (Kap. 12—26), der die Gesetze enthält, beginnt bezeichnend genug mit der wichtigsten und einschneidend-

sten Neuerung, welche Josia ernstlich durchführte: der Forderung des einen Cultusortes und der Säuberung desselben von allen Zeichen ausländischen Gottesdienstes. Aber ebenso wichtig zum Verständnis des Geistes und Charakters dieses neuen Gesetzes sind die Einleitungskapitel; sie geben uns die leitenden Ideen und Gedanken, welche zu den neuen Forderungen geführt haben, und von welchen diese getragen sind. Wie eng diese Uebereinstimmung und Zusammengehörigkeit ist, läßt sich auch daran erproben, daß, nachdem in Kap. 5 der Dekalog mitgeteilt war, als erster Hauptsatz die Einheit Jahwes nachdrücklich vorangestellt wird. Man hat darum auf das ganze Gesetz und nicht nur auf die Gebote Kap. 12—26 zu achten, wenn man die Hauptgedanken des Buches erkennen will, welche auch besser seine Art und Weise verstehen lehren, als eine bloße Wiederholung einzelner Bestimmungen. Als solche Leitgedanken lassen sich folgende vier[1] geltend machen, wobei aber zu beachten ist, daß im Grunde die zwei letzten nichts anderes sind, als die damals für nötig befundene Anwendung resp. Consequenz der zwei ersten, und daß auch der zweite vom ersten nicht eigentlich getrennt werden darf, sondern das notwendige Correlat dazu ausmacht:

1) Jahwe, der Gott Israels, ist ein Jahwe (Dt. 6, 4). Dieser Gegensatz, den die Einheit Jahwes gegen jede Pluralität bildet, bedeutet aber hauptsächlich ein doppeltes: Einmal ist Jahwe nicht eine Localgottheit; es gibt nicht verschiedene Jahwe, sodaß der Jahwe von Jerusalem ein anderer wäre, als der von Hebron, und daß man etwa bei einem Gelübde an den Jahwe in Hebron einem besonderen Gotte etwas gelobt hätte und einem dort vollbrachten Gelübde mehr Wert beilegen dürfte. Ferner aber ist Jahwe als der Eine seiner Art und seinem Wesen nach einzig; kein anderer verdient neben ihm das Prädikat der Gottheit, er ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große, mächtige und furchtbare Gott (10, 17). Will man die Götter, welche die Heiden verehren, mit ihm vergleichen, so sind sie nur Holz und Stein und besitzen keine Macht zu helfen.

[1] Vgl. Duhm, die Theologie der Propheten S. 197 ff. Cheyne, Jeremiah: his life and times S. 64 f.

Aus dieser Einheit Jahwes ergab sich aber auch die Behauptung seiner Uebersinnlichkeit. Er ist nicht sichtbar, das Volk hat am Horeb nur seine Stimme vernommen (5, 20 ff.), eine Gestalt Jahwes aber nicht wahrgenommen (vgl. 4, 12).

Mit dieser Ueberzeugung von Jahwes Einheit und Uebersinnlichkeit soll ernst gemacht werden: der eine Jahwe ist von ganzem Herzen zu lieben, und wegzuthun sind alle sinnlichen Embleme, welche Jahwe darstellen sollen, wie auch alle heidnischen cultischen Gegenstände. Die heiligen Pfähle und Steinsäulen (Ascheren und Mazzeben) sind zu entfernen und die heidnischen Altäre und Cultstätten alle zu vernichten.

2) Israel als Jahwes heiliges Volk muß in seinem ganzen Wesen, in allem seinem Thun und Treiben Jahwe heilig sein. Es gibt nichts im Leben des Volkes, das nicht durch den Willen Jahwes geordnet wäre, mag es schon durch bestimmte Vorschriften geregelt sein oder noch innerhalb der von Jahwe gesteckten Grenzen einen freien Spielraum haben. Damit Israel diesem Ziele, ein Jahwe heiliges Volk zu sein, entspreche (vgl. 14, 1. 2.), werden nun alle die Bestimmungen gegeben oder aus einer früheren Gesetzessammlung wiederholt, welche bis ins Einzelnste hinein die Zugehörigkeit zu Jahwe darstellen und gewährleisten sollen. Einmal sollen natürlich beim Todesfall und auch sonst keine heidnischen Gebräuche geübt werden, keine Hierodulen (Kedeschen) soll es in Israel geben, keine unreine Speise darf genossen und selbst im Heerlager soll keine Unreinigkeit geduldet werden. Dann aber sollen im Verkehr mit den Volksgenossen und mit den Fremdlingen, den Wittwen, Waisen und Armen Gerechtigkeit, Milde und Liebe wirksam werden, wie sie Jahwes Wesen angemessen sind; das macht erst das Volk zu einem Volke, wie es sein soll, zu einem heiligen Volke, wenn es Jahwes Gebote erfüllt. Unter diesem Gesichtspunkt sind die Gebote über das Privatrecht, über die Gebräuche und Ordnungen für alle Verhältnisse des Lebens zu betrachten, soviele ihrer in Kap. 12—26 zusammengestellt sind.

Neben diesen mannigfaltigen, das gesammte Leben regelnden Geboten, die aus den beiden Hauptsätzen des Deuteronomiums folgten, wurden zur Durchführung dieser Gedanken im Leben und

zu ihrer Umsetzung in die Praxis noch zwei weitere Hauptpunkte festgestellt:

3) Es soll für den einen Gott nur eine einzige Cultusstätte geben. Die übrigen Heiligtümer in Jerusalem und auf den Höhen des Landes sollen alle ohne Ausnahme fallen. In Jerusalem konnte man bei ernstlichem Willen über die Reinerhaltung des Cultus von allen fremden Gebräuchen, die sich auf dem Lande bei den Bamoth immer wieder auch nach noch so gründlicher Säuberung einschleichen konnten, wachen, und durch die Centralisation war die Zerteilung Jahwes in verschiedene Gottheiten mit einem Zuge unmöglich gemacht, und eben damit schien auch der höhere sittliche Charakter der Religion Jahwes, der nicht nur Opfer, sondern ebensowohl ein heiliges gerechtes Leben nach seinem Willen forderte, deutlich gewahrt und zum unmißverständlichen Ausdruck gebracht. Das Gesetz selber nennt den Namen der einen Cultusstätte nicht; aber niemand konnte darüber im Zweifel sein, daß nur der Tempel in Jerusalem gemeint sei. Er hatte ja bereits dadurch eine alle andern Heiligtümer weit überragende Bedeutung gewonnen, daß er sich in der Hauptstadt des Landes und an dem Wohnsitz des Königs befand, und daß er für Sanherib uneinnehmbar blieb, als die Tempel der Nachbarvölker der assyrischen Macht nicht hatten Widerstand leisten können. Jetzt sollte der jerusalemische Tempel der einzige Ort des Gottesdienstes sein, während die Provinz von nun an ohne eigentlichen Cultus blieb. Wohl sollte auch hier das ganze Leben heilig sein; aber beim Schlachten konnte kein Opferfest mehr gefeiert werden. Wer opfern wollte, mußte nach Jerusalem gehen; dort sind alle Feste zu feiern und alle Opfer darzubringen, dorthin hat alles Volk zu dem Feste zu wallfahren.

4) Mit dieser Centralisation alles Cultus in den Tempel zu Jerusalem hängt nun auch die vierte Hauptforderung des neuen Gesetzes enge zusammen. Für die eine Cultusstätte geziemt sich auch nur ein Priesterstamm. Gab es natürlich schon längst in Jerusalem, wie auf den Höhen im Lande an den Localheiligtümern, besondere Priester, die, was eigentlich jedermann gestattet war, im Namen der Leute und für sie vornahmen, so sollte von

jetzt an nicht mehr jedermann opfern dürfen, sondern zur ausschließlichen Ausübung des Cultus sollte ein besonderer Priesterstand berechtigt sein. Wenn auch das ganze Volk ein Volk von Priestern sein sollte, den besondern neuen Priesterstand hatten die levitischen Priester zu bilden, die hauptsächlich in Jerusalem schon damals den Priesterdienst verrichteten. Wer bis dahin als Priester an den Heiligtümern im Lande herum fungiert hatte und in die Stadt kommen wollte, sollte immerhin das Recht behalten, am Tempel zu Jerusalem zu opfern. Wer durch diese Maßregel vom Brote kam, sollte durch die Fürsorge der Dorfgenossen erhalten werden. So gab es von jetzt an in Israel in Wirklichkeit Priester und Laien, auch wenn gerade die Absicht war, ganz Israel als ein Jahwe heiliges Volk hinzustellen.

II.

Welches ist der Ursprung dieses Gesetzes mit seinen so wichtigen Bestimmungen und so weittragenden Gedanken? Sind die in der Reformation Josias maßgebenden und in dem Gesetzbuch niedergelegten Ideen neu, tauchen sie hier zum ersten Male auf, oder ist das Gesetz in einem alten aus früherer Zeit herstammenden, aber bis dahin verloren gegangenen Buche aufgefunden worden? Nun gibt der Berichterstatter über die josianische Reform in den Büchern der Könige über die Entstehung und den Ursprung des Buches keine weitere Erklärung, als daß er erzählt, Hilkia, der Priester im Tempel zu Jerusalem, habe bei der Ueberreichung desselben an Schaphan gesagt: Das Buch der Lehre habe ich im Hause Jahwes gefunden (2 Kg. 22, 8; ebenso berichtet die Chronik II, 34, 14 f., nur etwas genauer das gefundene Buch dadurch bestimmend, daß sie hinzufügt, es sei das Buch des Gesetzes Jahwes von Moses Hand). Bei Beurteilung dieser Worte, welche auf eine längere, wenn auch vielleicht bis dahin nicht mehr bekannte frühere Existenz des gefundenen Gesetzbuches hinweisen, haben wir im Auge zu behalten, daß die Königsbücher, in welchen dieser Bericht erhalten ist, ihre Schlußredaktion jedenfalls erst nach 561 v. Chr. (vgl. 2 Kg. 25, 27—30) erhalten haben. Aber wenn auch, was nicht wahrscheinlich ist, der ganze

Bericht über die josianische Reform der vielleicht schon um 600 v. Chr. erfolgten deuteronomischen Redaktion dieser Bücher angehört, so ist zu beachten, daß bereits diese das Verhalten der Könige von Salomos Tempelbau an nach den Maßstäben des gefundenen Gesetzbuches beurteilt. Somit ist es kaum in Abrede zu stellen, daß der Schreiber der Meinung ist, mindestens der Inhalt des aufgefundenen Buches hätte bereits früher wohl bekannt und befolgt sein können, da in ihm nichts andres als die alte Weisung Jahwes codificiert sei. Aber wahrscheinlich ist der Berichterstatter durchaus auch der Meinung, das Buch selber habe schon lange vorher, ehe es gefunden wurde, existiert. Nur so wird man den Worten des Priesters Hilkia gerecht, wenn sie besagen: Das lange verlorene Gesetzbuch habe ich im Tempel Jahwes gefunden. Man darf dagegen nicht einwenden, daß, wenn man Kunde von der einstmaligen Existenz eines solchen Gesetzbuches und von seinem Inhalt besaß, die Bestürzung des Königs bei der Einsichtnahme in den Inhalt des aufgefundenen Buches wenig begreiflich sei. Denn die mit dem Buche gewissermaßen so objektiv und unumstößlich wie möglich auftretende Thora konnte des Eindrucks nicht verfehlen; ihren Forderungen konnten keine Zweifel mehr entgegengesetzt werden.

Jedoch, so sicher es mir scheint, daß der Berichterstatter eine frühere Existenz des Buches annimmt, es ist dabei folgendes zu erwägen: War zur Zeit Josias ein Buch zum Vorschein gekommen, welches die Thora Jahwes zusammenfaßte, dann konnte es, besonders wenn man über die Entstehung desselben sicheres nicht wußte, und wenn man darin Forderungen sah, welche seit Salomo galten, nicht anders sein, als daß der spätere Erzähler das Buch als damals gefunden erachten mußte. Von da aus ergibt es sich sofort, daß für uns auf das Wort „gefunden" zum Beweis einer früheren Entstehungszeit kein großes Gewicht zu legen ist. Nur die damalige Provenienz des Buches der Lehre ist damit bezeugt, und daß der Erzähler es als „gefunden" bezeichnet, hängt vielmehr mit seiner Anschauung von der Geltung seines Inhalts von Salomo an zusammen, einer Anschauung, die im Uebrigen der Geschichte nicht entspricht und erst auf Grund der josianischen Reform ent-

stehen konnte. Daraus ist ferner ersichtlich, wie unangemessen es ist, wenn man irgendwie von einem Betruge Hilkias reden will, da vielmehr der Schriftsteller seine eigene Meinung durch den Mund Hilkias aussprechen läßt.

Es ist allerdings noch eine andere Möglichkeit zu erwägen, welche, ohne auf die Anschauung des Schriftstellers zu rekurrieren, das Wort „gefunden" im Munde des Priesters Hilkia selber rechtfertigen könnte. Nach Ed. Meyer (Geschichte Aegyptens 1887 S. 79 u. 303) ist bei den Aegyptern der Gott Thot der Offenbarer und Verfasser der heiligen Bücher, und nach Cheyne (Jeremiah: his life and times S. 84 f.) ist es darum bei ihnen eine gebräuchliche Ausdrucksweise, von einem neuen heiligen Buche, das soeben entstanden ist, zu sagen, daß man es zu Füßen Thots im Tempel „gefunden" habe. So verschieden nun auch die beiden Völker, Aegypten und Israel, und ihre Religionen waren, so wäre es doch nicht durchaus unmöglich, daß das „Gefunden" (2 Kg. 22, 8) etwas Aehnliches bedeuten könnte. Der Sinn von: „Ein Buch der Lehre habe ich im Hause Jahwes gefunden" wäre dann: „Ein Buch der Lehre habe ich von Jahwe empfangen, ein Gesetzbuch, das eine Kundgebung seines Willens enthält, seine Offenbarung ist". Danach läge in dem „gefunden im Tempel Jahwes" keineswegs eine Angabe darüber, daß das jetzt zum Vorschein gekommene Buch bereits in der Vergangenheit vorhanden gewesen wäre, sondern vielmehr einerseits eine Andeutung davon, daß es ein neues Buch sei, und andrerseits ein Hinweis darauf, daß es von Jahwe ausgegangen sei und darum umsomehr Anspruch auf Beachtung erheben könne. Wenn wir so sagen dürfen, so hieße es: es ist ein neues Gesetzbuch, das auf Inspiration Jahwes zurückzuführen ist, das somit das für die Gegenwart vor allem Nötige und Wichtige bieten wird.

Wenn wir auch diese Auskunft, welche die Analogie Aegyptens bieten will, nicht für richtig halten können, weil die alttestamentlichen Schriftsteller selber, welche gewiß die Sitte einer solchen Bezeichnung noch hätten kennen müssen, deutlich diese Ansicht nicht mehr teilen, so sind wir nun doch nicht durch die Königsbücher gezwungen, durchaus das gefundene Gesetzbuch für alt anzusehen.

Vielmehr hat sich uns bereits ergeben, als wir auf die allgemeine Anschauung und Betrachtungsweise der von der Reform berichtenden Erzähler hinwiesen, daß als das Sicherste vom ganzen Berichte die damalige Provenienz des Gesetzbuches festzuhalten sei. Ist aber schon die Kenntnis der Forderungen des Gesetzes in früherer Zeit, wie sie der Berichterstatter annimmt, erweislich mit der Geschichte in Widerspruch und nicht viel mehr als die auf Grund der josianischen Reform ihm erwachsende Theorie, so fällt auch die frühere Existenz des Gesetzbuches dahin und wird es das Geratenste sein, da das Buch auch entstanden sein zu lassen, wo es zum erstenmal wirksam hervortritt. Es läßt sich auch kaum etwas anderes annehmen und nirgends eine angemessenere Situation für die Entstehung desselben ausfindig machen. Zwar wird etwa noch an Entstehung während der Regierungszeit Manasses gedacht; aber wenn, wie gezeigt ist, das „Finden" nicht als historische Notiz, sondern als die Auffassung des Erzählers zu nehmen ist, so fällt jede Nötigung dahin, eine frühere Zeit aufzusuchen, und am allerwenigsten ist ohnedies die jede reformatorische Regung unterdrückende Art Manasses zur Hervorbringung eines so für das Leben und die Praxis bestimmten Buches, wie es das deuteronomische Gesetzbuch ist, geeignet. Viel besser ist die ganze Art und Haltung des Gesetzes der Zeit Josias entsprechend. Unter der Regierung dieses edeln Königs erwachte in neuer lebendiger Hoffnung der Sinn für Recht und Gerechtigkeit und für die Forderungen Jahwes. Man blickte darum hoffnungsfreudig der Zukunft entgegen, erwartete selbst eine Ausdehnung des Gebietes; man dachte wieder an die Instandstellung des Tempels, und nun wollte man mit dem neuen Gesetze auch im ganzen Volksleben das durchsetzen, was von einem richtigen Volke Jahwes gefordert werden konnte. Somit denken wir uns, daß Hilkia, der Priester, das neuentstandene Gesetzbuch dem königlichen Beamten Schaphan übergab, damit er es dem König als die Zusammenfassung dessen vorlege, was Jahwe von seinem Volke zu fordern habe. Weder Schaphan, noch der König wird im Unklaren darüber gelassen worden sein, daß das Buch erst jetzt entstanden sei. Es hat ihnen als die schriftliche Thora gelten müssen, die von der Priesterschaft

ausging, welche jetzt einmal eine alles umfassende Thora aufzeichnete, wie man sonst gewohnt war, von Priesterslippen in allen Fällen mündliche Unterweisung zu suchen und zu erhalten. Die Priester sind es ja, welche Jakob die Rechte Jahwes lehren und Israel seine Weisung (Dt. 33, 10).

Damit aber ist auch gesagt, daß es nicht etwas ganz und gar neues ist, was dem Könige vorgelegt wird. So neu es ist, daß die Thora in ein Buch befaßt wird, sein Inhalt mußte auf jeden Fall mit dem in Zusammenhang stehen, was von Alters her als Weisung Jahwes galt; denn die Priester „halten sich an Jahwes Gebot und bewahren sein Gesetz" (Dt. 33, 9). Es ist darum, wenn die Königsbücher auch mit Unrecht das Gesetzbuch Josias als die Norm betrachten, welche schon von Salomo hätte eingehalten werden sollen, doch in gewissem Sinne richtig, daß das Gesetzbuch die alte Thora umfaßte, und auch die Bezeichnung der Chronik, welche diese deuteronomische Thora von Mose herleitet, ist nicht ganz zu verwerfen, wenn man nur nicht meint, die Nachricht in wörtlichem Sinne fassen zu müssen. Darum ist es so unpassend nicht, daß auch jetzt im Pentateuch dies Gesetzbuch als von Mose promulgiert ausgegeben ist. Denn es ist eine Weiterbildung dessen, was Mose begründet hatte, und eine der damaligen Zeit entsprechende Darstellung dessen, was Mose zu Stande hatte bringen wollen. So gehen der Anstoß und das Ziel in der That auf Mose zurück. Natürlich hat die Zwischenzeit es mit sich gebracht, daß manches unter neue Gesichtspunkte gestellt, daß auch das gleiche Ziel auf anderem Wege erreichbar erschienen ist.

Es läßt sich in dieser Hinsicht in manchen Einzelheiten eine Weiterbildung nicht verkennen, die teils auf genauere Durchführung der Gerechtigkeit, teils auf gesteigerte Kultur und sonst veränderte Verhältnisse zurückgeht. Das läßt sich leicht durch Vergleichung einiger Bestimmungen im sog. Bundesbuch (Ex. 21—23) und im Deuteronomium aufzeigen. Nach Ex. 21,7 soll eine hebräische Sclavin im siebenten Jahre nicht frei werden, wie ein Sclave; Dt. 15, 12 bis 18 hebt aber diese verschiedene Behandlung auf und stellt beide Geschlechter in dieser Hinsicht einander gleich. Wenn Ex. 22, 19 bestimmt ist, daß jeder, der den Götzen opfert, dem Blutbann

verfällt, so fordert Dt. 17, 2—8 eine genaue Untersuchung und eine gewissenhafte Behandlung des Falles durch das Gericht. Ähnlich wird die Verordnung, welche im siebenten Jahre dem Land Ruhe gewährt (Ex. 23, 10. 11), Dt. 15, 1 ff. auch auf die Forderungen, die man an Volksgenossen zu stellen hat, ausgedehnt. Das Gesetz über das Pfandnehmen (Ex. 22, 26. 27) wird im Dt. (24, 10—13) dahin vervollständigt, daß es dem Gläubiger verboten wird, selber sich das Pfand für ein Darlehen im Hause des Schuldners auszuwählen. Redet Ex. 22, 24 ganz allgemein, daß einem Armen aus dem Volke keine Zinsen auferlegt werden sollen, so gestattet Dt. 23, 20. 21 ausdrücklich, daß solches einem Ausländer gegenüber erlaubt sei. Ebenso wird Ex. 22, 30 verlangt, daß das Fleisch eines zerrissenen Tieres den Hunden vorgeworfen werde, dagegen Dt. 14, 21 erlaubt, daß es als Speise dem Fremden überlassen oder dem Ausländer verkauft werde. Bei der veränderten Lage, da in Jerusalem der einzige Kultusort sein sollte, konnte auch die alte Sitte, am 8. Tage die Erstgeburten darzubringen (Ex. 22, 28. 29), nicht mehr aufrecht erhalten werden, darum sollen dieselben bei den jährlichen Festen am Heiligtum zu Jerusalem verzehrt werden (Dt. 12, 17. 18. 15, 19. 20).

Man sieht, bei allen Weiterbildungen ist in dem neuen Gesetzbuch die geschichtliche Kontinuität nicht außer Acht gelassen, und das Alte erscheint in der Form, wie es der veränderten Zeitlage angemessen ist. Aber noch mehr als solche Veränderungen muß uns die ganze Haltung, die das neue Gesetz einnimmt, interessieren, und es muß uns wichtig erscheinen, zu erkennen, welches die treibenden Ideen in demselben sind, und auf welche Einflüsse und Ursachen sie zurückzuführen sind. Da vor allem tritt uns deutlich entgegen, wie die Propheten nicht vergebens gelebt haben, wie man auf Schritt und Tritt ihren Einfluß verspürt, und wie eben darum das Gesetz erst nach Hosea und Jesaja entstanden sein kann. Ein prophetischer Sinn und Geist ist es, der das ganze Gesetz durchweht. Dankbarkeit und Liebe gegen Gott soll zur Erfüllung der Gebote anspornen, und eben diese Liebe zu Jahwe soll sich im ganzen Leben in allen einzelnen Lagen ausprägen. Dieses dankbare Vertrauensverhältnis zu Jahwe, der dem Volke Israel die größten

Wohlthaten erwiesen hatte, sollte sich in der Befolgung eines den Geboten Jahwes entsprechenden sittlichen Verhaltens gegen die Volksgenossen darstellen. Es sollte nicht mehr das Verhältnis zu Jahwe und seinem Schutze sicher gestellt erscheinen, ohne ein gerechtes und humanes Benehmen gegen die Nächsten. Es sollte das Verhältnis zu Jahwe auf eine sittliche Basis gestellt, an ihr bewährt werden, also das Verhältnis zu Jahwe, wenn man so sagen darf, ein sittliches, nicht ein unbedingtes genannt werden. Das ist die Grundidee, die zu Grunde liegende Überzeugung, die durch die im neuen Gesetzbuche ausgesprochenen Forderungen verwirklicht werden soll, und diese Überzeugung ist eben die der Propheten, die von jeher Recht und Gerechtigkeit als den Ausfluß des Vertrauens auf Jahwe beim Volke suchten und verlangten.

Der deuteronomische Gesetzgeber hatte darum auch keine Angst, es möchte das Leben irreligiös werden, wenn er den einzelnen Ortschaften des Landes die Cultusstätte raube und den Cultus nach Jerusalem centralisiere, und wenn er, wie es nun scheinen mochte, zwischen Laien und Priestern, zwischen dem profanen und dem heiligen Leben unterschied. Das war, wie es nicht seine Absicht war, auch nicht seine Furcht. Eine andere Gefahr, die er ja in der Gegenwart hauptsächlich verwirklicht sah, lag ihm viel näher, nämlich die, daß das sittliche Leben vergraben werde unter den bloß äußerlich abgemachten cultischen Übungen, und daß die echte innige Verbindung, die eine Wirkung auf das Leben übe und da ihren Bestand und ihre Kraft erweise, ob der bloß vermeintlichen und eingebildeten in den äußerlichen cultischen Handlungen sich darstellenden sich immer mehr verliere und am Ende nicht mehr gegen Verunreinigung durch fremde Gebräuche und heidnischen Gottesdienst sich zu schützen vermöge. Er wollte ein Jahwe heiliges Volk in allen Stücken; dem konnte, wie er es auffaßte, es keinen Abbruch thun, sondern nur zur Verwirklichung den Mißbräuchen und Unsitten seiner Zeit gegenüber gereichen, wenn er nur einen heiligen Ort in der Hauptstadt des Landes und nur einen heiligen Priesterstand, die levitischen Priester, verlangte.

Die Leitgedanken dieses Programms für eine Umgestaltung des Volkes zu dem Ziele hin, daß es dem Willen Jahwes entspreche,

sind also durchaus prophetisch. Sie gehen namentlich auf Hosea und Jesaja zurück. Hosea hat von Jahwes Liebe zu seinem Volke in der eindringlichsten Weise gesprochen, und Jesajas ernsteste Bemühung war es, sein Volk zu einem heiligen und gerechten Volke zu gestalten, mußte er auch später sich darauf beschränken, doch mindestens in seiner Jüngerschar treue Diener Jahwes zu haben und auf eine Umkehr des Restes zu hoffen, der einst Gottes Volk sein werde. Diese Jünger Jesajas, welche eben nicht mehr eine Geheimreligion mit besonders wirksamem Cultus an dieser oder jener Stätte wollten, da man hingehen müsse über die Meere, um Orakel von Gott zu empfangen, oder da man die Toten im Schattenreiche heraufbeschwören müsse (vgl. Dt. 30, 11—14), sondern welche wußten und verstanden, daß das Gesetz im Herzen geschrieben sein müsse und keinem fern sei, wie Micha (6, 8) es ausdrückt: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist, und was Jahwe von dir fordert: nichts andres als Gerechtigkeit üben, Barmherzigkeit lieben und demütig wandeln vor deinem Gott", sie haben die Grundgedanken zu diesem Bekenntnis aus Josias Zeit gegeben. Der Reiz und der Wert desselben liegen zu allermeist in diesem prophetischen Hauche, der das ganze Gesetz durchweht, in den fast prophetischen Stücken, die in das Gesetz eingeflochten sind, und in der prophetisch eindringlichen und ansprechenden Art, die auch die gesetzlichen Abschnitte vergeistigt.

Dieser prophetische Charakter ist auch den gesetzlichen Bestimmungen gegenüber, abgesehen von der vielfach humaneren und gerechteren Ausgestaltung und von der durchgeführten religiösen Begründung, darin deutlich ausgesprochen, daß nicht an eine absolute Gültigkeit und Unüberbietbarkeit der gegebenen Regeln gedacht ist, sondern vielmehr verheißen wird, je und je solle ein Prophet wie Mose dem Volke nicht fehlen, der Jahwes Willen verkündige (Dt. 18, 15). Man wird dadurch unwillkürlich daran erinnert, daß z. B. alle bedeutenderen Bekenntnisschriften der reformierten Kirche am Schlusse eine bessere Belehrung aus der heil. Schrift vorbehalten und von vornherein versprechen, dieser etwa erreichten besseren Einsicht sich unterwerfen zu wollen. Immerhin ist es aber nicht zu verkennen, daß trotzdem die Aufstellung einer schriftlichen Thora sich nicht in

den Bahnen der früheren Prophetie bewegt, und daß doch das neue Gesetzbuch nur als eine Art Compromiß zwischen Propheten und Priestern verstanden werden kann, wobei die Propheten so viel als möglich ihrer Ansicht Ausdruck verschafften, aber die Priester den Weg, der einzuschlagen sei, bezeichneten. Bis dahin hatten ja die Propheten nie den Weg der Gesetzgebung, auch nicht des Erlasses einzelner Gesetze beschritten, und andrerseits hatten die Priester jetzt sich von den Forderungen der Propheten ergreifen lassen. Denn sie machten mit dem neuen Gesetze den Versuch, das ganze Leben des Volkes auf eine höhere Stufe zu heben, auf welcher es, wie die Propheten verlangten, getragen sei von der Liebe zu Gott und dem Dank für seine unverdienten Wohlthaten, die er das Volk von Alters her erfahren ließ, und auf welcher das Volk nicht mehr meine, Jahwes Forderungen genug gethan zu haben, wenn es die vorschriftsmäßigen Opfer und Gebräuche genau beachte, sondern zu beständigem Gehorsam, zu treuer Gottesfurcht und stetem Festhalten an dem einen Jahwe, der ein gerechtes und heiliges Volk wolle, allezeit sich verpflichtet wisse. Es ist darum von der deuteronomischen Thora in der That gesagt worden, sie sei das gemeinsame Werk von mindestens zwei der edelsten Glieder der prophetischen und priesterlichen Kreise, „von denen jedes Sorge trug zu dem besonderen Kleinod, welches ihm Gott in seiner Vorsehung anvertraut hatte" (Cheyne a. a. O. S. 63 f.). Man könnte auch versucht sein, im einzelnen noch die Stücke nachweisen zu wollen, welche mehr der prophetischen und welche mehr der priesterlichen Art entsprechen. Prophetischen Charakter wird man vor allem denjenigen Partieen zuerkennen, welche die eindringlichen Mahnungen zur Liebe Jahwes, zu stetem Danke für seine Wohlthaten, zur demütigen Erkenntnis, nicht durch eigene Gerechtigkeit, sondern durch Jahwes Huld und Liebe in den Besitz des schönen Landes mit seinen Seen und Bächen, mit seinen fruchtbaren Thälern und Gefilden gelangt zu sein, und den Hinweis auf die bisherige Halsstarrigkeit und auf den für die Zukunft in Aussicht stehenden Segen und Fluch je nach dem Verhalten gegen Gottes Gebote enthalten (Dt. Kap. 5—11 und 28); dagegen wird man die Regelung des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen

Gebräuche, der Rechtspflege, die Darlegung der Rechte von König, Priestern und Propheten, des Kriminal- und Zivilrechts, des Kriegsrechts, sowie die Ordnung der bürgerlichen Verhältnisse auf die Priester zurückführen wollen (Kap. 12—26). Jedoch, wie unthunlich und unberechtigt eine solche genaue äußere Scheidung wäre, zeigen deutlich diese gesetzlichen Abschnitte, die überall Elemente aufweisen und Bestimmungen aufstellen, welche sichtlich dem prophetischen Einflusse zu verdanken sind und nicht äußerlich ausgeschieden werden können. Möchte man darum auch die Formulierung der Gebote dem angenommenen priesterlichen Mitarbeiter zuschreiben, so ist wieder festzuhalten, daß überall ein Hauch des Lebens weht, wie er in den Propheten wohnte, und daß dort der humane menschenfreundliche Sinn etwa einmal so stark hervortritt, daß die Gesetze selbst recht unpraktisch erscheinen, wie z. B. im Kriegsgesetz (Kap. 20). Man wird darum nicht stehen bleiben können bei der Annahme einer äußerlichen Verbindung einander fremder Elemente, die einem Compromiß von Personen zu danken sei, sondern zu der Überzeugung gedrängt, daß wir im deuteronomischen Gesetz nicht etwa das gemeinsame Werk der zum Erlaß derselben zusammengetretenen prophetischen und priesterlichen Kreise haben, sondern daß es das Erzeugnis einer Anschauung ist, die viel inniger die prophetischen und die priesterlichen Ideen verband. Es ist das josianische Gesetzbuch ein Bekenntnis, das der Ausdruck war für die religiöse Überzeugung der Jahwe in prophetischem Sinne treuen Priesterkreise, ein Bekenntnis, das einerseits sich wohl bewußt war, das zusammenzufassen, was der Inhalt der Religion Israels sein sollte, andrerseits aber sich nicht verhehlte, daß es nicht der Abschluß der Wege Jahwes mit Israel sei, so sehr es für die Gegenwart eine Reformation hervorrufen mußte, welche die gewöhnliche Volksanschauung überwinden sollte. Man darf wohl sagen, daß dies Bekenntnis in der für die damalige Zeit glücklichsten Weise das religiöse und sittliche Leben bestimmte. Es giebt nicht nur ceremonielle und statutarische Vorschriften, formuliert auch nicht nur nackte und leere Glaubenssätze. Man spürt ihm das Leben ab; es konnte vollständig nicht angeeignet werden weder durch bloße Einprägung seiner Hauptgrundsätze im Gedächtnis noch durch

bloßes rechtliches und gesetzmäßiges Verhalten. Glauben und Wandel sind zu enge in demselben zusammengeknüpft, und die treibende Kraft zum Handeln erwächst aus dem religiösen Verhältnis zu Jahwe. Mit Recht rühmt Dt. 4, 8: „Wo wäre auch irgend eine große Nation, die so vollkommene Satzungen und Rechte besäße, wie dieses ganze Gesetz!“

Dieses ideale Gesetz ist das erste officielle Bekenntnis; officiell ist es geworden in jener denkwürdigen Versammlung, da Josia mit dem ganzen Volke sich auf dasselbe verpflichtete und man sich einerseits von Jahwe erklären ließ, daß er der Gott Israels sein wolle und das Volk in seinen Wegen zu wandeln, seine Satzungen, Gebote und Rechte zu halten und seiner Stimme zu gehorchen habe, und da man andrerseits Jahwe die Erklärung abgab, sein Eigentumsvolk sein und alle seine Gebote halten zu wollen, damit Israel hoch über alle Völker zu Preis, Ruhm und Ehre erhoben werde und ein Jahwe geheiligtes Volk sei (vgl. Dt. 26, 16—19).

III.

Man sollte denken, jeder, dem es damals im Ernst um Jahwes Sache zu thun war, habe über dieses vorzügliche Bekenntnis ungetrübte Freude empfinden müssen, und die Folgen jener Beschlußfassung zu Jerusalem hätten nur heilvolle und segensreiche sein können. Jetzt war ja die Formel gefunden, eine glückliche Formel, welche alle religiös interessierten Kreise befriedigte und sowohl den Priestern, als auch den Propheten genehm war; die Macht war vorhanden, welche Hand anlegte, um das Bekenntnis nicht nur eine gelehrte und unwirksame Formel sein zu lassen, sondern ihm auch im ganzen Leben und unter allem Volke Geltung zu verschaffen. Sollte dies Bekenntnis nicht berufen sein, die Gleichgiltigkeit im Volke zu überwinden? Sollte es nicht die religiöse Anschauung läutern und das Leben des Volkes reinigen, somit eine wahrhafte Reformation im Volke zu Stande bringen? Jetzt war man ja nicht mehr im Zweifel, was wahrer Glaube an Jahwe war, und was diesen Namen nur mit Unrecht beanspruchen konnte. Ein sicherer Maßstab war gegeben, um genau zwischen denen zu scheiden,

die nach Jahwe fragten, und denen, die von ihm nichts wissen wollten.

Am besten erkennen wir wohl die Folgen dieser neuen That, zu der sich Priester und Propheten die Hände reichten, am sichersten können wir ein Urteil fällen über diese Vereinigung von Prophetismus und Priestertum, von Religion und Gesetz, von Theologie und Jurisprudenz, über diese Aufstellung eines verpflichtenden Compendiums von Dogmatik und Ethik, wenn wir den Propheten befragen, der als Zeitgenosse dieses wichtige Ereignis erlebte. Jeremia war wenige Jahre vorher (626 v. Chr.) von Jahwe zum Propheten berufen. Er war noch zu jung, als daß man ihm etwa zutrauen sollte, er sei der prophetische Vertrauensmann bei der Abfassung der deuteronomischen Thora gewesen, obwohl so manches in derselben recht jeremianisch klingt und so vieles auch in der dem Gesetze folgenden Mahnrede (Dt. Kap. 29 u. 30) an den Propheten erinnert; auch war er wohl noch zu wenig beachtet, als daß man ihn um den Rat über das neugefundene Gesetzbuch befragt hätte, oder vielleicht — und das würde am besten erklären, daß sein Name nirgends genannt ist — kannte man seine Sonderstellung, die ihn von den übrigen Propheten trennte. Aber er muß ohne Frage in Jerusalem bei jener Versammlung zugegen gewesen sein, in der die deuteronomische Thora zum beschworenen Reichsgesetz für König und Volk erhoben wurde.

Es waren die gleichen Ziele, welche Jeremia zu verfolgen hatte, und welche die neue Thora sich gestellt hatte, aus Israel ein in Wahrheit Jahwe angehöriges Volk zu machen, das ihm allein anhange und auf ihn von Herzen vertraue. Weg sollte gethan werden alles götzendienerische Wesen, alle Selbstgerechtigkeit sollte verschwinden. Gegen alle, auch gegen die Geringsten und Aermsten, sollten Recht und Gerechtigkeit in humaner Weise geübt und gehandhabt werden; unvergessen sollen fort und fort Jahwes Wohlthaten bleiben und in allen ein Herz sein, ihr Leben lang Gottes Gebote zu halten und seinen Willen zu thun. Wenn Jeremia vorher von dem Inhalt des Buches nichts vernommen hatte, gewiß mit ganzer Zustimmung hatte er zuhören können, und er durfte sagen, daß auch er sich so das Leben des Gott

allein heiligen Volkes denke. Es sollte ja mit dem Volke ein neues werden, das Neue fand er hier gut geschildert und dargestellt, es entsprach das hier entworfene Bild seinem innersten Wunsche, es war das Bekenntnis auch seines Herzens, das hier zur Verlesung kam.

Durfte er jetzt sehen, daß mit einem Male zu Stande kam, was er vergebens bisher versucht hatte? War von nun an seine Thätigkeit etwa überflüssig? Sicherlich, auch nicht einen Augenblick konnte er sich einbilden, als ob jetzt mit einem Schlage alles erreicht sei; aber seine Stellung wurde doch eine andere als früher. Er wollte dasselbe, was die deuteronomische Thora bezweckte; jetzt aber, wenn er dasselbe, wie früher, sagte, so waren seine Worte nicht mehr die gleichen, wie früher, ihr Sinn hatte eine Umbiegung erfahren, da jedermann jetzt das Bekenntnis vor Augen hatte, in dem man Gottes ganzen Willen beschlossen sah. Jeremia erschien jetzt nicht mehr ganz nur als Jahwes freier Prophet, sondern als der Fürsprecher des neuen Gesetzes, als der Diener des Königs und als der Gehilfe seiner Gesandten, welche kraft königlichen Befehles die Höhen abthaten. Als Prophet aber sollte er mehr als dies sein, hatte er eine höhere Aufgabe. So konnte die Frage nicht umgangen werden, ob nicht die vollendete Thatsache des als Gesetz angenommenen Deuteronomiums einen umgestaltenden Einfluß auf die Art und Weise der prophetischen Rede haben müsse. Jeremia hatte sich zuerst in die neue Sachlage zu finden, die ja zwar von den Propheten selber gewollt war, aber doch auch in einem Teile verwirren mußte. Es galt, so mußten die Propheten sich sagen, zunächst alles anzuwenden, um das Versprechen des Volkes in rechter Weise durchzuführen, besonders da natürlich von dem König und seinen Beamten das Hauptgewicht auf die Durchführung der äußeren Forderungen gelegt und dadurch das, was ein Prophet wollte, in den Hintergrund gedrängt wurde. Oder hatte Jeremia zu schweigen und jetzt die Dinge ihren neuen Weg gehen zu lassen, um zu sehen, was aus ihnen werde? Der Einsicht, daß dies nicht seine Aufgabe sein könne, kam Jahwes Wort entgegen, das alle Ungewißheit löste und zur Empfehlung des Gesetzes aufforderte. In dem Buche Jeremia ist uns nämlich ein im übrigen

isoliertes Stück aufbehalten (Kap. 11, 1—8), welches in zwei parallel laufenden Abschnitten folgendes enthält: „[Predige][1] die Worte dieses Bundes und rede sie zu den Leuten in Juda und zu den Bewohnern Jerusalems; sage ihnen: So hat Israels Gott Jahwe gesprochen: Verflucht ist der Mann, welcher die Worte dieses Bundes nicht hört, den ich euren Vätern bei ihrer Wegführung aus Aegyptenland, dem Eisenschmelzofen, mit den Worten auferlegte: Hört auf meine Stimme und führt meine Befehle aufs Genaueste aus, wie ich sie euch gebe! so werdet ihr mein Volk und ich werde euer Gott sein, so daß die euren Vätern eidlich gegebene Verheißung verwirklicht werden kann, ihnen ein Land, darin Milch und Honig fließt, zu geben, wie es jetzt steht. Und ich gab zur Antwort: Es soll geschehen, Jahwe!

Und Jahwe sprach zu mir: Predige alle diese Worte in den Städten Judas und in den Straßen Jerusalems, indem du sagst: Höret die Worte dieses Bundes und führt sie aus! Denn ich habe eure Väter, als ich sie aus Aegyptenland heraufführte, und von da an bis auf diesen Tag dringend und unablässig gemahnt: Hört auf meine Stimme! Sie aber hörten nicht und liehen meinen Mahnungen ihr Ohr nicht, sondern wandelten in der Härtigkeit ihres bösen Herzens, sodaß ich über sie alle Drohungen dieses Bundes eintreffen ließ, den ich ihnen zu halten befohlen hatte, den sie aber nicht hielten".

Der Auftrag, der in diesen Worten Jeremia in doppelter Form zu Teil wird, ist die Empfehlung des Bundes und seiner Vorschriften, und zwar soll sie geschehen unter dem Hinweis einerseits auf den Fluch, der diejenigen trifft, welche die Vorschriften nicht halten, und andrerseits auf die in Aussicht stehende Erfüllung des hohen eidlichen Versprechens von Seiten Jahwes für den Fall treuer Befolgung der Gebote. Der erste Punkt soll in prophetischer Weise noch eindringlicher gemacht werden durch die

---

[1] Wahrscheinlich ist der Anfang des Abschnittes nicht unversehrt aufbehalten; nur versuchsweise verbessere ich nach dem Anfange des zweiten parallelen Abschnittes den Anfang des ersten. Vers 1 scheint nicht ursprünglich hiezu zu gehören. Vergl. auch Cheyne a. a. O. S. 55.

Erinnerung an das Schicksal der ungehorsamen Väter, die trotz allen Warnungen nicht hörten. Auffallend ist, daß in der zweiten Gestalt des Auftrags (v. 6—8) eine Befolgung des Bundes gar nicht in Aussicht genommen ist; es könnte daher leicht die spätere Fassung sein. Beidemale aber (v. 4 u. 7) sind die Worte des Bundes in den Ausdruck zusammengefaßt: Hört auf meine Stimme!

Unter allen Umständen ist hiemit ausgedrückt, daß Jeremia ein Befürworter der deuteronomischen Thora sein sollte. Er hat dem mit derselben begonnenen Werke sich nicht zu entziehen, im Gegenteil durch seine Verkündigung in Jerusalem und in den Städten Judas alles anzuwenden, daß das Werk nicht im Sande verlaufe oder in Stagnation stille stehe. Aber damit sind wir nun nur einmal soweit, daß er es als Jahwes Befehl betrachtete, auch an Hand der neuen Thora für die Reformation im ganzen Lande zu wirken, für ein rechtes Verständnis und eine richtige Fassung des Bekenntnisses thätig zu sein. Er hat dabei hauptsächlich darauf hinzuweisen, daß die Continuität mit den früheren prophetischen Forderungen aufrecht erhalten werde, daß man ja nicht etwa über den einzelnen Reformen die Stimme Gottes überhöre, welche von Alters her die Propheten in eindringlicher Weise erhoben. Es ist nicht zu verkennen, nicht etwa eine Empfehlung der an sich guten priesterlichen Anordnungen sollte sein Hauptanliegen sein, — diese durchzuführen brauchte es einmal nur die staatliche Macht des Königs, wo man sich des in Jerusalem gegebenen Versprechens nicht mehr erinnern wollte —, vielmehr seine Sorge war es, die Gefahren vermeiden zu helfen, denen eine verständnislose Ausführung des Gesetzes entgegenführen mußte. Das ganze Werk konnte ja, so gut es gemeint war, falsche Bahnen beschreiten, wenn man das Prophetische außer Acht ließ, oder auch nur zurückstellte; und dann war es um seine wahrhaft heilsame Wirkung geschehen. Somit spricht, wenn man genauer zusieht, aus dieser Predigtreise Jeremias durchaus nicht die freudige Zustimmung zu dem betretenen Wege, sondern vielmehr eine gewisse Angst vor fehlerhaftem Ausgang der Unternehmung und vor einer Erfolglosigkeit, die auch die Wirksamkeit der Propheten noch mehr erschweren und ganz in Frage stellen könnte. Sympathie ist es, die Jeremia mit den

Absichten und Zielen empfindet; aber die Mittel erscheinen ihm nicht als die besten, ja als gefährlich. Zustimmung ist es zu den Forderungen, welche das Deuteronomium ausspricht, wenn sie so, wie sie gemeint sind, verstanden werden. Auch Jeremia sieht in ihnen Gottes Stimme; aber trotz aller Mühe, die in dem deuteronomischen Gesetze aufgewandt ist, muß er fürchten, daß das Volk nicht reif genug ist, in der rechten Weise seine Gebote zu fassen, muß er fürchten, daß es sie am Ende doch nur in der Weise der alten priesterlichen Thoroth, der alten Bestimmungen, aufnimmt, die von den Heiligtümern des Landes ihm vormals zugingen. Das Volk ist, so fürchtet er, noch lange nicht so lebendig angefaßt und so tief angeregt, daß es das Gesetz lebendig versteht und nicht an der Form haften bleibt. Er muß wünschen, daß der Sinn, Gott zu gehorchen, stetsfort bleibe, wie am Tage, da das Volk das Gesetz annahm; dazu aber bedurfte es einer Erneuerung und Änderung des Herzens, die schon die Grundlage und nicht erst die Folge der Reformation sein sollte. Dann erst konnte, wenn das Herz lebendig und fest war, eine Erfüllung des Willens Gottes erwartet werden. Die Pharisäer und Schriftgelehrten zur Zeit Jesu hatten in ihren Aufsätzen und Ordnungen ein ähnliches Bekenntnis, wenn auch darin jener prophetische Hauch gänzlich entschwunden und die religiöse Wärme der deuteronomischen Thora völlig erkaltet war. Jesus aber, der gegen jeden Verdacht, mit den Pharisäern und Schriftgelehrten gemeinsame Sache zu machen, gesichert ist, konnte doch sagen: Was sie euch sagen, das ihr halten sollt, das haltet und thut es (Matth. 23, 3)! Wie vielmehr konnte Jeremia das soviel höhere deuteronomische Gesetz empfehlen; aber auch so wollte er nicht in allen Teilen mit den andern Befürwortern desselben sich auf gleiche Linie stellen, sondern zur rechten Erfüllung und zum tiefen Verständnis des Gesetzes verhelfen. Denn er erkannte, wie jedes Bekenntnis ein lebendiges Erfassen, jede Formel eine Erkenntnis ihres geistigen Gehaltes fordert. Die äußerliche Aneignung führt niemals zum Ziel: das Einverständnis muß ein lebendiges sein, was das Bekenntnis ausdrückt, muß auch die bewußte Überzeugung des Bekenners, auch sein Glaube sein.

Man hat dieser Fassung von Jer. Kap. 11 entgegengehalten[1], daß damit diesem positiven Zeugnis Gewalt angethan werde; aber wenn irgend ein Rückschluß aus der späteren deutlichen Stellung Jeremias zu der josianischen Reform auf seine tiefe Einsicht und sein empfindsames Gemüt gestattet ist, so wird man zugeben müssen, daß unsere soeben gegebene Auffassung viel besser durch die spätere Haltung des Propheten empfohlen ist. Denn über die letztere kann schwerlich ein Streit obwalten; daher stellt sich die Frage nur so, was das Wahrscheinlichere sei, entweder daß man in Jeremia schon vor der Reformation Josias eine durchaus prophetische Einsicht, also eine gewisse Sympathie mit dem Unternehmen und dann ein eifriges Bemühen, es in die rechten Bahnen zu leiten und in denselben vor Gefahren zu bewahren, und schließlich ein offenkundiges Auftreten gegen dasselbe, weil die Gefahren unabwendbar waren und der Zustand des Volkes sich eher verschlimmerte, annehmen will, oder daß man dafür hält, der Prophet sei am Anfang ein begeisterter und rückhaltloser Beförderer des neuen Gesetzes gewesen und nachher im Schmerz über den unerwarteten Mißerfolg ein ebenso entschiedener Gegner der Reform geworden. Beides wäre psychologisch zu verstehen; denn es gibt in der That ja solche Personen, die, was sie im ersten Enthusiasmus vertraten, nachher um so energischer bekämpften. Aber an Jeremia merkt man nicht die Spur von einem solchen Bruche in seiner Entwicklung; nicht ein Wort inniger Freude über die Reformation oder irgend welcher Begeisterung für dieselbe, ja auch nur des Eintretens für dieselbe (abgesehen von Kap. 11) ist aus seinen Reden zu verzeichnen; nirgends findet sich ein Wort auch nur von einem vorübergehenden Erfolge oder ein Hinweis der Anerkennung dessen, was die Reformation Josias erstrebt und erreicht hatte. Man weicht diesem meiner Ansicht nach schwerwiegenden Argumente aus, wenn man sich darauf beruft, daß die Aufzeichnung der Reden Jeremias einer späteren Zeit angehöre, wo ungesucht die schließliche Ansicht der früheren sich substituiert habe. Es hätte sich jedenfalls doch das Gedächtnis an diesen entscheidenden Wechsel

[1] S. Westphal, A., in Revue théologique de Montauban 1889, Nr. 2. S. 170 und Budde, K., in Theol. Literaturzeitung 1890 Nr. 5 Sp. 114.

der Stimmung bewahrt, wenn ein solcher in Wirklichkeit stattgefunden hätte, und eine weitere Andeutung außer der auf alle Fälle unsicheren in Kap. 11 wäre in den früheren Reden gewiß nicht verwischt worden. Sehen wir uns aber die Reden aus Josias Zeit (Jer. Kap. 1—6) an, so finden wir im Gegenteil schon die Linien vorgezeichnet auch für seine spätere Entwicklung. Es ist darin hingewiesen auf das Reitervolk der Scythen, welches Gottes Strafe nahe genug brachte, aber noch einmal an Juda vorübergehen ließ, auf Dürre und Mißwachs, welche ein Fingerzeig von Gottes Zürnen seien. Jeremia fordert ein neues, wie die josianische Reform; aber er faßt es kurz in die Worte zusammen: Pflüget ein neues und beschneidet die Vorhaut eures Herzens, säet nicht unter die Dornen (4, 3. 4)! Dieses abgekürzte Gleichnis, das, wie so manches im Neuen Testament, hergenommen ist von dem Thun und Treiben des Säemanns, weist auf den Landmann hin, der, wenn er rechte Frucht von seinem Acker haben will, sich nicht begnügt, Samen auf seinen Acker voll Dornen und Disteln zu streuen, sondern zuvor sein Feld umackert und vom Unkraut reinigt, eine neue Anlage macht, damit er einen gereinigten und gesunden Boden habe. Die Anwendung dieses Gleichnisses macht der Prophet in seinem Worte: Beschneidet die Vorhaut eueres Herzens! Also gründliche von Herzen kommende Änderung thut euch not; ihr müßt nicht nur neuen guten Samen aufnehmen, nicht nur neue gute Gebräuche und Sitten annehmen. Es muß euer Sinn ein anderer werden, er muß für Gottes Wort empfänglich werden, und ihr müßt ein inneres Verständnis für seinen Willen bekommen, μετανοεῖτε!

Will dies Wort einfach die Reformation Josias empfehlen oder verlangt es mehr? Die von den leitenden Kreisen in Jerusalem geförderte Bewegung wollte in der That in letzter Linie ein ganz Neues und stellte ja selber die von Jeremia so betonte Forderung, „die Herzen zu beschneiden", auf (Dt. 10, 16), aber in gleiche Linie damit traten in dem Gesetze alle die andren an sich gewiß wichtigen und guten Bestimmungen. Jeremia konnte damit sich nicht begnügen, er verlangte mehr, als was die Reformation zu Stande brachte und zu Stande bringen konnte, wenn

man nicht alle dazu brachte, Gottes Willen wie er in der Tiefe zu fassen und nicht das Wichtigste durch die Beigabe von anderm auf eine niedrigere Stufe herabdrücken zu lassen. Die vollständige und durchgeführte Reinigung des Gottesdienstes von allem fremden Wesen war auch das, was er herbeiwünschte; aber mit gewaltsamer Entfernung des Ungehörigen war das Volk noch nicht zu treuem Gehorsam gegen Jahwe geführt. Die Aufstellung der rechten Satzungen und die Regelung des bürgerlichen und sittlichen Verhaltens geschah nach den Intentionen des Propheten: aber das genaueste Halten derselben war noch nicht die rechte Nachfolge und Furcht Jahwes; denn diese konnte erst zu Stande kommen, wenn das Herz an Jahwe hing. Das vielgestaltige Leben war ja weit mannigfaltiger als die Theorie des Gesetzbuches, und wenn es so kasuistisch wäre, wie die Aufstellungen und Weiterbildungen, welche die späteren Zeiten, selbst die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu in ihren Satzungen, sich hatten angelegen sein lassen. Dazu kam es nicht nur auf das Halten der Gebote an, nicht auf Opfer und einzelne gute Thaten, sondern auf die Gesinnung des Herzens gegen Jahwes Befehl, auf die rechte Beschaffenheit und Stimmung des Menschen, mit einem Worte: auf gute Menschen. Das erst konnte den Gehorsam in allen Fällen sicher stellen, auch in denen, welche das Gesetz nicht vorherzusehen vermochte. Denn war eben eine solche Anhänglichkeit an Jahwe und an das lebendige Wort der Propheten gegeben, dann mußte sich von selbst daraus der Gehorsam zur Erfüllung des Willens Gottes ergeben. Dieses Halten an Jahwe allein forderte der Prophet von Anfang an und später immer mehr, als er die Verwirklichung der gefürchteten Gefahren erlebte. Diesen Sinn hat sein Wort: Säet nicht unter die Dornen, pflüget ein neues, ändert euern Sinn! und er wollte in der That auch damit das rechte Verständnis des neuen Gesetzes befördern. Ja thut's, konnte er ihnen zurufen, thut's aber von Herzen! So spricht sich eben darin auf der einen Seite seine Freude und Sympathie aus, aber zugleich andrerseits auch Angst und ängstliches Bemühen darum, daß das Werk nicht fehlschlage, daß doch das H e r z des Volkes allezeit ein solches sei, Gott gehorsam zu sein und seine Gebote zu halten. Kommt das

neue Thun nicht von Herzen, so war alle Arbeit ein vergebliches Säen, ein Säen unter die Dornen, wo der beste Same nicht zur Frucht kommt.

Diese nachdrückliche Betonung der Notwendigkeit einer inneren Umänderung ergiebt sich auch aus manchen andern Worten Jeremias. So stellt er in Kap. 3 der falschen, heuchlerischen Umkehr, mit der das Volk zufrieden war, die rechte Buße, die Jahwe verlangt, gegenüber, wenn er von seinem Volke sagt (v. 4 u. 5): Es meinte, jetzt hätte es ja Gott seinen Vater genannt, darum müsse es besser werden; aber es war nur eine Umkehr mit dem Munde, nicht mit dem Herzen. Letztere hätte zu Thaten geführt, sowie zur Erkenntnis der eigenen Sünde und Schuld und damit des Elends, das eben diese Schuld über sie brachte (24. 25). Die Leute reden wohl von Jahwe und schwören bei ihm, aber von Jahwes Wesen haben sie keine Empfindung, sonst könnten sie nicht lügnerischer Weise schwören (5, 2). Sie erkennen Gottes Güte nicht an, sondern brechen die Ehe (5, 7). Was die Propheten und Priester zu Stande gebracht haben, ist doch nur eine leichtfertige Heilung, die den Bruch verdeckt, aber keine wahrhafte Heilung herbeiführt (6, 14). In allen diesen Worten steckt mehr, als bloß eine Anklage wegen Untreue gegen das beschworene Gesetz, es liegt darin doch bei aller Anerkennung desselben eine gewisse Kritik über den eingeschlagenen Weg, die in der Linie jener Worte der Propheten Hosea und Jesaja liegt, welche noch nichts von Josias Reform wußten, aber bereits über derartige Versuche das Urteil sprachen. Denn anders kann man schwerlich Hoseas Wort verstehen (8, 12): „Schrieb ich ihm tausende meiner Weisungen nieder, sie würden geachtet als Verordnungen eines, der ihnen nichts zu befehlen hat," und andres sagt auch nicht Jesaja (29, 13. 14): „Weil dies Volk nur mit seinem Mund mir naht und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber ferne von mir hält, so daß, wo sie mich fürchten, es nur angelerntes Menschengebot ist, darum werde ich ferner auf eine wunderbare Weise mit diesem Volke verfahren, die in Verwunderung und Erstaunen setzt, verloren wird die Weisheit seiner Weisen gehen und der Verstand seiner Verständigsten verborgen sein". Jeremia hat solche Worte verstanden.

Nur mit halbem Herzen, nur bedingungsweise war er für die Reform durch ein Gesetz, so sehr er die guten Absichten der Befürworter und Beförderer desselben anerkannte. Er wollte eine Beschneidung der Herzen und nicht nur des Fleisches, eine innere Umwandlung, und versuchte diese auch zu verwirklichen, als dann das Gesetz gegeben war. Von dieser sicheren Stelle (4, 3. 4) aus namentlich scheint es mir geratener, ein Verständnis von Kap. 11 zu gewinnen, als umgekehrt das unsichere Kap. 11 zum Ausgangspunkte zu nehmen, um so mehr, als später Jeremia ausdrücklich den mit der Reform eingeschlagenen Weg als nicht zum Ziele führend erklärt hat.

Gerade in unseren Tagen, so dünkt mich, ist die Stimmung Jeremias und seine Betonung des prophetischen Momentes in den neuen zur Besserung der Schäden des Volkes gemachten Veranstaltungen recht leicht verständlich. Mir tönt immer wieder aus dieser Geschichte am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus die Stimme entgegen: tua res agitur. Heute strebt man in ähnlicher Weise, wie dort in Juda vor $2^{1}/_{2}$ Jahrtausenden, eine Neubelebung und Läuterung des religiös-sittlichen Sinnes und Wesens unseres Volkes an, eine Zurückführung von der Gleichgiltigkeit und Ungerechtigkeit d. h. von der Verachtung der Sittengebote, und von der Gottes-Verachtung und Abgötterei, d. h. dem Laufen nach den Wassern Aegyptens und Assurs, nach den weltlichen Mitteln von Naturwissenschaft und eingebildetem Wissen, zu der Lebenskraft des Evangeliums. Wie dort in Jerusalem tagen zusammen Propheten und Priester, freiwillige und kirchliche Mächte, und auch der staatliche Arm leiht, wie dort in Josia, dem Unternehmen vielfach seine kräftige Unterstützung. Wer könnte an solchen Unternehmen und Bestrebungen, wie sie in den verschiedensten Kreisen und an den verschiedensten Orten sich kundgeben, nicht Freude haben! Und doch, ich kann mich der Angst nicht erwehren, es könnte kommen, wie es zu Josias Zeiten kam, es könnte eine ungenügende Heilung des Schadens erfolgen trotz allen neuen Verordnungen und Vorschriften, trotz allen neuen Organisationen und selbst noch so gelungenen neuen Bekenntnissen. Sie mögen alle noch so gut und trefflich sein in ihrer Absicht und Fassung; es bleibt am Ende doch ein

Säen unter die Dornen und ist keine Besserung von Grund aus. Man kann daher nur wünschen, daß diejenigen Stimmen durchdringen, welche auch hier suchen in den Bahnen Jeremias und eines höhern als Jeremia zu wandeln, jenes, der keine neuen Gesetze uns gab und keine genau formulierten Vorschriften hinterließ, wie es z. B. Mohammed gethan hat, diejenigen Stimmen, welche eine Neubelebung der Gemeinden durch die Kräfte des einfachen Evangeliums als das einzige Hilfsmittel betonen, das aber auch wirklich und für allezeit seine Sauerteigkraft bewähren und dem Ziele entgegenführen wird, und welche eine Ermutigung zur Verkündigung der Heilskräfte des Evangeliums anstreben, ein Erfülltwerden mit dem Geiste, der in alle Wahrheit leitet. Das wird insbesondere auch auf jedes neue Glaubensbekenntnis anzuwenden sein, das mit dem Anspruche auftritt, nun allen mit irgend welchem äußeren Zwange nahe gebracht werden zu dürfen. Es mag noch so fein und herrlich abgefaßt sein und noch so trefflich für unsere Zeit die Wahrheiten des Christentums aussprechen, es hat nur Wert, wo es lebendig erfaßt wird, wo man im Sinne Jeremias es verstehen kann, und wo man darob nicht den darin zum Ausdruck gekommenen lebensvollen Inhalt und die wirkungsvolle Kraft vergißt. Gewiß, den Glauben soll man haben und zu verbreiten bestrebt sein, den die Glaubensbekenntnisse mehr oder minder rein darstellen; aber nicht die Zustimmung zu ihnen, sondern die innere Übereinstimmung mit dem darin zum Ausdruck Gebrachten, diese geistige Einheit mit denselben, die Leben ist und Leben schaffen muß, soll uns mit ihnen verbinden; und das fordert eben oft ein tiefes Verständnis, um diesen Kern sich nicht durch schwierige Formulationen verbergen zu lassen. Man darf darum wohl, ohne Unrecht zu thun, den Ausspruch, daß die Dogmatik die Wissenschaft der Hypothesen sei, mutatis mutandis auf die Bekenntnisse anwenden. Vergißt man diesen transitorischen approximativen Charakter der Bekenntnisse, so erstarrt der Glaube und mit ihm gar leicht das christliche Leben, bald schleicht dann auch das Christentum hinter der Zeit einher, während es zur steten Führerin und Wegweiserin berufen ist. Dieser Gefahr wollte Jeremia durch Hervorhebung des Prophetischen vorbeugen und vor ihr auch zur

Zeit der Reformation Josias die alttestamentliche Religion bewahren.

IV.

Volle Klarheit über Jeremias Stellung zu der josianischen Reform geben uns spätere deutliche Worte des Propheten, von denen auch ein Licht auf jene bisher behandelten früheren Aussprüche fällt, und die uns nur bestätigen können, daß unsere im obigen gegebene Auffassung berechtigt ist. Als Josia im Kampf gegen den Pharao Necho bei Megiddo gefallen war (608 v. Chr.), strömte alles Volk in der Angst vor dem ägyptischen Sieger zu einem Fasttag in den Tempel zu Jerusalem zusammen, um durch Opfer und Gottesdienst die drohende Gefahr abzuwenden. Diesen Anlaß benützte der Prophet, um aller falschen Hoffnung des Volkes entgegenzutreten und auf die alleinige Hilfe hinzuweisen. Die damals gehaltene Rede (Kap. 7 vgl. Kap. 26) ist für uns um so wichtiger, als sie sich gegen eine andere Darstellung, ein andres Zeugnis des Glaubens an Jahwe wendet und nicht direkt gegen das geschriebene Bekenntnis. Jeremia redet gegen die Vertröstung auf den Tempel zu Jerusalem und die dort dargebrachten Opfer, die jetzt nach der Reform noch eine erhöhte Bedeutung gewonnen hatten. Aber niemand kann bei dieser Rede meinen, daß er den Tempel als solchen verwerfen wollte; das lag nicht von ferne in seinem Sinn. Ebenso fiel es ihm nicht ein, j e d e s Opfer als eine Ungerechtigkeit zu verwerfen. Jedoch von Tempel und Opfern sieht er einen derartigen Gebrauch gemacht, daß er sagen muß: „Das Vertrauen auf den Tempel ist Aberglauben. Brand- und Schlachtopfer helfen nichts. Jahwe will vielmehr, daß man ihm von Herzen diene, daß ihr auf seine Stimme hört und in seinen Wegen wandelt, daß ihr das Böse fern sein lasset von euch und Recht und Gerechtigkeit übt. Der Tempel wird, wenn ihr euch nicht zu Jahwe wendet, kein anderes Schicksal haben, als der zu Silo, der längst in Trümmern liegt (Kap. 7 bes. v. 3 ff. 12 ff. und 21 ff.)." Wer wollte aus diesen Worten eine Mißachtung Jeremias für den Tempel heraushören und nicht vielmehr es erkennen, daß gerade die Anerkennung seiner hohen Bedeutung den

Propheten dazu treibt, lieber das Heiligtum gänzlich dem Gebrauche des Volkes zu entziehen, als es in so schändlicher und unheilvoller Weise mißbrauchen, es am Ende zu einer Mörderhöhle werden zu lassen! Jeremia achtete den Tempel viel höher, als seine Zeitgenossen, er war ihm kein Amulett, kein Talisman, und die Opfer darin hatten keine magisch wirkende Kraft. Im Gottesdienste im Tempel sollte sich in Gebet und Opfer die Verehrung Jahwes, das wahrhafte innige Vertrauen zu ihm darstellen. Fehlte dieser der Form allein Wert verleihende Inhalt, so war der Tempel leicht ein Gegenstand des Aberglaubens und hatte zu fallen. Damit wollte Jeremia nicht sagen, daß er einen tempel- und opferlosen Gottesdienst als Ideal ansehe, aber daß er im Tempel eine Verehrung Gottes wünsche, die der Stimmung des an Jahwe sich haltenden Herzens Ausdruck verleihe und mit der gesamten Haltung des Lebens in Einklang stehen müsse. Wir begreifen, daß Jeremia mit dieser Rede des Volkes Zorn entflammte, die er in solch kritischer Zeit, wo die Leute noch an das letzte vermeintlich so feste Rettungsmittel sich anklammerten, gegen den Tempel hielt, und daß er vor Gericht gestellt wurde, kommt es doch heute noch vor, daß Männer, die in allem Ernste und wenn auch vielleicht nicht mit derselben principiellen Schärfe und prophetischen Kraft, doch mit ähnlichem Schmerze gegen schlimme Ordnungen und schwere Mißbräuche der Kirche reden oder schreiben, zur Verantwortung gezogen werden. Dort in Jerusalem ließ sich der Gerichtshof durch die Geschichte belehren, welche einen Propheten Micha kennt, der unbehelligt von dem Falle Jerusalems und seines Tempels hatte reden dürfen (Micha 3, 12), und sprach den verklagten Propheten frei.

Wir mußten diese Rede Jeremias gegen den Tempel und die Opfer heranziehen, weil sie uns die instruktivste Parallele dazu ist, wie der Prophet das geschriebene Gesetzbuch beurteilt. Behalten wir sie im Auge, so werden wir davor bewahrt, daß wir Jeremias Worte Kap. 8, 8 als bedeutungslos ansehen, oder dann sie dahin verstehen, als ob sie ihre Spitze auch gegen den Inhalt des Gesetzes selber und die gute Absicht der Verfasser und Beförderer des Werkes richteten. Jeremia redet in jenem Kapitel von dem

Zustand des Volkes. Wichtig sind namentlich V. 6 ff. „Der Prophet horcht hin, was sie im Volke reden, — sie reden Unwahrheit, keiner empfindet Reue über sein böses Thun, daß er spräche: Was habe ich gethan? Ein jeder folgt seinem verkehrten Laufe, wie ein Pferd, das in der Schlacht drauflosstürzt. Während ein Storch, der am Himmel fliegt, seine Zeit wohl kennt, und Turteltaube und Schwalbe die Zeit ihrer Heimkehr innehalten, kümmert sich sein Volk um den Willen Jahwes nicht. Wie könnt ihr doch sagen: Weise sind wir und Jahwes Thora ist bei uns! Ja freilich! Man sieht, wie zur Täuschung der Lügengriffel von Schreibern sich in Bewegung gesetzt hat. Sie werden zu Schanden werden, die Weisen, bestürzt und ergriffen, sie haben ja Jahwes Wort verachtet, und was für Weisheit könnten sie da besitzen! Darum soll Strafe und Gericht kommen über alle die Gewinnsüchtigen und über die Propheten und Priester, die alle Trug üben und den Bruch der Tochter meines Volkes auf leichtfertige Weise heilen, indem sie, obgleich kein Heil sich kundgiebt, immer von Heil und Heil sprechen." Man hat die Tragweite dieser Worte dadurch abschwächen wollen, daß man unter den hier erwähnten Schreibern im Gegensatz zu den Schreibern der Thora Jahwes, wie sie im Deuteronomium vorliegt, falsche lügnerische Schriftgelehrte verstehen wollte. Man verglich damit die häretischen Evangelien der alten christlichen Kirche und stellte in ähnlicher Weise die „orthodoxe" Schule, die im Deuteronomium sich Ausdruck verschafft habe, den ketzerischen Produkten dieser „Lügengriffel" entgegen, oder begnügte sich etwa auch mit der Annahme von betrügerischen Copien des Gesetzes, die in Umlauf gebracht seien[1]. Aber davon ist nicht die Rede, daß hier verschiedene Klassen von Schreibern, von Priestern und Propheten zu unterscheiden wären, auch nicht davon, daß eine doppelte Thora im Umlauf sich finde. Ebenso wenig werden den Schreibern selber böse Absichten zugeschrieben, sie heißen nicht betrügerische Schriftgelehrte, sondern das Instrument, das sie in guten Treuen und mit den besten Absichten handhabten, hat sich als ein trügerisches Mittel

[1] Cheyne a. a. O. S. 62. 80 und 157.

erwiesen und kann darum nach dem Zustand, den es schließlich im Volke zu Stande gebracht hat, ein Lügengriffel genannt werden. Es hat den Bruch doch nur auf leichtfertige Weise geheilt; die Aerzte, vom Propheten bis zum Priester, haben in Wahrheit keine Heilung gebracht. Somit sagt Jeremia, daß es offenkundig am Tage liege, daß die Niederschrift des Gesetzes, so gut sein Inhalt sei, verhängnisvoll geworden ist, daß sie die gewünschten Folgen verfehlt und darum getäuscht habe. Die nach Anleitung des trefflich niedergeschriebenen Gesetzes ausgeführte Reformation hat nicht dazu geführt, daß man den Willen Gottes, die Art und Weise Jahwes und seiner Verehrung erkannte und diese Erkenntnis bethätigte. Der so zur Erneuerung des Volkes eingeschlagene Weg hat sich nicht als sicher zum Ziele führend erwiesen; ein neuer schwerer Schaden ist daraus erwachsen, daß die Besitzer der geschriebenen Thora sich nun weise dünken und die lebendige Auffassung des Willens Jahwes erstarrt ist, also statt neuen Lebens vielmehr Verstocktheit und Versteifung erfolgt ist. Wir wiederholen nochmals, daß damit durchaus keine Verurteilung über den Inhalt der Thora selber gegeben ist, sondern über den falschen Gebrauch, den die leitenden Kreise, welche sie im Volke einzuführen hatten, und das Volk dann selber davon machten; die Thora selber ist nicht verurteilt, so wenig als der Tempel und die Opfer an sich von Jeremia als ein Unrecht und eine Gottlosigkeit bezeichnet sind. Ihr Inhalt, ihre Gedanken und die ihr zu Grunde liegenden Überzeugungen werden von Jeremia in keiner Weise beanstandet; aber die so Gutes verheißende Niederschrift hat die Erwartung getäuscht und die Thora dem Mißbrauch ausgesetzt, der thatsächlich erfolgt ist, und statt Besserung und Befreiung von den alten Sünden zu bringen, ist durch Hinzufügung der neuen Sünden der stolzen Selbstüberhebung und Selbstgerechtigkeit der Zustand des Volkes verschlimmert.

Dieses Urteil Jeremias über die Folgen des Gesetzes und seiner Annahme als Bekenntnis wird gerechtfertigt, wenn wir auf die Entwicklung der nächsten Jahre nach der Einführung des Gesetzes und namentlich nach Josias Tode, der mit starkem Arme die Reform durchgeführt hatte, einen raschen Blick werfen. Ein

großer Teil des Volkes hatte sich nur gezwungen dem Gesetze gefügt und nur auf die nächste Gelegenheit gewartet, um das lästige Joch von sich abzuschütteln. Und diese Gelegenheit kam nur zu bald und in einer Weise, daß sie ihnen in ihrem Widerwillen gegen Josias Gesetz Recht zu geben schien. Man hatte ja von der Reform sich eine glücklichere Zukunft versprochen, weil Jahwe dem nach seinen Geboten wandelnden Volke Glück und Segen bringe. Und nun hatte man nach der Meinung des Volkes in der That die Reformen ins Werk gesetzt — wie das Herz und der Sinn des Volkes dazu sich verhielten, darauf achtete und darnach fragte man nicht —, und da waren statt des Glückes die Niederlage zu Megiddo und der Tod Josias erfolgt. Rasch warf dieser Teil des Volkes, da der neue König Jojakim sein Gesinnungsgenosse war, die lästigen Neuerungen weg und fiel in das frühere Treiben, da sie Jahwes heiligem und sittlichem Wesen nichts nachfragten, zurück. Die falsche Meinung, die sie sich infolge der Reform gebildet hatten, machte sie für die Zukunft der Stimme Gottes gegenüber nur noch unempfänglicher. Die anderen Kreise im Volke, welche eifrig für Gesetz und Reform eingetreten waren und von Anfang an Jeremias Zurückhaltung nicht teilen konnten, bauten auf den Besitz der Thora, auf den gereinigten Kultus und die ordnungsgemäßen Opfer. Sie hielten fest am Bekenntnis, auch jetzt noch, als Josia gefallen war, und hofften, daß, wenn auch jetzt noch nicht, so doch sicher in naher Zukunft Jahwe ihnen helfen müsse, weil sie ja zu ihm sich bekannten. Aber dies Bekenntnis war kein lebendiges, sie achteten nicht auf die sittlichen Forderungen und die Stellung des Herzens zu Gott. Sie verstanden nicht die enge Verbindung, welche das Gesetz zwischen Glauben und Leben, zwischen Religion und Sittlichkeit hatte herstellen wollen. Sie versteiften sich auf den Besitz der Thora und ihre Befolgung da, wo es in augenfälliger Weise geschehen konnte ohne ernstliche sittliche Anstrengung. Ihr Glaube war nicht das rechte Vertrauen auf Jahwe, das ihre Herzen und ihren Wandel umgestalten konnte. Das führte zu jener um Jahwes eigentliche Forderung sich wenig kümmernden fanatischen Art, welche in kürzester Zukunft den Zusammenbruch des babylonischen Weltreiches

erwartete (vgl. Jer. Kap. 28: Der falsche Prophet Chananja von Gibeon, der auf zwei Jahre die Rettung voraussagte). Die Spitzen dieser Anschauung finden sich gleicherweise sowohl bei den unter den 597 mit Jojachin weggeführten Gefangenen auftretenden und durch anstößigen Wandel sich deutlich verratenden Propheten Achab ben Kolaja und Zedekia ben Maaseja und dem ebendaselbst zum Aufruhr wider Nebukadnezar mahnenden Schemaja von Nechelam (Jer. Kap. 29), welche die Gefangenschaft nicht begreifen konnten, wie andrerseits in der Meinung der noch nicht Weggeführten, als wären sie besser und wären die Gefangenen die schlechten Feigen, die niemand genießen mag, während sie selber vielmehr mit diesen zu vergleichen sind (Jer. Kap. 24). Was für eine Stimmung und Anschauung die Reform aber zeitigte, oder mindestens nicht einfach unmöglich machte, und wie genau man es mit Gottes Wesen und Willen nahm, zeigt jene instruktive Maßregel, welche die Großen in Jerusalem in der Not der Belagerung ergriffen, daß sie nämlich alle hebräischen Sclaven und Sclavinnen nach dem Gesetze und sogar noch mit Überbietung des Gesetzes freiließen, um Jahwe zu beschwichtigen, aber kurze Zeit nachher, als die Gefahr abgewandt schien, die Freigelassenen wieder in die alte Sclaverei zwangen (Kap. 34)[1].

Bei solchen Erfahrungen kann man Jeremias Urteil über den Erfolg, den die das Gesetz niederschreibenden Kreise erreichten, nicht zu hart nennen. Was sie verbinden wollten, Glauben und Leben, fiel doch wieder auseinander; die prophetischen Forderungen und die hohe prophetische Anschauung kamen zu kurz; es blieb alles in allem bei einer kultischen Reform. Aber auch zu hoch und zu fein kann man dieses Urteil Jeremias nicht finden. Es liegt ganz auf der Linie zu seinem erhabensten Worte, wo er von dem neuen Bunde redet, da Jahwe seine Thora in das Innere der Glieder seines Volkes legen und auf ihr Herz schreiben werde, so daß keiner mehr dem andern die Kenntnis Jahwes wird beizubringen haben, sondern alle vom Kleinsten bis zum Größten ihn kennen werden (Jer. 31, 31 ff.). Hier ist zum klaren zusammen-

[1] Vgl. meinen Jeremia von Anatot. Basel, 1889. S. 26 ff. 45 ff. 49 f.

fassenden Ausdruck gekommen, was vorher bald von dieser, bald von jener Seite vom Propheten beleuchtet war, hier findet es seinen Abschluß, zu dem seine früheren Aussagen die verschiedenen Stufen bilden. Jeremia forderte von Anfang eine Beschneidung des Herzens, eine rechte Stellung des Herzens zu Jahwe. Die bringt der Besitz des geschriebenen Gesetzes nicht sicher zu Stande; er führt vielmehr leicht zur Selbstüberhebung und zu einem Stillstand auf halbem Wege, wo man dem Heile ferner bleibt, als wenn man ihn nicht gegangen ist, weil man sich einbilden kann, das Heil zu besitzen, und darum zu jeder lebendigen Erfüllung von Gottes Willen unfähig wird und der Einsicht, einer andern Hilfe zu bedürfen, sich verschließt. Es erweisen sich alle eigenen Wege und Mittel zur Hülfe als falsch; eher kann ein Pardel seine Flecken und ein Mohr seine Farbe wandeln, als daß es dem an das Böse gewöhnten Volk von sich aus möglich ist, Gutes zu thun. Jahwe muß selber die Thora dem Menschen ins Herz geben, die Erkenntnis seines Willens muß durch die rechte Herzensstellung zu Jahwe erlangt werden. Wo dies fehlt, ist kein Ganzes zu finden, und auch das Halbe, das sich zeigen mag, ist nicht rechter Art: Der Glaube ist ein falscher und ungenügender und der Wandel ein lebloser, der Gottes Willen niemals entspricht.

Jeremias Urteil gilt nur über das josianische Unternehmen, mit einem Bekenntnis, das für alle bindend gemacht wurde, eine Erneuerung im Volke zu Stande zu bringen. Aber niemand kann verkennen, wie sein Urteil auch jede statutarische Feststellung dessen, was Glauben ist, mitbetrifft. Die Niederschrift an sich ist kein Fehler, aber sie birgt in sich eine Gefahr bei unrichtiger Beurteilung ihres Wertes und bei unlebendiger Auffassung. Auch jetzt noch ist bei einem Bekenntnis diese Gefahr nicht so außer Gesichtskreis; die bloße Zustimmung zu demselben führt noch heute zur Täuschung. Auch dem bestformulierten Bekenntnis gegenüber ist mehr erforderlich, wenn es nicht das religiöse Leben erstarren lassen und unterbinden soll. Wer nur äußerlich an ihm haftet, bleibt in seinem inneren Leben zurück, er rettet vielleicht den

Schein der Bekenntnistreue, ist aber darum noch lange nicht ein rechter Bekenner des Glaubens, den das Bekenntnis ausdrückt. Hier gilt es: der Buchstaben tötet, wenn das Bekenntnis nur ein angelerntes Menschengebot ist, aber der Geist macht lebendig. Es ist ein Säen des guten Samens unter die Dornen, aber keine fruchtbringende, erfolgreiche That wächst daraus hervor.

Jeremia hatte andres im Auge, ihm schwebte ein andres Ziel vor. Das Gesetz sollte lebendige Bewegung bringen, die niemals und nirgends erstarre; das Bekenntnis sollte helfen, daß man den Glauben an Jahwe verstehe. Dazu hatte er seine Mission in den Städten Judas ausgeführt. Aber alle Mittel schlugen fehl, eine Bekehrung von Herzen, ein stetiges Hören auf Gottes Stimme zu schaffen. Das Gesetz und Bekenntnis hatte nicht den erhofften Erfolg, seine eigenen Bemühungen darum wurden nicht verstanden. Gibt es denn da kein Heil? Mußte er nicht sich doch für die Zeit mit dem begnügen, was ein solches normatives Gesetz leisten kann, daß es die gröbsten Auswüchse beschneidet, und dann jeweilen der folgenden Zeit eine immer tiefere Begrenzung und Einengung des Lebens überlassen? Sollen nicht so in einem fort immer Reduktion und Beschneidung erfolgen, so daß endlich aus dem ungeformten Granitblock eine vollendete Statue entsteht? Jeremia kann diesen Weg nicht betreten, er kann keinen Bund schließen und nicht gemeinsame Sache machen mit den Opportunisten und Kasuisten, die immer genauer und enger in immer unentschlüpfbareren Formeln das Bekenntnis feststellen wollen. Er hat Angst vor solch einer Statue, so herrlich sie sein mag, und so fein sie auch ausgemeißelt ist; denn sie ist starr und besitzt kein Leben, keine Kraft noch Wirkung geht von ihr aus. Es hat solches Thun in der That, auch wenn sie in anderem Stoffe arbeitet, eine ganz verzweifelte Ähnlichkeit mit jenem Kunstwerk der Schriftgelehrten und Rabbinen, dem Jesus keine Sympathie entgegenbringen konnte. Aber gehört denn Jeremia nicht zu den unpraktischen Leuten, die das Leben nicht kennen und mit den wirklichen Faktoren nicht rechnen? Ich zweifle nicht, man würde ihn heute noch vielfach einen Schwärmer und Idealisten nennen und ihm entgegen auf die praktischen Erfolge der andern hinweisen, die mit der Zeit und den Menschen zu rechnen wissen.

Aber auch dieser Vorhalt könnte ihn in seiner Überzeugung nicht wankend machen; denn Jeremia gehört nicht zu den Erfolgtheologen, welche durch den augenblicklichen Erfolg das Urteil über allerlei Machenschaften sich verwirren lassen, er behält auch ob der Zahl der Proselyten, auf die man ihn verweist, seine Augen offen, daß er die Art und Weise derselben beachtet und frägt, ob es nicht ärger mit ihnen stehe als vorher. Ich denke darum auch, er könnte ruhig mit allem Rechte behaupten, daß er vielleicht das Leben und des Menschen Herz besser kenne, als alle jene Schriftgelehrten und Kasuisten. Er könnte darauf hinweisen, was seine Erfahrung war, und was ein andrer nach ihm sagte: Jünglinge werden matt und müde, und junge Männer straucheln; die auf Jahwe harren, gewinnen aber frische Kraft, sie kriegen neue Flügel wie Adler, sie laufen, ohne zu ermüden, und schreiten voran, ohne matt zu werden. Ihm erschien es nicht als das Wichtigste, um dem Kranken und Müden zu helfen, daß man ihm Anleitung gebe, wie er wandeln solle, und aufs genaueste die Bewegung der Füße beschreibe, sondern daß ihm die Kraft nahe gebracht und zu Teil werde, welche ihn aufzustehen und zu wandeln befähigt. Er sah das Unvermögen der Menschen ein, sich selber zu helfen; wo andre noch immer die ungenügenden Hilfsmittel verwenden, da schaut er schon aus und weist hin nach dem rechten Weg. Er weiß, daß von innen die Erneuerung kommen und das Herz beschnitten werden muß, daß es nicht eine Heilung sein muß, die die Krankheit mit äußerlichen Weisungen obenhin zu bessern scheint und den Herzkranken mit allerlei Pflästerchen behandelt, sondern die den Herzen neue Kraft bringt, um nach innerem Triebe dem göttlichen Willen gemäß zu wandeln. Daß die Menschen sich selber nicht heilen können, schließt das Heil nicht aus, wenn sie nur einmal die falschen Ärzte und Heilmittel aufgeben wollten. Denn Gott verläßt sein Volk nicht; eher hören die Naturgesetze auf, als daß er sein Heil durchzuführen unterließe. Ein neuer Bund wird geschlossen, nicht wie Moses, nicht wie Josias Bund, nicht neue Gebote und Gesetze werden gebracht, sondern eine Umwandlung der Herzen von Gott. Die Erkenntnis Gottes in den Herzen ist Gottes Werk und Gottes Geschenk, und das

Thun und Wirken ist die Frucht dieser Erkenntnis und somit auch Gottes Gabe.

Man kann darum auch kein großes System von Jeremias theologischen Gedanken aufbauen; er hätte auch deshalb keine Angst, er fußt im Mittelpunkt. Und wer das Entscheidende, das Lebendige, die Lebenskraft festhält, und dort seinen festen Punkt hat, besitzt mehr als der, welcher die prächtigste Peripherie umfaßt und die äußersten Spitzen in treffliche Formeln zum Lernen gebracht hat, aber dabei ihr Leben vergißt. Wie der Riese Antäus, um seine Stärke zu erneuen, zur Mutter Erde, muß ein jeder zu der Lebenskraft zurückkehren, die Gott uns giebt, und immer wieder von ihr sich durchströmen lassen, und auch hier heißt es: die Hälfte ist mehr als das Ganze, ein Senfkörnlein von wahrhaftigem Leben mehr als die bis ins feinste ausgeführte tote Statue, ein Fünklein göttlicher Kraft weit mehr als das prächtigste zu Papier gebrachte System.

Christenthum und Buddhismus in ihrem gegenseitigen Verhältniß.

Von

Lic. **Rudolf Handmann,**

Pfarrer in Basel.

Zu der Zeit, da im Volke Israel das Christenthum geboren wurde und dazu bestimmt war, unter dem Einfluß der abendländischen Cultur zur Weltreligion erhoben zu werden, hatte im fernen Indien eine andere Religion schon längst die Grenzen ihres ursprünglichen Landes überschritten und sich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte in gewissem Sinn als Weltreligion bewährt. Es ist dies der Buddhismus, welcher mit derselben Kraft und Beharrlichkeit die Völker des Ostens eroberte, wie das Christenthum sich nach Westen ausbreitete. Beide Religionen führten ihren Ursprung auf gewisse Persönlichkeiten zurück, welche kraft ihrer religiösen Genialität die Räthsel des Lebens gelöst und auf die tiefsten Fragen des menschlichen Herzens eine befriedigende, glaubwürdige Antwort gefunden hatten; beide hatten im Laufe der Zeiten ihre Entwicklung, ihre Geschichte, bei welcher trotz mancherlei Entstellungen und Spaltungen der Grundgedanke sich doch immer lebendig erhalten und sich immer wieder aufs Neue in den Vordergrund gestellt hat, so daß auch noch heute beide den vollkommenen Anspruch erheben, die tiefsten Bedürfnisse des Menschenherzens zu befriedigen und der leidenden Menschheit die Erlösung zu bringen. Eine Vergleichung dieser beiden Religionen, welche durch mancherlei Berührungspunkte sowohl in der Geschichte als in der Lehre, ganz besonders aber durch den beiden Religionen zu Grunde liegenden Zweckgedanken nahe gelegt wird, wird sie uns in ihrem

gegenseitigen Werth erkennen lassen und uns zeigen, welche von ihnen ihrem sittlichen Gehalte nach nothwendig als die höhere gelten muß.

Eine solche Vergleichung wird aber auch durch die Thatsache nahe gelegt, daß der Buddhismus in der neueren Zeit in besonderer Weise in den Vordergrund getreten ist und in gewissen Kreisen sich einer immer größeren Beachtung, man kann sogar sagen Beliebtheit zu erfreuen hat, und zwar ist das Interesse, welches ihm in letzter Zeit in Europa entgegengebracht wird, keineswegs bloß, wie man glauben möchte, ein rein wissenschaftliches, sondern ein tieferes, in gewissen z. Th. antichristlichen Zeitströmungen begründetes, so daß in der That manche, welche aus geistigem Hochmuth oder aus sittlicher Erschlaffung dem einfachen, gesunden Christenthum keinen Geschmack mehr abgewinnen können, in den Gedanken des Buddhismus ihre religiösen Bedürfnisse zu stillen suchen und sich damit über die einfachen Christen erhaben glauben. Dabei ist freilich nicht an den Buddhismus zu denken, welcher ähnlich wie der mittelalterliche Katholicismus in allerlei Aberglauben und Götzendienst versunken ist und den geistigen Gehalt der Lehre in allerlei heiligen Gebräuchen und Regeln veräußerlicht hat, sondern an den ursprünglichen Buddhismus, welcher wesentlich als eine Religion des Geistes seinem Prinzipe nach nur für einen kleinen Theil von Menschen, d. h. für die geistig weiter Vorangeschrittenen ganz verständlich war. Dieser Buddhismus, welcher auf mancherlei tiefsinnigen Speculationen beruht und seinen Anhängern eine bis ins Kleinste ausgearbeitete Weltanschauung ermöglicht, hat sich unter dem Deckmantel der Philosophie in das europäische Denken eingeschlichen und auf diesem Wege mancherorts als ein narkotisches Betäubungsmittel Verstand und Gemüth der Menschen für das einfache, lautere Christenthum abgestumpft, nicht zum Mindesten auch durch den größten und erfolgreichsten Philosophen der Neuzeit, durch Schopenhauer, welcher, wie Gottfried Keller sagt, als ein Zaubervogel im einsamen Busch manchem den Gott aus der Brust hinweggesungen hat. Der philosophische Pessimismus der neueren Zeit ist nichts Anderes als eine moderne Wiederholung jener schwächlichen, ungesunden Weltanschauung des indischen Geistes, wie

sie ein charakteristisches Merkmal des Buddhismus geworden ist, und geht Hand in Hand mit der Auflösung des Glaubens an einen lebendigen, persönlichen Gott. Pessimismus und Pantheismus sind darum auch heute für Viele, welche durch eine rationalistische Kritik dem Christenthum glauben enthoben zu sein und doch zu feinfühlig organisirt sind, als daß sie den Egoismus zum allein wahren Lebensprinzip zu erheben vermöchten, die beiden Grundlagen, auf welchen sie eine Weltanschauung aufbauen, die ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen soll. Dazu kommt noch, daß der moderne Geist sich vielfach wie aus Uebersättigung und aus Ueberdruß mit Vorliebe von der europäischen Cultur ab und fremden Culturen zuwendet und sich in Kunst und Religion bei fremden Völkern zu entleihen sucht, was ihm selbst an unmittelbarer Empfindung abhanden gekommen ist. Was Wunder, wenn die Buddhisten, durch solche Erscheinungen angeregt, nach jahrhundertelangem Schweigen wieder anfangen, ihre Lehre auch nach Europa hinüberzupflanzen, wenn sie durch Einrichten buddhistischer Gottesdienste, oder durch Halten von Vorträgen und Herausgabe von Katechismen anfangen, unter den Christen offen für ihre Religion Propaganda zu machen. Hat sich doch einer ihrer neuen Apostel zu der Hoffnung versteigen können, „daß nun in Europa die Zeit wieder reif geworden sei, wo die westlichen Abkömmlinge der Arier die reine unverfälschte Lehre des Buddha hören und erkennen können. Diese reine Lehre werde in Europa die Religion der Zukunft sein und eine Umwälzung der Geistesrichtung und Anschauung der europäischen Völker herbeiführen, wie sie seit der Einführung des Christenthums nicht dagewesen ist“.[1] Derselbe hat ferner auf Grund dessen, was dem Christenthum oft bis zum Wortlaute mit dem Buddhismus gemeinsam ist und mit Berufung auf das höhere Alter des letzteren, die Behauptung gewagt: „Die Grundlehren des Christenthums sowie das ganze Auftreten des Stifters sind offenbar buddhistischen Ursprungs und der liebevolle Nazarener, dem auch jeder Buddhist seine Verehrung zollen wird, war ein Arahat, der das Nirwana erreicht hatte.“[2]

---

[1] Buddhistischer Katechismus. 2. Aufl. Braunschweig 1888. S. 36.
[2] A. a. O.

Die Parallelen zwischen Buddhismus und Christenthum sind freilich nicht nur in einzelnen Punkten der Lehre, sondern auch in der Geschichte und der Entwicklung derselben so auffallend, daß es im Grunde nicht zu verwundern ist, wenn gewisse Richtungen der modernen Wissenschaft, welche überall Zusammenhänge aufdecken und Alles aus äußerlichen Einflüssen erklären wollen, auch dazu gekommen sind, das Christenthum aus dem Buddhismus abzuleiten. Noch bevor ein buddhistischer Bettelmönch sich mit solchen Behauptungen hervorwagte, haben christliche Gelehrte schon einen ähnlichen Zusammenhang darthun wollen, so Seydel[1], welcher unsern Evangelien eine jener legendenhaften Lebensbeschreibungen des Buddha als Vorlage meinte an die Seite setzen zu müssen, oder Happel[2], welcher im Johannesevangelium eine Umdeutung christlicher Ideen durch buddhistische Gedankenreihen meinte nachweisen zu können. Sie haben freilich mit ihren scharfsinnigen, aber allzu gekünstelten Hypothesen wenig oder keine Anhänger gefunden, haben aber doch den Schein geweckt, als besäße das Christenthum dem Buddhismus gegenüber so wenig originale Lebenskraft, daß es bei dem letzteren auf Entleihen ausgehen müßte. So konnte schließlich auch die seltsame Hypothese aufgestellt werden, daß diese beiden Religionen, wenn sie, die eine sich nach Westen, die andere sich nach Osten ausbreitend, auf ihrer Reise um die Welt auf neutralem Boden an der Ostküste Amerikas zusammentreffen würden, sich dort verschmelzen und aus dieser Verschmelzung sich eine neue Weltreligion, die Religion der Zukunft erheben werde. Eine so unklare Vermischung dieser beiden Religionen, wie sie sich in dieser Hypothese ausspricht und heute bei vielen der sogenannten Gebildeten an der Tagesordnung ist, vergißt eben neben dem Vielen, was sie miteinander gemein haben, den tiefgreifenden Unterschied, welcher die beiden auseinanderhält, daß das Christenthum so hoch über dem Buddhismus steht, wie rechte, zielbewußte Sittlichkeit über der blinden Natur. Von da aus, d. h. ihrem inneren

---

[1] Rudolf Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre. Leipzig 1882.

[2] Jahrbücher f. protest. Theol. von Hase, Lipsius rc. 1883, 3. Heft.

Werthe nach möchte ich darum im Folgenden die beiden mit einander vergleichen und sie in ihren Grundgedanken einander gegenüberstellen, indem ich mich dabei auf das Wichtigste beschränke und für das Weitere auf die verschiedenen Handbücher über den Buddhismus verweise, unter welchen ich besonders Oldenberg gegenüber zu Dank verpflichtet bin.[1]

I.

Was den Buddhismus, äußerlich betrachtet, zur Höhe des Christenthums heraufhebt und darum vor allem zu einem Vergleiche herausfordert, ist die Identität des Grundgedankens, welcher bei beiden Religionen im Mittelpunkte steht, des Gedankens der Erlösung. Der Buddhismus will gleich wie das Christenthum die Menschen erlösen. Alles ist von diesem Gedanken beherrscht, Alles durch ihn bestimmt, in dem Begriff der Erlösung ist auch für den Buddhisten das höchste, erstrebenswertheste Gut enthalten, zu dessen Besitz ihm seine Religion verhelfen soll. „Wie das große Meer, so heißt es, nur von einem Geschmacke durchdrungen ist, von dem des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung". Auch wenn wir vorläufig diesen Begriff ganz allgemein fassen, so zeigt sich schon darin, wie hoch der Buddhismus über all jenen Religionen steht, welche wir sonst unter dem Namen heidnische zusammenfassen, weil sich in dem Bedürfniß nach Erlösung eine Selbsterkenntniß des Menschen, verbunden mit einer Betrachtungsweise des irdischen Lebens kund thut, welche nur im Christenthum etwas Aehnliches aufzuweisen hat und sich darum auch mit der christlichen Betrachtungsweise in manchen Punkten enge berühren muß. Der Gedanke der Erlösung ist der höchste Zweck, welchen eine Religion haben, das höchste Ziel, welches sie in Aussicht stellen kann. Damit die Menschen denselben erfassen resp. das Bedürfniß nach einer Erlösung empfinden, muß der naive frohe Kindersinn des Naturmenschen, welcher den äußeren Schein der Dinge für das einzig Wirkliche hält und

[1]) Die Litteratur über den Buddhismus findet sich zusammengestellt bei Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte, I, S. 390.

darum in ihm sein Genüge findet, abgestreift und mit einer tieferen Erkenntniß in den Zusammenhang der Dinge und mit einer anderen Werthschätzung derselben vertauscht werden. Die äußere Nöthigung zu einer solchen Vertiefung der Lebensanschauung geben wohl in erster Linie die sich bald von selbst aufdrängenden Gedanken des Todes und der Vergänglichkeit, in noch höherem Grade aber das mit der wachsenden Selbsterkenntniß Hand in Hand gehende Bewußtsein der Sünde und das daraus sich von selbst ergebende Schuldgefühl, welches, in Verbindung mit eben jenen anderen Gedanken von der Unbeständigkeit alles Irdischen, im Menschen allmählich das Erlösungsbedürfniß entwickelt.

Die Vorgeschichte des Christenthums zeigt uns deutlich, daß der Gedanke der Erlösung seine Geschichte, seine Entwicklung hat, und wir können diese Entwicklung im alten Testamente verfolgen. Das alte Testament bildet darum die nothwendige Vorstufe des Christenthums, ohne welche wir uns das letztere als geschichtliche Größe nicht denken könnten. So ist auch der Buddhismus nicht unvermittelt in die Welt gekommen, sondern hat in den verschiedenen Entwicklungsphasen der indischen Religionen seine naturgemäße Vorgeschichte. Und da ist es nun überaus interessant zu sehen, wie gewissermaßen aus ganz verschiedenartigen Voraussetzungen hier und dort das religiöse Bedürfniß doch bei demselben Begriff anlangen und ihn als Grundgedanken einer neuen Religion zu Grunde legen konnte. Der christliche Begriff der Erlösung hat freilich seine bestimmte Gestalt, seinen spezifischen Inhalt erst durch Christum erhalten, welcher kraft seiner innigen Gemeinschaft mit Gott das Verhältniß des einzelnen Menschen zu Gott von einer besonderen Seite beleuchtete, d. h. uns geoffenbaret hat. Aber das Erscheinen Christi, das Verständniß dessen, was er Neues gebracht hat, ist bedingt und bestimmt durch die religiöse Entwicklung, welche sich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte in der wunderbaren Geschichte des Volkes Israel, des von Gott zu eben diesem Zwecke besonders auserwählten Gottesvolkes vollzogen hat. Wir können diese Entwicklung kurz dahin zusammenfassen, daß sie erstens darauf ausging, den ursprünglichen Nationalismus zu durchbrechen und zum Universalismus zu erheben, den Gott Israels

auch als den Gott der anderen Völker, ja der ganzen Welt anzuerkennen, — und dann den Schwerpunkt des religiösen Lebens immer mehr von Außen nach Innen zu verlegen und demgemäß nicht bloß das ganze Volk, sondern jeden Einzelnen als in einem besonderen Verhältniß zu Gott stehend zu betrachten. Dadurch wurde der in Zeiten äußerer Noth und schwerer Drangsal lebendig gewordene Gedanke einer nationalen Erlösung verinnerlicht, vertieft zum Gedanken einer individuellen Erlösung. Hier ist also das Erlösungsbedürfniß auf dem Boden einer spezifisch geschichtlichen Religion emporgewachsen, indem der Gott, welcher die Geschicke seines Volkes mit besonders deutlicher Hand leitete, immer mehr als ein Gott der Heiligkeit und Gerechtigkeit erkannt und sein Wohlgefallen resp. seine Hilfe und sein Beistand darum auch immer mehr von der Erfüllung sittlicher Pflichten abhängig gemacht wurde. Als die Hauptträger und Förderer dieser Entwicklung stehen die mächtigen Gestalten der Propheten im Vordergrund, welche durch eine reinere Gotteserkenntniß und durch besonderes Hervorheben und Betonen der sittlichen Güter und der sittlichen Forderungen die mehr auf das Aeußere gerichtete Volksreligion vertieft und vergeistigt haben.

Anders aber nun im Buddhismus, wo eine Art mystischer Naturreligion, deren Kennzeichen ein phantastischer Polytheismus war, die Grundlage oder den Ausgangspunkt bildete. Diese polytheistische Grundlage war im Laufe der Zeit mit allerlei philosophischen Spekulationen überbaut worden, wie denn überhaupt die Lebenskraft des indischen Volkes sich immer mehr in einer Vorliebe für allerlei tiefsinnige Spekulationen als in einer wirklich lebendigen Geschichte zum Ausdruck brachte. Der Polytheismus wurde zu leeren Abstractionen verflüchtigt und an Stelle der vielen Götter wurde eine unpersönliche, unvergängliche Weltursache gesetzt, das Brahma, aus welchem Alles hervorgeht, zu welchem Alles zurückkehrt, durch welches Alles ins Dasein gerufen ist. Das Denken brauchte von da nur noch einen Schritt weiter zu gehen und in diesem Brahma, in dieser welterhaltenden Lebenskraft, den Urquell des Geistes zu erkennen, so war damit ein Gott über alle Götter gegeben, freilich unerkennbar, weil unpersönlich, aber als Geist

überall vorhanden, selbst im eigenen Ich, von der sinnlichen Welt zwar so getrennt wie die Abstraction von der Wirklichkeit, aber als letzter Grund und Ursache derselben doch das einzig Wirkliche, das einzig Bestehende, das einzig sich Gleichbleibende d. h. Unvergängliche. Dieser ewigen Ruhe des Allgeistes gegenüber mußte das irdische Leben mit seinem ewigen Wechsel, mit seinen Leiden und Schmerzen als die größte Armseligkeit empfunden werden; dem irdischen Leben zu entfliehen und zu jenem Ewigen, als dessen Theil man sich fühlte, zurückzukehren, erschien als das köstlichste Ziel, schien ungetrübte Seligkeit in Aussicht zu stellen. So entwickelte sich auf Grund philosophischer Spekulation für diejenigen, welche mit diesen Gedanken Ernst machten, das Bedürfniß nach Erlösung, indem das irdische Leben mit seinen Schattenseiten immer mehr als etwas Armseliges, Werthloses, als ein Leiden erschien, bis sich diese Lebensanschauung schließlich in einem krankhaften Pessimismus vollendete. Eine Steigerung erhält dieser Pessimismus noch durch die phantastische Lehre von der Seelenwanderung, sofern sich dieses armselige Dasein durch unzählige Wiedergeburten in's Endlose fortsetzen kann, so daß dadurch auch das Erlösungsbedürfniß eine neue Steigerung erfährt. Die Entwicklung dieser Gedankenreihen liegt für uns mehr oder weniger im Dunkeln, wie überhaupt unsere Kenntniß des vorbuddhistischen Indien eine sehr lückenhafte ist. Nur soviel ist deutlich zu erkennen, daß wie im alten Bunde die Propheten durch ihre sittliche Größe und durch ihr gewaltiges Hervorheben der sittlichen Momente ihrer Religion dieselbe von Stufe zu Stufe emporgehoben haben, in Indien die Priesterkaste, die Brahmanen, welche eine immer mächtiger werdende Stellung einnahmen, die geistigen Führer gewesen sind und mit ihren Spekulationen die ursprüngliche Naturreligion der Veden zu einem philosophischen Pantheismus erhoben haben.

Aus diesen beiden Entwicklungsreihen ergibt sich nun aber von selbst, daß, wenn sie auch beide bei demselben Begriff als End- und Zielpunkt ihrer Religion anlangen, beim Begriff der Erlösung, derselbe doch den verschiedenen Voraussetzungen gemäß einen verschiedenen Inhalt haben und sich auch auf verschiedene Weise

realisiren muß. War das Erlösungsbedürfniß im Judenvolke trotz der Wirksamkeit der Propheten der Hauptsache nach noch ein äußeres geblieben, wie es denn auch vor allem in den grobsinnlichen Messiashoffnungen zum Ausdruck kam, so ist es nun eben Christus gewesen, welcher dasselbe vertieft und ihm, wenn ich so sagen darf, seinen transcendenten Inhalt gegeben hat. Das charakteristische Merkmal aber des jüdischen Erlösungsbedürfnisses war gemäß ihrem Gottesglauben eben jenes Warten, jenes sehnsüchtige Ausschauen, jene unzerstörbare Hoffnung, daß Gott selbst durch eine besondere Gottesthat die Erlösung herbeiführen sollte. Und dies ist nun eben durch Christum in einer tieferen und umfassenderen Weise, als sie es erwartet hatten, geschehen, sofern er nicht dem Volke als Ganzem, sondern jedem Einzelnen, und wieder nicht allein dem einzelnen Israeliten, sondern jedem Menschen überhaupt die Erlösung als eine That Gottes hat bringen wollen.

Und was ist das nun für eine Erlösung? — Christus hat, ähnlich wie die Propheten, die Blicke der Menschen bald in ihr eigen Herz und bald wieder hinüber auf Gott gerichtet und ihnen gezeigt, daß die Uebertretung seines geoffenbarten Willens Sünde sei, daß sie so unrein, so sündig, wie sie seien, mit jenem Gott nicht nur keine Gemeinschaft haben könnten, vielmehr seine Strafe fürchten und dem ewigen Verderben anheimfallen müßten, wenn sie es nicht vermöchten, sich von der Sünde oder von der Welt, sofern diese zur Sünde verleite, frei zu machen. Mit solcher Predigt war den Menschen freilich noch nicht viel geholfen, und er selbst wußte es am allerbesten, daß die Menschen, auch wenn sie es möchten, sich doch mit eigener Kraft nicht von der Sünde loslösen könnten. Aber er wollte damit nur eines erreichen, daß sie sich selbst in ihrem Unvermögen, in ihrer Sünde erkennen, daß angesichts des gerechten, heiligen Gottes das Erlösungsbedürfniß in ihnen vertieft und gesteigert werde, daß sie schmerzlich bereuend, demüthig bittend auf Gott schauen und von ihm die Erlösung erwarten sollten. Dann würden sie durch ihn, welcher eben dazu von Gott gesandt sei und sich durch Wort und That als solchen bewähre, der Erlösung wirklich theilhaft und gewiß werden können, sofern sie dann in ihm eine Offenbarung Gottes selbst zu schauen ver-

möchten, welche sie mit Trost und Frieden, mit Muth und Kraft, mit Zuversicht und Hoffnung erfüllen werde. Die Erlösung, welche er solcherweise gebracht hat, besteht also nicht nur in der Verheißung, daß Gott ihrer Sünden nicht mehr achten will, nicht nur in der Befreiung von dem drückenden Schuldgefühl, sondern Christus gewinnt eben dadurch für den Gläubigen die Bedeutung eines inneren Erlebnisses, welches sie mit Gott verbindet, so daß sie sich durch Christum innerlich in der That als andere, reine Menschen fühlen, ob sie gleich äußerlich noch die alten sind. Christus hat darum für den Erlösungsbedürftigen eine doppelte Bedeutung, einmal als Offenbarung der verzeihenden Vaterliebe Gottes, welche den Menschen von dem drückenden Bewußtsein der Schuld —, und dann als neu belebende Geisteskraft, welche den Menschen von der ihm von Geburt anhaftenden Sünde befreit, so daß hier für den Gläubigen in der That von einem inneren Erleben, von einem wirklichen Bewußtwerden der Erlösung schon jetzt in diesem irdischen Leben die Rede sein kann. Und eben dies ist das spezifisch Neue des christlichen Erlösungsbegriffs gegenüber der Religion des alten Bundes, nämlich die innere Loslösung des Menschen von Sünde und Schuld, die geistige Erhebung desselben aus der Abhängigkeit der Welt zu einem überweltlichen Gemeinschaftsleben mit Gott. Dieser Zusammenschluß mit Gott findet, sofern er sich auf die Stellung des Einzelnen Gott gegenüber bezieht, seinen deutlichsten Ausdruck in dem Verhältniß eines Kindes zum Vater. Sofern er sich aber auf das Verhältniß der Menschen unter einander bezieht, welche nun in Gott ihren gemeinsamen Vater erkannt haben und nach Loslösung von der sündigen Selbstsucht sich durch das Band aufrichtiger Liebe zu einem Ganzen verbunden fühlen, hat Christus diese neue Gemeinschaft mit Herübernahme und Vergeistigung eines alttestamentlichen Begriffes das „Reich Gottes" genannt. Dieses Reich Gottes wird freilich erst in der Zukunft, in einer anderen Welt d. h. unter anderen Lebensbedingungen seiner Vollendung entgegengehen, aber der Erlöste ist sich der Theilnahme daran gleichwohl schon in diesem Leben bewußt, und diese seine Theilnahme als die innerlich erlebte Erlösung soll sich nun eben auch im Verkehr mit der Welt und dem Nächsten

als solche bewähren und dadurch dem Leben in der Welt einen höheren Werth, eine erhöhte Bedeutung geben. Von da aus gewinnt auch Alles, was dieses Leben mit sich bringt, gute oder böse Tage, Glück oder Unglück, eine andere Werthschätzung, sofern es, am Maßstab jenes Zieles gemessen, nur vorübergehende Bedeutung erhält als ein Erziehungsmittel für ein ewiges Leben. Eine Erlösung in diesem Sinne, welche nicht nur gedacht oder in Stunden geistigen Versenkens geträumt, sondern als etwas Wirkliches erlebt und dem Einzelnen für immer fühlbar werden konnte, vermochten die Menschen sich naturgemäß nicht selbst zu verschaffen, sondern dazu bedurfte es eben der besonderen Offenbarung Gottes, wie sie uns Christus gebracht hat. Darum ist er für alle Zeiten und, sofern dies allein eine wirkliche, die Bedürfnisse des Menschen ganz befriedigende Erlösung zu nennen ist, für alle Menschen der Erlöser, das Christenthum also die wahre Erlösungsreligion.

Wie ganz anders nun im Buddhismus. Hier ruhte das Erlösungsbedürfniß nicht auf der gesteigerten Erkenntniß der Sünde und dem daraus hervorgehenden Schuldgefühl einem lebendigen Gott gegenüber, — denn der Gottesbegriff hatte sich in einem philosophischen Pantheismus verflüchtigt — sondern es ruhte auf einem aus der Erfahrung abstrahirten und durch metaphysische Spekulation begründeten Pessimismus, welcher in der ganzen Welt nur Leiden sieht, welchem das irdische Leben selbst nichts Anderes ist als Leiden, welcher darum auch nur in einer völligen Aufhebung dieses Lebens ein Aufheben auch des Leidens zu erblicken vermochte. Gab es aber für das Denken keinen persönlichen Gott mehr, welcher, frei von diesem Leiden, über den Menschen stehend, in deren Geschicke eingreifen konnte, so war man eben, religiös geredet, bei einem trostlosen Atheismus angekommen, und es blieb demnach für das Erlösungsbedürfniß keine andere Möglichkeit übrig, um dasselbe zu befriedigen, als durch fortwährendes Suchen und Streben mit eigener Kraft und eigenen Mitteln die Erlösung zu finden. Je mehr sich also der indische Geist dieser krankhaften Weltanschauung zuneigte, um so mehr machte sich ein solches Streben und Suchen nach dem Wege der Erlösung geltend, und indem dasselbe sich bald der tiefen Spekulation, bald der Weltflucht und

Askese bediente, um zu seinem Ziele zu kommen, brachte es jene Schaar von seltsamen Heiligen hervor, welche als Einsiedler und Mönche, dem Lächerlichen oft näher stehend als dem Erhabenen, dem religiösen Leben Indiens zu jener Zeit sein eigenthümliches Gepräge verleihen. Als einen solchen Pfadsucher auf dem Gebiete der Religion haben wir uns auch den Stifter des Buddhismus zu denken, nur daß es ihm, nachdem er es zuerst wie die Anderen mit brahmanischer Weisheit und nachher mit mönchischer Askese und Selbstpeinigung vergeblich versucht hatte, schließlich auf dem Wege geistiger Erhebung oder besser geistiger Versenkung gelungen ist, der gesuchten Erlösung, wie er es nannte, wirklich theilhaft zu werden. Und wie es oft nur des erlösenden Wortes bedarf, um das, was Viele in unklarem Empfinden nur ahnen, zur vollen Klarheit zu bringen, so fand auch der indische Geist in der Lehre Buddhas das zum Ausdruck gebracht, was dem religiösen Empfinden weiter Kreise schon längst als Ziel vor Augen gestanden hatte. So kam es, daß er bald über eine kleine Zahl von Anhängern verfügte, welche es sich zur Lebensaufgabe machten, die Lehre ihres Meisters nach Kräften auszubreiten, und die Folge war, daß sich um ihn eine immer größer werdende Gemeinde sammelte, welche mit der Zeit zu einer eigentlichen Kirche herangewachsen ist. Auf diese Weise ist Buddha, nachdem er nach langem Suchen endlich für sich selbst die Erlösung gefunden hatte, zum Stifter einer neuen Religion geworden, indem er sich zum Wohle seiner Mitmenschen herabließ, den gefundenen Weg auch Anderen mitzutheilen. Für das gläubige Bewußtsein ist er wesentlich Lehrer, darum wird er Buddha, d. h. der Erleuchtete und nur indirekt der Erlöser genannt, weil sich ja doch ein jeder auf Grund seiner Lehre selbst erlösen muß. So ergiebt sich von selbst, daß für den buddhistischen Glauben die Persönlichkeit des Stifters im Grunde keineswegs im Mittelpunkte steht, wie dies mit Christus für den christlichen Glauben naturgemäß der Fall ist, sondern neben der Lehre etwas mehr oder weniger Gleichgiltiges war, und erst die nach seinem Tode sich immer mehr steigernde Verehrung desselben, welche mit einer Veräußerlichung des Buddhismus Hand in Hand ging, hat seine Persönlichkeit mit den märchenhaftesten Legenden umgeben

und sie geradezu zum Gegenstand eines abergläubischen Cultus gemacht.

Worin besteht nun aber die Erlösung, welche die Religion Buddhas ihren Anhängern vermitteln soll? — Die Antwort ist geradezu verblüffend, wenn wir uns daran erinnern, daß es nicht bloß ein Einzelner ist, welcher sie giebt, sondern daß es ein ganzes Volk ist, welches darin seinen Lebenszweck zu erfüllen meint: denn sie lautet: Aufhebung des Lebens, Aufhebung der Individualität, „Rückkehr in's Nirwana". Da ist nichts von einer höheren Auffassung des Lebens, nichts von einem Verständnis für die sittlichen Aufgaben des Einzelnen wie der Gesammtheit in der Welt. Das Leben selbst ist eine Last, ist voll Schmerz und Bitterniß, ist Strafe, und nur das Aufhören desselben ist ein erstrebenswerthes Gut. Daß dieser krankhafte Pessimismus die eigentliche Grundlage bildet, auf welcher sich die buddhistische Erlösungslehre aufbaut, zeigt sich am allerdeutlichsten in der Art und Weise, wie die Buddhisten sich die Umkehr ihres Meisters zu erklären suchten. Denn da ist es nichts Anderes als die Erkenntniß der Vergänglichkeit alles Irdischen und des damit verbundenen Leidens, was ihn in seinem Lebensgenusse gestört hat. Nach der Legende, in welcher gewiß noch richtige Reminiscenzen vorhanden sind, war er der Sohn reicher Eltern, lebte in fürstlicher Pracht und Herrlichkeit, übte sich wie seine Altersgenossen in allerlei ritterlichen Spielen, hatte Weib und Kind — kurz er trank den Kelch irdischer Lust mit vollen Zügen, bis ihn bei seinen Ausfahrten nach und nach vier Erscheinungen aus seinem sorglosen Leben aufschreckten und ihm über dessen Nichtigkeit die Augen öffneten, nämlich die Erscheinung eines gebrechlichen, vom Alter niedergebeugten Greises, eines mit eiternden Geschwüren bedeckten Kranken, eines verwesenden Leichnams und endlich als Wegweiser, um diesem Elend möglichst aus dem Weg zu gehen, eines weltflüchtigen Bettelmönches. Die drei ersten Erscheinungen, verbunden mit der Antwort seines Begleiters, daß die geschauten Uebel auch ihm nicht erspart bleiben könnten, hatten ihn so erschüttert, daß ihm das Leben selbst als das größte Uebel erschien, welchem jeder Vernünftige zu entfliehen suchen müsse. Solch gewaltsame Bekehrungen, durch ähnliche Erfahrungen ver-

anlaßt, sind freilich zu allen Zeiten auch im Christenthum vorgekommen, und es ist auch nicht zu leugnen, daß die Uebel und an deren Spitze der Tod im Grunde die gewaltigsten Bußprediger sind. Aber hier ist es etwas wesentlich Anderes, hier fehlt gerade das Moment, was dem Christen vor allem Anderen das Leben zu einem Uebel macht, nämlich die damit verflochtene Sünde, das Bewußtsein der Schuld und die daraus hervorgehende Furcht vor der göttlichen Strafe. Davon ist hier mit keinem Wort die Rede, kann auch nicht die Rede sein, weil dazu das nothwendige Correlat fehlt, ein bestimmter klarer Gottesbegriff, wie ein solcher dem Christenthum zu Grunde liegt. So bleibt denn, weil an eine Ueberwindung dieser Uebel und noch weniger an ein tieferes Verständniß für dieselben, daß sie nämlich zur sittlichen Erziehung des Menschen etwas beitragen möchten, unter solchen Voraussetzungen nicht zu denken ist, in der That nichts Anderes übrig, als das Leben überhaupt für ein Uebel zu erklären und in der Aufhebung desselben die Erlösung zu erblicken. Darum beginnt die Verkündigung der buddhistischen Lehre mit dem Satz vom Leiden, als der ersten der vier Grundwahrheiten: „Geburt ist Leiden, Alter ist „Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, vom Lieben getrennt „sein — mit Unliebem vereint sein — nicht erlangen, was man „begehrt — erdulden müssen, was man verabscheut — ist Leiden". Mit einem Worte: das Dasein als Einzelwesen, als Individualität ist seiner ganzen Natur nach Leiden, und Erlösung ist nur da zu hoffen, wo dasselbe aufgehoben wird. Die buddhistische Erlösung ist also für unser Gefühl nichts Anderes als völlige Vernichtung und zwar, weil es Selbsterlösung sein soll, muß es Selbstvernichtung sein, was der Buddhist in seiner Religion erstrebt. Wenn der Mensch dem Naturleben so nahe gerückt wird, daß der Persönlichkeit als solcher keine selbständige Bedeutung mehr zukommt und sie darum nur an dem allgemeinen Schema der Vergänglichkeit gemessen wird, so ist im Grunde auch kein besseres Ziel zu erwarten. Eine solche in der Selbstvernichtung gipfelnde Lebensauffassung ist, wie auch gewisse moderne Bestrebungen zeigen, die nothwendige Consequenz eines aus dem krankhaften Pessimismus sich ergebenden Atheismus. Man möchte darum hier die Frage auf-

werfen, ob denn der Buddhismus mit solchen Voraussetzungen überhaupt noch als Religion gelten könne, ob er nicht einfach nur eine philosophische Lehre sei, nicht schlechter und nicht besser als manche andere.

Und doch wie überall da, wo eine neue Religion entsteht oder eine alte sich erneuert, das Gewissen wieder geweckt wird und die Sittlichkeit als ein unverlierbares Gut der Menschen einen neuen Aufschwung erhält, so weiß auch der Buddhist etwas von Sünde und Schuld, so wird auch da wieder der Gedanke lebendig, daß dem Menschen gewisse Thaten zum Heil, gewisse aber zum Schaden und Fluch werden müssen. Wir haben zwar gesehen, wie sich im brahmanischen Denken der Gottesbegriff, philosophisch geredet, zum Pantheismus, religiös geredet, zum Atheismus verflüchtigt hatte. Aber die so nachdrücklich in den Vordergrund gestellte Lehre vom Leiden muß, wenn sie sich mit dem alt-ehrwürdigen Volksglauben der Wiedergeburt verbindet, sich nothwendiger Weise auch auf diese ausdehnen, muß anfangen hier eine nothwendige Verkettung von Ursache und Wirkung, eine Art Vergeltung zu erkennen, so daß sich unter diesen Voraussetzungen so zu sagen von selbst der Gedanke an eine höhere Macht aufdrängt, welcher der Mensch unterworfen ist. Der Buddhismus hat, indem er die Lehre von der Wiedergeburt ohne Weiteres herübernahm, den Gedanken an eine darin sich von selbst vollziehende Vergeltung mit aller Macht in den Vordergrund gestellt und sich dadurch gewissermaßen eine sittliche Grundlage geschaffen, welche ihm im Prinzip nicht eigen war. Diese Macht nennt er das „Karma“, die nothwendige Verkettung von Ursache und Wirkung oder die „moralische Weltordnung“. Gemäß dieser Weltordnung hat es der Mensch selbst in der Hand, ob er das armselige Leben als Einzelexistenz in alle Ewigkeit durch endlose Wiedergeburten fortsetzen will oder nicht. Denn eine Wiedergeburt bedingt die andere, sei es auf einer höheren oder niedereren Stufe, je nachdem sich der Einzelne zum Leben gestellt hat. Was der Mensch säe, das werde er ernten. „Wer aus bösem Willen spricht — so heißt es — dem folgt Leiden, „wie das Rad dem Fuße folgt des Zugthieres. Wer aber aus „gutem Willen spricht, dem folgt Glückseligkeit wie sein Schatten,

„der ihn nie verläßt." Diese Lehre, welche gegenüber dem alles nivellirenden Pessimismus doch wieder den Willen des einzelnen Individuums zu seinem Rechte kommen läßt, stellt Buddha in den Mittelpunkt seiner Predigt, um damit seine Lehre vom Leiden und von der Erlösung zu begründen. Er selbst bezeichnet demgemäß den Inhalt seiner Lehre mit dem Wort „Gerechtigkeit" und die erste Predigt, welche er zu Benares gehalten hat, führt unter den Buddhisten den Titel: „die Gründung des Reiches der ewigen Gerechtigkeit". Es ist auffallend, wie sich hier christliche und buddhistische Begriffe wenigstens dem Wortlaute nach berühren.

In der besonderen Hervorhebung dieser Lehre der moralischen Weltordnung scheint ein individueller Charakterzug des Stifters des Buddhismus zum Ausdruck zu kommen, sein Gerechtigkeitssinn mußte ihn ganz besonders zum geistigen Führer geeignet erscheinen lassen, wie denn auch seine Sittenlehre von da aus, so weit dies bei seinen Grundanschauungen möglich war, die besten Antriebe erfahren hat. Seine Grundanschauungen brachten es aber mit sich, daß diese Lehre in ihrer sittlichen Wirkung wieder mehr oder weniger abgeschwächt wurde. Ist das einzelne Leben schon ein Leiden, so muß die Aussicht, dasselbe in endloser Wiederholung weiterzuführen, erst recht eine endlose Reihe von Leiden in Aussicht stellen, so daß sich auch von hier aus als einzig mögliche Erlösung ein Aufheben oder Vernichten des Lebens ergiebt. Nur Thoren sind es, welche sich durch irdische Dinge blenden lassen, ihr Herz an dieselben hängen und sich dadurch selbst allerlei Schmerzen und Ungemach zuziehen. Ihr Dasein ist eine unabsehbare Kette von unerfüllten Wünschen, von Leidenschaften und Begierden, welche ihr Ziel verfehlen und den Menschen nie zur Ruhe kommen lassen, solange ihm nicht die Augen aufgehen und er die Wahrheit erkennt. Auf diese Weise werden aber die Begriffe von Sünde und Schuld, welche durch den Gedanken der moralischen Weltordnung für einen Augenblick waren zu Hilfe gerufen worden, wieder verflüchtigt oder entkräftet und auf Unkenntniß, auf Mangel an Einsicht zurückgeführt, womit dann auch der Gedanke der Verantwortlichkeit seine Kraft verliert. Als Sünde bleibt schließlich nichts Anderes übrig als der allen Wesen innewohnende, theils

bewußt, theils unbewußt sich zur Geltung bringende Lebenstrieb, wodurch sich der Buddhismus im Prinzip geradezu als unfähig erweist, der Träger einer wirklich sittlichen Weltanschauung zu werden. Die zweite der vier Heilswahrheiten, welche von der Ursache des Leidens redet, lautet nämlich: „Dies, ihr Brüder, „ist die erhabene Lehre von der Ursache des Leidens: Es ist der „Wille zum Leben, das Trachten nach Dasein und Genuß, welches „von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt und bald in dieser, „bald in jener Gestalt Befriedigung sucht. Es ist das Trachten „nach Befriedigung der Leidenschaften, das Trachten nach individu„eller Glückseligkeit im gegenwärtigen oder zukünftigen Leben". Aus dieser Aufzählung geht deutlich hervor, daß hier nicht bloß von dem Trachten die Rede ist, welches die Lehre Christi „Weltliebe" und Weltlust nennt und als eine Quelle äußerer wie innerer Leiden zu überwinden verlangt, sondern daß jedes individuelle Streben überhaupt, gleichviel auf was es sich richten mag, als etwas Verfehltes betrachtet wird. Da zeigt es sich, daß dem Buddhismus trotz seiner „moralischen Weltordnung" eine göttliche Offenbarung fehlt, welche ihm die Bedeutung des individuellen Lebens, den Werth der Persönlichkeit zum Bewußtsein bringt, so daß er trotz seiner tiefen Spekulationen in den Banden der Naturreligion, die er vergeistigen wollte, hängen geblieben ist. Nur eine bestimmte, klare Vorstellung von Gott als einer sittlichen Persönlichkeit vermag den Menschen aus dem Banne der Natur zum Erfassen sittlicher Ziele zu erheben, und nur ein solcher Glaube vermag dem Streben nach denselben auch die rechte Kraft zu geben.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen wollen, auf welche Weise sich der Buddhist die erstrebte Erlösung des Näheren ausdenkt, oder wie er sie zu verwirklichen sucht, so ist dafür wiederum charakteristisch, was uns in dieser Beziehung von Buddha selbst gesagt wird. Er selbst hat das Ziel erreicht, hat die Erlösung, welche er erstrebte, wirklich gefunden. Dies eben war der zweite Wendepunkt in seinem Leben, welcher ihn zum „wahren Buddha" machte und ihn damit für das religiöse Bewußtsein seiner Zeitgenossen so unendlich hoch über alle andern Menschen emporhob. Die Berichte über dieses Ereigniß sind darum voll der wunder-

barsten Dinge und können dasselbe nicht genug feiern als den großen Wendepunkt im Leben der Menschheit. Aber wenn wir von jenen volltönenden Worten, jenen legendarischen Ausschmückungen absehen und uns klar zu machen suchen, was als Grundlage derselben zu gelten hat, so kann es im Wesentlichen nichts Anderes gewesen sein, als was einzelne Mystiker auch im Christenthum erlebt und als den Höhepunkt ihres Lebens betrachtet haben, nämlich ein augenblickliches Untertauchen des Selbstbewußtseins und ein Sicheinsfühlen mit Gott und Natur, ein Hinüberträumen in das ewige, unendliche All. Als Buddha gesehen hatte, daß weder die Weisheit der Brahmanen noch die Selbstkasteiung der Asketen ihn zum Ziele führte, suchte er durch volle Concentration seiner Gedanken die erlösende Wahrheit zu finden, bis es einst in einer finstern Nacht, während er mit untergeschlagenen Beinen und in tiefes Nachdenken versunken unter einem Baume saß, in seinem Innern plötzlich hell wurde und er in einem visionären Schauen den Zusammenhang aller Dinge als eine ewige Verkettung von Ursache und Wirkung und damit auch die Gründe des Leidens und den Weg zur Aufhebung desselben gefunden zu haben meinte. In diesem mystischen Schauen, wo sich ihm in einem Augenblick Alles enthüllte, wo er, seiner selbst vergessend, wunschlos, leidlos, sich eins fühlte mit der Ewigkeit, da empfand er selige Ruhe, da kam der Friede der Erlösung über ihn, da war er an seinem Ziele angelangt. Von da an fühlte er sich „erleuchtet", erlöst, war er ein rechter Buddha geworden. Er selbst soll von diesem Augenblick an gesagt haben: „Da ich solches erkannte und solches schaute, „ward meine Seele erlöst von der Sünde der Begier, erlöst von „der Sünde des irdischen Wesens, erlöst von der Sünde des „Irrens, erlöst von der Sünde des Nichtwissens. In dem Er„lösten erwachte das Wissen von der Erlösung. Vernichtet ist die „Wiedergeburt, erfüllt der heilige Wandel, gethan die Pflicht, „nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren, also erkannte ich."

Wir haben hier wieder den schroffsten Gegensatz, wenn wir das Christenthum mit dem Buddhismus vergleichen. Beim ersteren wird die Erlösung bei völlig klarem Bewußtsein als ein inneres Erlebniß empfunden, je einfacher, je nüchterner um so besser. Die

christliche Erlösung stellt den Gläubigen erst recht auf seine eigenen Füße, macht ihn erst recht zu einer selbständigen Persönlichkeit, indem sie ihm einen festen, zielbewußten Willen giebt, und wenn er sich dabei im Glauben mit Gott unzertrennlich verbunden weiß, so ist doch dies Alles klar und bestimmt. Es hat wohl auch christliche Mystiker gegeben, welche in geistiger Verzückung die irdischen Schranken, welche uns von Gott trennen, glaubten durchbrechen und eine sinnliche, man kann sagen, fühlbare Gemeinschaft mit ihm glaubten eingehen zu können, so daß die Erlösung für sie in gewissem Sinne ein wirklicher Genuß genannt werden konnte. Solche Steigerungen des Gefühls- und Geisteslebens beruhen auf dem innersten Geheimniß der Persönlichkeit und können wohl einzelnen besonders dazu veranlagten Naturen ein seelisches Bedürfniß sein. Aber es ist doch noch Niemandem eingefallen, dies zur allgemeinen Regel machen zu wollen, vielmehr hat die Erfahrung in manchen Fällen gezeigt, daß es dem eigentlichen Wesen des Christenthums widerspricht und darum leicht auf Abwege führen kann. Im Buddhismus aber bildet diese Art mystischer Verzückung als ein Zustand geistigen Hellsehens den eigentlichen Zweck der Religion, darauf zielt das religiöse Leben mit all seinen Regeln und Vorschriften. Sie unterscheiden dabei gewisse Stufen, gewisse Grade, welche man der Reihe nach durchlaufen müsse, behaupten aber freilich von vornherein, daß die höchste Stufe zu erreichen, wie dies bei Buddha der Fall gewesen, nicht einem Jeden möglich sei, weil eben eine ganz besondere Kraft dazu gehöre, den Eigenwillen solcher Weise darniederzuhalten. Um aber das Niederhalten des Willens zu üben, hat Buddha selbst schon eine Menge von Regeln und Geboten gegeben, welche, sofern sie Sittengesetze sind, oft bis zum Wortlaute, wie wir sehen werden, mit christlichen Grundsätzen übereinstimmen, aber eben von einem andern Prinzip geleitet sind und einen andern Zweck verfolgen. Die Erlösung in buddhistischem Sinne oder wenigstens die irdische Vorstufe derselben ist demnach eine Kunst, welche gelernt, eine Fertigkeit, welche geübt werden kann, und zwar besteht diese Kunst, wie ein moderner Buddhist sagt, in einer Art Selbsthypnotisirung, durch welche die Individualität, der eigene Wille ausgelöscht wird, damit der mensch-

liche Geist des Ewigen unmittelbar inne werden kann. Durch völliges Concentriren des Geistes auf einen Punkt sucht man sich selber zu vergessen und das Hin- und Hergehen der Gedanken und Begierden, welche den eigentlichen Lebensinhalt ausmachen, zum Stillstand zu bringen. Denn wie es die selbstgesponnenen Fäden sind, aus welchen die Spinne ihr Netz spinnt, so sind es eben die eigenen Gedanken und Begierden und der darin zur Geltung kommende Trieb nach Leben, welche den Menschen wie mit einem Netz umgeben und gefangen halten, daß er der Erlösung nicht theilhaft werden kann. Diese also gilt es aufzuheben, unschädlich zu machen. Darum lautet auch die dritte der vier buddhistischen Heilswahrheiten: „Dies, ihr Brüder, ist die erhabene Wahrheit von „der Aufhebung des Leidens: Es ist die völlige Vernichtung „des Willens zum Leben, des Trachtens nach Dasein und Genuß. „Man muß es überwinden, sich seiner entäußern, sich davon loslösen, „ihm weiter keine Stätte gewähren." „Der Mönch — so heißt es in einem Spruch — welcher an leerer Stätte weilt, ohne Trachten unter den Trachtenden, dessen Seele voll Frieden ist, übermenschliche Seligkeit genießt er, die Wahrheit schauend ganz und gar." Wir sehen auch hier, daß der Buddhismus nichts Anderes ist als eine vergeistigte Naturreligion, daß ihm die Persönlichkeit als solche nichts bedeutet. Buddha ist gerade dadurch, daß er das spezifisch Menschliche, das volle klare Selbstbewußtsein abstreifte, der Erlösung theilhaft geworden und muß dasselbe nun naturgemäß auch von Allen verlangen, welche sich von ihm den Weg zur Erlösung wollen zeigen lassen, weil sich ein Jeder dieselbe selbst erwerben, selbst verschaffen muß.

Was er in jener Nacht in mystischer Versenkung als Erlösung wirklich erlebt hat, das war aber naturgemäß nur für den Augenblick festzuhalten, es war also im Grunde noch nicht die eigentliche Erlösung selbst, sondern erst ein Anfang derselben. Aber wer diesen Anfang erreicht hatte, konnte sich doch der frohen Hoffnung hingeben, daß er in weiteren Wiedergeburten dem Ziel immer näher und näher komme, bis es ihm schließlich durch beständiges Unterdrücken des Willens zum Leben gelingen werde, auch den unbewußten Willen zu ertödten und nun, von einer

weiteren Wiedergeburt befreit, im letzten Sterben endlich in's große All zurückzusinken, wo ewige Ruhe und ewige Seligkeit seiner wartet. Der Buddhist kennt also schon in diesem Leben eine Vorstufe der Erlösung, sie erfüllt ihn mit hoher Freude, mit innerem Frieden, darum geht er ihr auch nicht etwa bloß mit einer dumpfen Resignation entgegen, wie sie das charakteristische Merkmal des modernen Pessimismus ist, sondern mit innerer Freudigkeit und Zuversichtlichkeit, als ginge es zum Siege. Den dauernden Besitz der Erlösung hat derjenige erreicht, in welchem jeglicher Lebenstrieb vernichtet ist, welcher also nicht mehr weder in dieser noch in jener Welt wieder zum Leben zurückkehren wird, sondern endlich für immer in das Nirwana eingegangen ist. Das Schönste und Beste, was man nach ihrer Meinung von einem Menschen sagen kann, lautet nicht anders als: Er ist in's Nirwana eingegangen.

Es kann nach dem Bisherigen nicht mehr zweifelhaft sein, daß das Nirwana für uns, nach unseren Begriffen das Nichts bedeutet, daß also der Buddhismus in einen starren Nihilismus ausläuft, daß er also im Grunde gar keine Religion, sondern eine mit großem Pathos vorgetragene, phantastisch herausgeputzte Selbstvernichtungstheorie ist. Nirwana heißt erloschen, ausgeweht sein, und es wird dabei das Bild einer Flamme gebraucht, welche vom Winde ausgelöscht wird oder aus Mangel an Nahrung erlischt. „Ausgelöscht ist der Wille zum Leben, der Wahn, daß äußere Güter Werth hätten, die Sinnlichkeit, das flackernde Irrlicht der Individualität". Und doch — wäre das Nirwana einfach das Nichts, wäre da wirklich ein so großer Apparat von Geboten und Regeln und Vorschriften nöthig, um es zu erreichen, würde sich's überhaupt nur lohnen, darnach zu streben? — Und die wichtigste Frage, welche sich uns dann aufdrängen würde: Wie wäre es möglich, daß eine solche, auf das Nichts hinauskommende Lehre zur Religion werden und dem religiösen Bedürfniß so vieler Gläubigen hätte genügen können? Der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt ist freilich niemals zur Volksreligion geworden, sondern konnte immer nur die Religion einer kleinen Schaar von Auserlesenen bleiben, während er überall da, wo sich ihm größere Massen zuwandten,

auf die Stufe des gewöhnlichen Heidenthums zurückgesunken ist. Aber der Anhang, den er überhaupt gefunden hat, bliebe gleichwohl ein Räthsel, wenn er nicht wenigstens die Möglichkeit offen gelassen hätte, dem Begriffe des Nirwana einen positiven Inhalt zu geben. Und dies scheint auch in der That der Fall gewesen zu sein. Die Lehre selbst giebt uns zwar nach keiner Seite hin Aufschluß, sie vermeidet es absichtlich, über das Nirwana etwas Bestimmtes zu sagen, und zwar wird dieses absichtliche Stillschweigen auf den Stifter, auf Buddha selbst zurückgeführt. Was er sich darunter gedacht haben mag, oder ob er überhaupt in weiser Selbstbeschränkung einer bestimmten Antwort aus dem Wege gegangen ist — wir wissen es nicht. Aber wenn eine Vorstufe des Nirwana schon in diesem Leben erreicht werden kann, welche als Seligkeit empfunden und geschildert wird, wenn andererseits das Nirwana von dem Menschen, dem das Leben als ein Leiden erscheint, als ein köstliches Gut gedacht und mit allerlei geheimnißvollen Andeutungen und Vergleichen als Etwas dargestellt wird, was der Menschengeist, ehe er es erreicht, nicht zu fassen vermag, wenn wir endlich an den Eifer, an die freudige Begeisterung denken, mit welcher ein Buddhist nach dem Nirwana strebt, so wird dadurch in der That der Gedanke nahegelegt, daß es gleichwohl ein positives Gut sei, bei welchem eben die menschlichen Laute und Begriffe nicht hinreichen, um seinen Inhalt in bestimmte Worte zu fassen. In dieser Ungewißheit zeigt sich eben der allem Lebendigen anhaftende unverwüstliche Trieb nach Leben, welcher es nicht wagt, aus seinen Voraussetzungen die letzten Consequenzen zu ziehen, sondern mit Hilfe philosophischer Spekulation den Forderungen des Gemüthes noch eine Thüre öffnet, wo dieses der eisernen Consequenz entgehen und sich mit allerlei geheimnißvollen Andeutungen über das Aufgeben des irdischen Lebens trösten kann. Um diese Inconsequenz zu erleichtern oder dem Denken glaublicher zu machen, wird im Buddhismus das Verhältniß von Wirklichkeit und Spekulation geradezu umgekehrt, indem die Welt mit all ihren Erscheinungen und individuellen Gestaltungen als eine Sinnestäuschung, als ein Nichts dargestellt wird, welches nur aus Irrthum und Unkenntniß für etwas Reales, für etwas Wahres gehalten werde, während

dagegen ein Eingehen in's Nirwana ein Eingehen in's wahre Sein, in's Ewige und Unvergängliche bedeute.

In dieser Inconsequenz — denn als solche stellt sie sich dar, wenn wir an den Begriff der moralischen Weltordnung denken, welcher alles individuelle Leben bedingungslos unterworfen ist, und welcher sich zu entziehen, der eigentliche Zweck der Erlösung ist — macht sich am allerdeutlichsten wiederum der Mangel an einer göttlichen Offenbarung fühlbar, welche der Vorstellung vom Fortleben in einer anderen Welt wenigstens gewisse Richtlinien geben würde, wie wir solche im Christenthum haben und, obgleich wir die christliche Erlösung nicht bloß als ein jenseitiges, sondern zunächst und vor allem als ein diesseitiges Gut empfinden, doch auch nothwendig haben müssen, um unser irdisches Leben eben nach seiner ewigen Bestimmung zu richten. Daß unsere Vorstellungen von dem letzteren im Einzelnen gleichwohl nur Abstraktionen oder Projektionen des irdischen, nun eben durch Christum erlösten Lebens sind, liegt in der Natur der Sache, weil in diesen Dingen auch unsere Erkenntniß nicht über die Grenzen dieser Welt hinausreicht. Aber sie hat eben um der Offenbarung willen den Charakter des Willkürlichen abgestreift und bietet uns eine bestimmte, klare Hoffnung, welche einen wesentlichen Bestandtheil der christlichen Freudigkeit ausmacht. Schon in der begrifflichen Fassung als Vollendung des Reiches Gottes erweist sich das Endziel der christlichen Erlösung deutlich als ein positives Gut, welches, sofern es sich an Geist und Gemüth in gleicher Weise wendet und dieselben in gemeinsamer Wechselwirkung der Menschen unter einander auf das vollkommendste befriedigen will, sich für den Einzelnen wie für die Gesammtheit als das höchste Gut darbietet, welches vom menschlichen Standpunkt aus gedacht werden kann. Der Name allein aber sagt es schon zur Genüge, daß dieses Ziel nicht bloß einem lebendigen Gottesglauben seine Entstehung verdankt, sondern daß auch seine Verwirklichung im höchsten Grade von dem Willen, von der Mitwirkung dieses Gottes abhängig ist. Dem Buddhismus aber, welcher von einem Gott in unserem Sinne nichts wissen will, bleibt in der That nichts Anderes übrig, als das Endziel seiner Erlösung in negativer Weise zum Ausdruck zu bringen,

wie er solches in dem Begriff Nirwana, d. h. Erloschensein gethan hat. Dabei geht er freilich diesem negativen Ziel mit derselben Freudigkeit entgegen, wie die Christen dem positiven Ziel des Reiches Gottes, und sucht es auch mit denselben Ausdrücken zu umschreiben, wie die Christen das ihre. So heißt es z. B.: „Der von Güte durchdrungen ist, der Mönch, der an Buddhas Lehre hält, er wende sich zu dem Lande des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet, zur Seligkeit." Die völlige Ruhe ist für sie gleichbedeutend mit Seligkeit.

Wenn wir uns daran erinnern, wie sehr der indische Volksgeist, welcher ursprünglich gewiß ebenso lebenslustig und thatendurstig gewesen sein wird wie bei andern Völkern, im Laufe der Zeit unter dem Einfluß des tropischen Klimas entkräftet und erschlafft worden ist, so werden wir wohl auch hier auf religiösem Gebiet in dem Begriff des Nirwana etwas von jener den abendländischen Völkern unbekannten Apathie und Trägheit wiederfinden müssen, welche das charakteristische Merkmal besonders der Indier geworden ist. Eine jede Religion, sofern sie dem Menschen ihre Ausgestaltung verdankt, spiegelt eben nicht nur den Menschen wieder, sondern auch das Land, den Boden, aus welchem er aufgewachsen ist. Ganz besonders muß dies aber da der Fall sein, wo keine göttliche Offenbarung dem religiösen Bedürfniß unterstützend und wegleitend zu Hilfe kommt, sondern der Menschengeist mit eigenen Mitteln die irdischen Schranken zu durchbrechen und sich sein ewiges Ziel selbst zu bestimmen sucht. Daher kommt es auch, daß das in beiden Religionen tief empfundene Bedürfniß nach Erlösung eine so verschiedenartige Erklärung und Beantwortung gefunden hat.

II.

Zeigt sich nun aber bei einer Vergleichung des Buddhismus mit dem Christenthum in der Fassung des Erlösungsbegriffes ein Gegensatz, wie er schroffer nicht gedacht werden kann, und macht sich dieser Gegensatz selbstverständlich auch in der Art und Weise geltend, wie der Einzelne der ihm in Aussicht stehenden Erlösung theilhaft werden kann, so werden wir hier nothwendiger Weise auch

eine der christlichen entgegengesetzte Sittlichkeit erwarten müssen. Um so mehr müssen wir uns daher im ersten Augenblick wundern, daß bei beiden Religionen auf diesem Gebiet wiederum dasselbe Wort als Grundbegriff im Mittelpunkt steht und die beiden als enge mit einander verwandt, ja in gewisser Beziehung sogar als gleichwerthig erscheinen läßt, nämlich das Wort: Liebe. Wie das Wesen des Christenthums nach allen Seiten hin am Besten mit dem Wort „Liebe" charakterisirt wird, so erhebt auch der Buddhismus den Anspruch, die Religion der wahren Liebe zu sein. Mitleid und Liebe gelten hier wie dort als Ausgangspunkt und als Zielpunkt aller Verkündigung, ja der Buddhismus scheint es in dieser Beziehung dem Christenthum noch zuvor zu thun und mit größerem Rechte dieses Wort in den Vordergrund stellen zu können, sofern er niemals Anlaß zu blutigen Verfolgungen, zu gegenseitigem Haß und Zwietracht gegeben hat, sofern er auf alle Menschen ohne Unterschied, sogar auf die Thiere und Pflanzen, auf die ganze Natur sein Wohlwollen ausdehnt und sich sorgfältig hütet, nicht einmal dem kleinsten Thierlein, geschweige einem Menschen etwas zu Leide zu thun. So wird denn auch von verschiedenen Seiten behauptet, daß sich in der buddhistischen Sittenlehre eine größere Selbstlosigkeit offenbare als in der christlichen. Aber kommt es bei der Beurtheilung von sittlichen Handlungen vor allem auf die Absicht an, welche ihnen zu Grunde liegt, auf den Zweck, welchen sie dabei verfolgen, so dürfen wir eben dieses Ziel, diesen Zweck der buddhistischen Sittlichkeit nicht aus den Augen verlieren. Die dritte der vier Heilswahrheiten, welche, wie wir gesehen haben, als den Weg zur Aufhebung des Leidens d. h. zur Erlösung die völlige Vernichtung des Willens zum Leben bezeichnet, also das Aufgeben jeglichen Verlangens in irgendwelcher Form, sofern es sich nicht ausschließlich auf die Erlösung bezieht, stellt damit der Sittenlehre wohl die Forderung der äußersten Selbstlosigkeit an die Spitze, aber nicht etwa in dem christlichen Sinne, daß sich der Eine dem Wohl des Anderen oder dem Wohl der Gesammtheit unterordne, sondern damit es sich dadurch zeige, wie weit er es schon in der Selbstertödtung seiner Bedürfnisse gebracht habe. Die Selbstlosigkeit kann wohl in ihren Handlungen der rechten Liebe

äußerlich gleichkommen und gleichwohl von ihr soweit entfernt sein wie die kalte Reflexion von der unmittelbaren Empfindung.

An ihrem Ziele gemessen ist die buddhistische Moral im Prinzip eine negative, sie verfolgt nicht sittliche d. h. der Gemeinschaft zu Gute kommende Zwecke, sondern ist nur eine besondere Art von Egoismus, welcher auf Grund einer spekulativen Weltanschauung sein Glück, seinen Vortheil in einer völligen Aufhebung anstatt in einer rücksichtslosen Geltendmachung der Individualität erblickt. Es ist doch bedeutsam, daß die vielgerühmten Tugenden des Buddhismus, Liebe und Mitleid, gerade da keine Stelle finden und mit keinem Worte erwähnt werden, wo man sie am allerehesten erwarten würde, nämlich in der auf den Stifter selbst zurückgeführten Zusammenfassung der Regeln und Gebote, welche den Menschen zur Erlösung führen sollen. Denn während die christliche Sittenlehre gerade in dem Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe gipfelt und darin ihren sprechendsten Ausdruck gefunden hat, während also hier die Gedanken des Einzelnen von sich weg und auf Gott oder auf die Mitmenschen gerichtet werden, wie denn auch allein auf diese Weise die rechte Liebe entstehen kann, so zeigt sich in der buddhistischen Sittenlehre das Bestreben, den Einzelnen immer mehr auf sich selbst zu concentriren. Die vierte oder letzte der sogenannten Heilswahrheiten, welche dem sittlichen Verhalten des Buddhisten seine Richtlinien geben will, ist darum auch nichts Anderes als eine trockene Aufzählung von Tugenden, welche den Einzelnen in diesem seinem Bestreben unterstützen sollen. Sie lautet: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige „Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens, es ist „der achttheilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Ent„schließen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, „rechtes Gedenken, rechtes sich Versenken."

Was hier im Gegensatz zu andern heidnischen Religionen von vornherein in die Augen fällt, ist der Ernst, mit welchem die sittlichen Forderungen geltend gemacht werden, und dann wieder die Vollständigkeit, welche man dabei zu erreichen sucht. Die heiligen Bücher enthalten zu dieser trockenen Aufzählung eine große Menge von Beispielen in erdichtetem Gewande, welche denselben Zweck

verfolgen wie die Gleichnisse Christi und vermöge ihrer poetischen Kraft und ihrer pädagogischen Wirkung in dem Gewande von Fabeln und Märchen auch in die abendländische Litteratur übergegangen sind. In jenen oben genannten Geboten fällt aber das Hauptgewicht weniger auf die Pflichten, welche die Menschen gegen einander ausüben sollen, sondern mehr auf diejenigen, welche dem Einzelnen zu Gute kommen d. h. die Arbeit an sich selbst fördern sollen. Aber dabei begegnen wir freilich einer Erkenntniß des menschlichen Wesens und der ihm anhaftenden Sündhaftigkeit, verbunden mit einem heiligen Ernste, dieselbe zu überwinden, daß sich der Buddhismus nach dieser Seite enge mit dem Christenthum berührt. Der Mensch soll sich, sein eigenes Ich von allem Unreinen läutern, wie ein Goldschmied das Silber läutert. Unermüdlich wird da die Mahnung eingeschärft, nicht etwa den Schein des sittlichen Thuns für das Wesen desselben zu nehmen und so an äußerlicher Gerechtigkeit sich genügen zu lassen, sondern der Wille, die innere Absicht ist es erst, welche dem Wort oder der That den rechten Werth giebt. Nichts ist für sich selbst verdienstlich, sondern Alles hängt an der inneren Gesinnung. Die Selbstprüfung ist darum die Grundlage der rechten Sittlichkeit, Beherrschung der Sinne und äußerste Wachsamkeit über sich selbst das einzige Mittel, sich vor dem Unrecht zu bewahren. Aber diese Wachsamkeit über sich selbst, welche in solcher Weise auch dem Christen zur Pflicht gemacht wird, wird nun, entsprechend dem Ziel, welchem sie entgegenführen soll, aus der moralischen Sphäre herausgehoben und soweit verallgemeinert, daß der Buddhist sogar jede Bewegung seines Körpers mit klarem Bewußtsein begleiten soll, wenn er steht oder geht, wenn er sich niedersetzt, wenn er athmet, damit so das Denken die Oberhand behalte über alle, auch die unbewußten Lebenstriebe, damit solcher Weise der Zweck dieses sich selbst Enthaltens erreicht werde, welcher allem sittlichen Handeln in letzter Instanz zu Grunde liegt, das sich Versenken.

Es ergiebt sich hieraus von selbst, daß diese ganze Moral nur einen negativen Werth haben kann, daß sie den Einzelnen schließlich gegen alle Beschäftigung, gegen alle Interessen, welche nicht geradenweges zur Erlösung führen, abstumpft, gegen alle

sittliche Gemeinschaft gleichgiltig macht, wie denn auch das Idealbild dieser Sittlichkeit der weltflüchtige Bettelmönch geworden ist. „Rinnenmacher", so heißt es in einem Spruche, „leiten das Wasser „zu, Bogenmacher biegen den Pfeil, Zimmerleute richten das Holz, „und", so wird auf gleicher Linie fortgefahren, „die Guten bilden „ihr Selbst", als wäre diese Arbeit an sich selbst wieder ein besonderer Beruf neben allen anderen. Die buddhistische Moral will also keineswegs, wie man etwa aus ihren religiösen Voraussetzungen entnehmen könnte, der Unthätigkeit das Wort reden und die Trägheit begünstigen, sondern es gilt durch ununterbrochene Tugend- und Gedankenübung immerfort thätig zu sein, wie denn auch Buddha noch sterbend seinen Begleitern die Mahnung zugerufen hat: „Strebet ohne Unterlaß". Aber dies nun nicht etwa in der Art und Weise des Christenthums, wo die Arbeit an sich selbst gerade auch in der Ausübung eines äußeren Berufes zur Geltung kommen soll, sondern in der Weise, daß sie nicht nur neben, sondern einem solchen geradezu entgegentritt. Darum ist es für den, welcher der Erlösung theilhaft werden will, nothwendig, sich aus allen Verhältnissen, auch denjenigen der Familie loszulösen, um auf diese Weise ganz seiner Erlösung leben zu können, indem er, frei von allen Bedürfnissen, seine Verbindung mit der Welt auf das Äeußerste beschränkt, auf das Betteln seiner täglichen Nahrung. Das Mönchthum liegt also im eigentlichen Wesen des Buddhismus, und — es ist auf den ersten Blick seltsam — gerade da ist der Punkt, wo gewisse Bestrebungen innerhalb des Christenthums sich auch ihrer äußeren Erscheinung nach mit dem Buddhismus berühren, man möchte sagen, decken. In der That hat das buddhistische Mönchthum mit dem christlichen, besonders dem morgenländischen große Aehnlichkeit. Aber das christliche Mönchthum erweist sich eben durch das, was es mit dem buddhistischen Gemeinsames hat, durch seine Abkehr von der Welt, durch seine Verkennung der sittlichen Aufgaben, welche dem Einzelnen nach der Absicht Christi gerade in Bezug auf die Gemeinschaft zukommen, als eine Verirrung, als etwas Widerchristliches, wie es denn auch, den Begriff des Reiches Gottes umgehend, die durch Christum gebrachte sittliche Erlösung wieder mehr oder weniger zu einer natürlichen herabgedrückt hat.

Wie aber eine sittliche Arbeit an sich selbst nicht möglich ist, ohne daß sie auch nach außen, im Verkehr mit dem Nächsten zum Ausdruck kommt, und die Ueberwindung der Selbstsucht auch da nicht nur dem Handeln, sondern auch der Gesinnung eine andere Richtung geben muß, als sie dem natürlichen Menschen eigen ist, so hat auch der Buddhismus nach außen hin Stellung nehmen müssen. Aus dem ewigen Gesetz der Gerechtigkeit oder der moralischen Weltordnung, nach welcher aus Gutem Gutes, aus Bösem Böses folgt, ergiebt sich von selbst, daß der Buddhist auch nach dieser Seite hin an sich selbst große Anforderungen stellen mußte und es auch, sofern es sich um die Tugend der Selbstlosigkeit handelte, um so leichter thun konnte, jemehr es ihm gelang, der Welt wirklich den Rücken zu kehren. Die Vorschriften hierüber erschöpfen sich keineswegs in negativen Geboten, was wir nicht thun sollen, sondern sie nehmen ebenso auch positive Formen an. Es zeigt sich darin, daß sich doch den Mitmenschen gegenüber das Bewußtsein einer Pflicht geltend machte, welcher man, soweit dies mit dem eigenen Streben nach Erlösung möglich war, nachzukommen suchte. Unter allen Forderungen nun, welche an den Menschen gestellt werden, nimmt diejenige des Wohlwollens gegen Mensch und Thier und daraus hervorgehend die der Wohlthätigkeit die vornehmste Stelle ein, und daher kommt es, daß man am Buddhismus vor allem seine Liebe und sein Mitleid zu rühmen pflegt.

Wir würden jedoch sehr irren, wenn wir dieses Wohlwollen mit dem identificiren wollten, was wir die christliche Liebe nennen. Der rechte Buddhist wird zwar auch die linke Wange dem Schlage darbieten, wenn er auf die rechte geschlagen wird, aber nicht um dadurch den zornentbrannten Bruder zur Besinnung, zur Einsicht seines Unrechtes zu bringen, sondern damit man daran erkenne, wie ihn das, was Andere in Aufregung und Wuth versetzt und selbst wieder zur Gewaltthat verleitet, ganz gleichgiltig läßt, wie er, welcher nach nichts verlangt, sich auch dem Schmerze nicht entzieht. Er lehrt wohl wie das Christenthum, daß man vor allem die Selbstsucht überwinden müsse, aber nicht etwa, weil sie es ist, welche anderen Schaden zufügt und Schmerz bereitet, sondern weil sie die Hauptursache ist aller unserer Irrthümer, Thorheiten und

bösen Thaten, welche nach der sog. moralischen Weltordnung eine Wiedergeburt auf einer niedrigeren Stufe herbeiführen. Nicht Liebe, sondern Selbsterhaltung resp. die Furcht vor der Strafe ist also im Grunde das treibende Motiv dieser Ethik und das vielgerühmte Wohlwollen ist nur ein Mittel, die beabsichtigte Selbstlosigkeit zu fördern oder zum Ausdruck zu bringen, ist ein liebenswürdiger Ausdruck einer souveränen Selbstgenügsamkeit. Es heißt sogar ausdrücklich, der Weise kennt keinen Haß und keine Liebe, keine Abneigung und keine Zuneigung. Das Eine wie das Andere würde zeigen, daß sein Ich noch nicht völlig losgelöst, sondern noch immer äußeren Einflüssen zugänglich ist und sich dadurch in seiner Ruhe stören läßt. Der Buddhist stellt sich selbst auf eine Stufe des Indifferentismus, auf welcher ihn kein Leid kränken kann, wo er Alles über sich ergehen läßt, mag es Gutes oder Böses, Recht oder Unrecht sein, ohne davon innerlich berührt zu werden. So wird von ihm gefordert, nicht etwa den Feind zu lieben, sondern nur ihn nicht zu hassen, damit die „Feindschaft zur Ruhe komme.“ Was die Buddhisten als Mitleid oder Liebe ausgeben wollen, entspricht darum keineswegs demjenigen, was wir mit diesen Begriffen verbinden, sondern ist, weil es aus der Reflexion und nicht aus der Unmittelbarkeit des Herzens stammt, von des Gedankens Blässe angekränkelt, ihm fehlt die rechte wohlthuende Wärme und es hinterläßt deßhalb den Eindruck von etwas Unwahrem und Gekünsteltem. Dies zeigt sich ja auch daran, daß Buddha gewisse Anschauungen seines Volkes nicht zu durchbrechen vermochte und darum gerade diejenigen, welche einer rechten Liebe am allereheſten bedürftig gewesen wären, nämlich die mit unheilbaren Krankheiten Behafteten und die Sclaven, im Anfang sogar auch die Frauen von der Zugehörigkeit zu seiner Gemeinde d. h. also von den Segnungen seiner Religion ausgeschlossen hatte. Selbst da, wo in einzelnen Legenden das Wohlwollen gegenüber Anderen bis zur Selbstvernichtung führt, liegt eine solche Aufopferung auf der Linie des freiwilligen Entsagens, sich in die Verhältnisse Fügens, und ist nicht die opferfreudige Liebe, welche im Eifer um des Anderen Wohl sich selbst vergißt.

Diese warme, sich selbst hingebende Liebe kannte Buddha auch.

Aber weil er sah, daß sie dem Menschen nur Leiden verursache, und weil er dem Leiden auch nicht eine einzige gute Seite abzugewinnen vermochte, so hatte er auch keinen Sinn und kein Verständniß dafür und rechnete sie zu den Dingen, welchen man aus dem Wege gehen müsse. „Aus Liebe wird Leid geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den giebt es kein Leid!" Und Christus —, weil er erkannte, daß die Liebe vor allem im Leiden sich bewähre, daß sich da die wahre Liebe erst vollende, hat freiwillig gerade das Leiden auf sich genommen und es dadurch für alle Zeiten als das Beste geadelt, was ein Mensch für den anderen thun kann. Kann es einen größeren Unterschied geben in der Auffassung des Lebens, in der Auffassung der Pflichten, welche dem Menschen seinem Nächsten gegenüber zukommen?

Der Unterschied zwischen Christenthum und Buddhismus wird am allerdeutlichsten, wenn wir die Stifter beider Religionen, Christus und Buddha, in ihrer Lebensführung einander gegenüberstellen. Der Stifter des Buddhismus — seit seiner Umkehr ein weltflüchtiger Mönch, seit seiner Erleuchtung und Erlösung ein bedürfnißloser Weiser, welcher nach langem Kampfe mit sich selbst aus Mitleid sich entschließt, seine Lehre auch Anderen zu verkünden, und nun von da, bald einsam im Walde sich in mystische Betrachtung versenkend, bald wieder in Begleitung von einigen Anhängern mit dem Bettelnapf durch die Lande ziehend und seine Lehre verkündend, — lebte dahin, leidlos und freudlos, in ewiger Ruhe, bis er seine letzte Stunde kommen fühlte, wo er für immer untertauchen durfte in's Nirwana. Gewiß ist er ein guter, edler Mensch gewesen, der Besten einer, die gelebt haben. In seiner Religion haben wir das beredteste Zeugniß von der nachhaltigen Wirkung seiner eigenartigen Persönlichkeit. Und dieselbe muß um so bedeutender gewesen sein, als er ja im Grunde nicht thätig in das Volksleben eingegriffen hat, sondern als ein Weiser still und einsam seine Bahn gewandelt ist, durch sein Beispiel noch mehr als durch seine Worte predigend. Was ihn von andern Weisen seines Volkes unterscheidet, vielleicht sogar das Geheimniß seiner Persönlichkeit ausmacht, ist sein Mitleid, welches sich nicht nur auf Menschen, sondern auch auf die Thiere, auf die ganze Natur er-

streckte. Er erinnert in dieser Beziehung etwas an den liebenswürdigsten Heiligen der katholischen Kirche, an Franz von Assisi, nur mit dem Unterschiede, daß dieser Letztere das, was ihm jenem gegenüber an Tiefe der Gedanken abging, durch die Unmittelbarkeit seiner Liebe ersetzte. Der Stifter des Christenthums aber, Jesus von Nazareth, war ein Mensch mit einem reichen Empfindungsleben, welcher sich nicht scheute, dort Freude und hier Trauer an den Tag zu legen, dessen Lebenszweck nicht war, sich selbst, vielmehr die Andern zu erlösen, und welcher sich dabei durch keine Schwierigkeit und keine Gefahr abschrecken ließ, dessen Lebensinhalt nicht so sehr Wissen, sondern eine brennende Liebe zu seinen Mitmenschen gewesen war. Buddha, in sorgfältiger Reflexion sich überall das Gleichgewicht wahrend, Allen mit Wohlwollen begegnend, aber Niemanden liebend, er, der so viel vom Leiden geredet, doch selbst nicht leidend — und Christus, der Helfer der Armen und Kranken, der Tröster der Wittwen und Waisen, der Freund der Zöllner und Sünder läßt sich gerade durch seine Liebe in's größte Leiden führen und stirbt als ein Unschuldiger freiwillig den Tod eines Verbrechers, damit er der ganzen Welt einen Beweis gebe seiner Liebe. Man kann den Buddhismus die Religion des Mitleids nennen, sofern sich von seiner düstern Weltanschauung das Mitleid wie ein mildes, wohlthuendes Licht abhebt, welches Buddha von der Höhe seiner Selbstgenügsamkeit auf die Menschen und die Welt zurückfallen läßt. Das Christenthum aber ist die Religion der Liebe, sofern Christus, ob er wohl hätte Frieden und Freude haben mögen, selbst zu uns herabgestiegen ist, um uns eben in seiner Liebe mit göttlicher Kraft zu seiner Höhe emporzuheben.

Die Verschiedenheit dieser beiden Religionen hat also ihren eigentlichen Grund in der Verschiedenheit der Persönlichkeit ihrer Stifter, sofern sie beide ihre eigenen religiösen Erlebnisse und Erfahrungen für ihre Nachfolger zum Ausgangspunkt gemacht haben. Und hiebei zeigt sich als grundlegender Unterschied, daß während der eine sich selbst in den Mittelpunkt stellte und seiner eigenen Kraft vertrauend Alles von sich aus entwickelte, der andere sich mit dem ewigen Gott in Verbindung wußte und nur das that oder lehrte, was ihm von Gott geoffenbart oder wozu er von Gott

getrieben wurde. Darum erscheint das Mitleid Buddhas als unvollkommenes, gekünsteltes Menschenwerk, ohne Kraft, ohne Leben, die Liebe Christi aber als eine überzeugende Gotteskraft, welche Alles, was sie ergreift, neu belebt. Wer könnte da auch nur einen Augenblick zweifeln, welcher von beiden in Wirklichkeit der „Welterlöser" zu nennen ist? „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"! Die Beobachtung dieser Mahnung kommt uns auch vor allem für die Beurtheilung dessen zu gute, welcher dieses Wort gesprochen hat. Ein Vergleich dessen, was das Christenthum da gethan hat, wo es von eben dieser selbstverläugnenden, göttlichen Liebe getragen war, mit demjenigen, was der Buddhismus in einem um viele Jahrhunderte größeren Zeitraum nicht gethan hat, zeigt uns fürwahr deutlich genug die Ueberlegenheit der christlichen über der buddhistischen Sittenlehre.

Wir können den Unterschied zwischen Christenthum und Buddhismus in Kürze dahin zusammenfassen, daß das Letztere wesentlich Lehre, das Erstere wesentlich Leben ist. Eine neue Lehre hat Buddha gebracht, welche auf allerlei tiefsinnigen Spekulationen aufgebaut, dem Einzelnen die Mittel an die Hand geben sollte, sich durch Vertiefen des Geistes in die geheimen Zusammenhänge des Lebens selbst zu erlösen, und die ganze Sittenlehre ist, von diesem Ziel aus betrachtet, eigentlich nichts Anderes als ein Hilfsmittel, die Concentration des Geistes zu erleichtern. Sie klingt wohl kühn und stolz, die Lehre von der Selbsterlösung, sie trägt ein aristokratisches Gepräge, sofern sie zu ihrem Verständniß, zu ihrer Annahme gewisse geistige Fähigkeiten voraussetzt. „Schwer", so sagt Buddha selbst, „tief und verwickelt ist dies mein Gesetz, ist dem gemeinen Verstande unzugänglich und unbegreiflich." Darum hatte er nach der Legende zuerst Bedenken getragen, sie zu verkünden. Schon dadurch erweist sich aber diese Lehre als ungeeignet, zu einer eigentlichen Volksreligion zu werden, und sie ist dies auch nur dadurch geworden, daß sie von ihren Anhängern in ähnlicher Weise veräußerlicht worden ist wie das ursprüngliche Christenthum in der katholischen Kirche. Der eigentliche Buddhis-

mus ist im Grunde nichts Anderes als ein großartiges philosophisches System, welches mit seinem trostlosen Pessimismus einer gesunden, natürlichen Lebensauffassung widerspricht und sich durch seine Verständnißlosigkeit für den Werth des Gemeinschaftslebens, durch die Unmöglichkeit einer allgemeinen und consequenten Durchführung als eine krankhafte Schwärmerei und Verirrung erweist, welche, allgemein durchgeführt, die ganze Welt in ein Mönchs- und Nonnenkloster verwandeln würde. Er ist darum auch niemals wie das Christenthum zum Träger und Förderer einer Cultur geworden, sondern hat im Gegentheil, wenn nicht geradezu culturfeindlich, so doch auf dieselbe hemmend und lähmend eingewirkt. Das Christenthum aber bringt nicht eine neue Lehre, sie ist dabei zum Mindesten nicht die Hauptsache, sondern es bringt neues Leben, es will gerade die Lebenskraft, die Lebensfreude des Menschen steigern, indem es ihn einestheils wieder mit Gott in Verbindung setzt und ihm selbst dadurch einen ewigen Werth verleiht, indem es ihm andrerseits über seinen Eigennutz, mit welchem er nothwendiger Weise überall in der Welt anstoßen und dadurch Schmerz und Leid erfahren muß, heraushebt und ihn in der Förderung eines Gesammtzweckes d. h. als Glied des Reiches Gottes seine wahre Bestimmung erkennen läßt.

Neue philosophische Lehren hat es immer gegeben und giebt sie auch heute, obwohl keine andere die Geschlossenheit und Wirkung der buddhistischen erreicht, keine andere sich so lange Zeit im Prinzip unverändert in Geltung erhalten und keine andere solcher Weise eine eigentliche Religion hat ersetzen können. Wir können ihr darum eine gewisse Großartigkeit der Conception nicht absprechen, können es auch verstehen, wie sie auch heute noch bei all denen Sympathie finden kann, welche ihre Grundvoraussetzungen theilen. Neues Leben aber in christlichem Sinn, als ein Emporheben des natürlichen Lebens auf eine höhere Stufe sowohl in geistiger als vor allem in sittlicher Beziehung, ist nur einmal in der Menschheit erschienen, nämlich durch Jesum Christum, und von dort setzt es sich fort durch die Jahrhunderte, wie aus einer Quelle immer neue Wasser fließen, wie an einem Licht sich immer neue Lichter entzünden, so daß, wer dieses neue Leben kennen lernt und in sich

selber spürt, von selbst zu dem Bekenntniß getrieben wird, daß es nicht menschlicher Weisheit oder menschlicher Kunst entstammt, sondern seinen Ursprung einer höheren Macht verdanken muß, dem Schöpfer alles Lebens, dem ewigen, allmächtigen Gott.

Der Buddhismus, weil bloß Menschenlehre, weiß nichts von Gott, darum ist sein Ziel vom Standpunkt der einzelnen Persönlichkeit aus nichts Anderes als der ewige Tod. Das Christenthum bringt uns, offenbart uns Gott, darum ist sein Ziel das ewige Leben. So handelt es sich in letzter Instanz um den Glauben an Gott. Ohne Gott sinkt der Mensch auch beim besten Streben trotz aller gegentheiligen Behauptungen wieder in das Naturleben zurück, er ist wie eine Welle im großen Weltmeer, die sich bald hebt und bald wieder senkt, und sie ist vorüber. Von diesem Standpunkt aus und in Anbetracht der vielen Uebel, welche in jedem Augenblick den Lebensgenuß bedrohen, ist für den reflectirenden Menschen die buddhistische Lehre von der bis zur Selbstvernichtung gesteigerten Resignation und von der Rückkehr in's Nirwana die einzig mögliche Erlösung. Nur schade, daß es vielleicht keiner fertig bringt, die Lehre bis zur letzten Consequenz an sich selber durchzuführen, wodurch sich dieselbe im Grunde selbst widerlegt. Mit Gott aber entwickelt der Mensch seine Persönlichkeit zu einem höheren Wesen, welches ewigen Werth und ewige Bedeutung erhält, weil allein Gott es ist, welcher ihm ein solches Ziel in Aussicht stellen und ihm zur Erreichung desselben die nöthige Kraft geben kann. Die Geschichte des Christenthums zeigt uns an unzähligen Beispielen, daß darin die allein genügende Lösung aller der Fragen gegeben ist, welche dem Menschen das Bedürfniß nach einer Religion nahe legen. Ein Vergleich des Christenthums mit dem Buddhismus kann uns dies nur auf's Neue bestätigen.

Druck von A. Dölter in Emmendingen.

Die Ethik des Paulus

von

H. v. Soden.

Die weltgeschichtliche Erscheinung, welche wir Christenthum nennen, ist unzweifelhaft ihrem innersten Wesen, ihren treibenden Elementen nach eine neue Religion, d. h. sie birgt eine neue Lösung des Verhältnisses des Menschen zu der von ihm geahnten und gesuchten Gottheit.

So ist es nur naturgemäß, daß auch die denkende Verarbeitung derjenigen geistigen Bewegungen, welche den Herd jener gesammten unter dem Namen des Christenthums befaßten weltgeschichtlichen Erscheinungen bilden, sich vor allem um das Verständniß der specifisch religiösen Bewegungen als der allen andern zu Grunde liegenden bemühte.

Dazu kam, daß die neue Religion ihren festen Boden nicht im Judenthum, dem sie entsprossen war, sondern in der griechisch-römischen Völkerwelt fand. Hier aber beherrschte den Zug der Geister der griechische Genius, dessen Eigenart es war, neue geistige Elemente vor allem durch das Medium der Spekulation sich anzueignen. Diese aber knüpft sich am leichtesten an religiöse Erfahrungen an.

Damit aber war es zugleich für 1½ Jahrtausende entschieden, daß nicht nur die Religion mehr und mehr den Charakter eines Systems von Lehrsätzen gewann; sondern für viel länger noch

wurde auch der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Bearbeitung des Christenthums in die Gebiete verlegt, in welche jene speculativen, den religiösen Erlebnissen zur Erklärung dienenden Rückschlüsse aus den letzteren geführt hatten.

Das Gebiet, welches nach der Seite des praktischen Lebens hin lag, wurde in Verfolg dessen in der wissenschaftlichen Behandlung völlig vernachlässigt. Ich meine das Gebiet der Wirkungen jener religiösen Thatsachen im Menschenleben, das Gebiet der christlichen Sittlichkeit. Darunter begreife ich im Unterschied von dem Religiösen das aus jener religiösen Bestimmtheit sich ergebende, sei es ruhende, sei es thätige Verhalten des Menschen gegenüber allem, was nicht Gott ist, soweit dies Verhalten auf seiner freien Entschließung beruht, also auf seine persönliche Verantwortung zurückzuführen ist. Glücklicherweise war aber, — und darin liegt die beste Kritik jener einseitigen Richtung der wissenschaftlichen Arbeit — die Wirklichkeit stärker als die Theorie. Im Leben bewies sich die neue Religion in eminentem Maße als eine sittliche Macht. Wenn auch jene Verschiebung des Schwerpunkts der Interessen ihrer Bekenner die volle Entfaltung ihrer Triebkraft im Gebiet des sittlichen Lebens empfindlich hemmte, für die größte Epoche in der nach voller Verwirklichung der in der christlichen Religion ruhenden Idee ringenden Geschichte des Christenthums, die Reformation, ist neben der Vertiefung und Läuterung des religiösen Erlebens vor allem eine neue, eigenthümliche Auffassung und Ausgestaltung des sittlichen Lebens kennzeichnend. Und die theologische Wissenschaft thut wohl daran, gerade diese Seite ganz besonders zu beachten. Denn worin in der Oeffentlichkeit der Geschichte, im wirklichen Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft das Christenthum sich als Leben und Wirklichkeit bezeugt, was ihm vom Standpunkt der Entwicklung der Menschheit aus seinen Werth verleiht, das sind seine Wirkungen im Gebiete des sittlichen Lebens. Und zumal eine durch und durch praktisch gerichtete Zeit, wie die im Anzug begriffene, ist berufen, den Schwerpunkt ihrer wissenschaftlichen Untersuchungen, ebenso wie des praktischen Umsatzes des Christenthums, abgesehen von der selbstverständlichen Arbeit an einer vertieften und von allem zufälligen Beiwerk der Vorstellungs-

formen befreiten Erfassung der das Christenthum im engeren Sinn ausmachenden religiösen Erfahrungen, vor allem auf jenes Gebiet der sittlichen Auswirkungen zu verlegen.

Wir folgen damit nur dem im N.T. beurkundeten Urbild des Christenthums, das nach unserer evangelischen Ueberzeugung normativ ist. Was sich schon von vornherein aus dem Umstand construiren läßt, daß die christliche Religion auf dem Boden der in einzigartiger Weise sittlichen Religion, der jüdischen, erwachsen ist, dafür ist jedes Blatt der Evangelien ein Beleg, wenn es bezeugt, wie in der Verkündigung Jesu das sittliche Leben eine ebenso eingehende und nachdrückliche Behandlung erfuhr, als das neue religiöse Verhältniß. Der classische Zeuge dafür ist der Begriff des Reiches Gottes.

Aber auch bei dem Apostel Paulus ist dies nicht anders. Seine Briefe, heute die einzigen Urkunden seines Wirkens, können darüber täuschen, weil die ersten und eigenthümlichen Schwierigkeiten, die sich bei der Einführung des Christenthums unter den Heiden erhoben und welche ihn zu brieflicher Aussprache veranlaßten, der Natur der Sache nach bei der Verkündigung einer neuen Religion in dem religiösen Gebiete lagen, doppelt, da eine andere Religion, aus welcher die neue erwachsen war, die jüdische, gerade den religiösen Auffassungen der neuen Religion die ihrigen entgegensetzte, so daß die entstehenden Konflikte immer wieder eine eingehende Behandlung der religiösen Verkündigung verlangten.

Daß aber trotz dessen in der Gesammtheit seiner Anschauungen das sittliche Element eine wesentliche Bedeutung hatte, ist schon auf Grund der Beobachtung zu erwarten, wie der ganze religiöse Aufbau selbst auf sittlichen Voraussetzungen ruht bezw. an sittliche Anforderungen oder Erfahrungen sich anlehnt. Sünde, Gerechtigkeit, Gesetz, Werke — das sind die Begriffe, mit denen seine religiöse Predigt unaufhörlich sich befaßt.

Aber die Briefe des Apostels lassen es auch deutlich genug erkennen, welchen Nachdruck Paulus darauf legte, daß sich auf Grund des neuen religiösen Verhältnisses und diesem entsprechend sofort das sittliche Leben der Gläubigen neu gestalte. Im 1. Thessalonicherbrief gipfelt der Rückblick des Paulus auf seine Missions-

arbeit in der Erinnerung, daß er die Thessalonicher ermahnt habe, zu wandeln würdig des Gottes, der sie berufen hat zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit (2 12), und seine allgemeine Aussprache schließt in dem Gebetswunsch ab, daß der Herr ihnen mehren und in Ueberfluß geben wolle die Liebe gegen einander und gegen alle zur Befestigung ihrer Herzen, auf daß sie tadellos seien in der Heiligung vor Gott dem Vater beim Wiedererscheinen Jesu (3 12). Der ganze specielle Theil des Briefes beschäftigt sich, mit Ausnahme der Mittheilung über die Auferweckung der Gestorbenen bei der Wiederkunft Christi, fast nur mit sittlichen Verhaltungsmaßregeln (c. 4 f.). Im Galaterbrief eilt Paulus, sobald er die böse Verwirrung in der religiösen Grundlegung zurecht gelegt hat, sofort zu den sittlichen Folgerungen des Evangeliums in c. 5 f., weil er überzeugt ist, dadurch am sichersten jener falschen Consequenz der jüdischen Propaganda den Boden zu entziehen, indem er die richtige zieht; eine Ausführung zu dem Motto 1 Kor 7 19: Vorhaut ist nichts und Beschneidung ist nichts, sondern die Erfüllung der Gebote Gottes. Aber auch der 1. Korintherbrief mahnt, daß die Christen, deren Passah Christus ist, ihr Passah feiern müssen nicht mit dem alten Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern mit dem Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit (5 8). Und der Haupttheil des 2. Briefes gipfelt in dem Zuruf: Da wir solche Verheißungen haben, Geliebte, so lasset uns von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes uns reinigen und die Heiligkeit verwirklichen in der Furcht Gottes (7 1). Im Römerbrief ist c. 1—5 nur der, selbst sittlich fundirte, religiöse Unterbau für die sittlichen Ausführungen in c. 6—8 und 12—14. In den zwei von Rom ausgesandten letzten Rundschreiben an die alte, vertraute Gemeinde in Philippi und die neugegründete, unbekannte in Kolossä geht in der Einleitung der Dank für den religiösen Stand der Gemeinden in die Bitte über, daß eure Liebe mehr und mehr reich werde in Erkenntniß und jeder Erfahrung, daß ihr die Unterschiede prüfen mögt, auf daß ihr seid lauter und unanstößig auf den Tag Christi, erfüllt mit Frucht der Gerechtigkeit, wie es im ersteren, oder daß ihr erfüllt werden möget mit der Erkenntniß seines Willens und geistlicher Einsicht, zu wandeln würdig des

Herrn zu allem Wohlgefallen, fruchtbringend in allem guten Werk (1 8 vgl. auch 4 12), wie es im letzteren heißt. Während aber den Philippern gegenüber die sittlichen Mahnungen im engeren Sinn zusammengefaßt werden in jener berühmten mit τὸ λοιπόν summirenden Skizze: was wahr, was würdig, was recht, was rein, was lieblich, was löblich, wo eine Tugend, wo ein Lob, dem denket nach (4 8), so bietet der Apostel den Kolossern in c. 3 eine ausführliche Sittenlehre, sogar unter Berücksichtigung der verschiedenen Stände, wie sie sich ergibt als nothwendige Folge des rein religiösen Verhältnisses. — Nimmt man das alles zusammen, so kann man geneigt sein, vielmehr zu vermuthen, daß der eigentliche Schwerpunkt aller Kämpfe des Apostels in seinen Missionen, soweit nicht judaistische Irrungen sich eindrängten, im Gebiete der sittlichen Lebensgestaltung lag.

Und dies ist wohl verständlich. Die religiöse Botschaft war eine willkommene Antwort auf das Seufzen, das durch die Zeit ging. Die damit gegebenen sittlichen Anforderungen aber gingen den Sitten dieser selben Zeit schnurgerade entgegen. Und doch verlangte ebendarum schon die Erhaltung der neuen Religion eine energische Behandlung des sittlichen Lebens gebieterisch. Die heidnische Lebensführung mußte das Interesse und Verständniß für das neue religiöse Leben sofort wieder tödten. Und ebenso mußten religiöse Extravaganzen auf Grund des Neuen, zumal wenn sie aus heidnischen Anschauungen Nahrung zogen, der Religion ihre Kraft und Gesundheit rauben; nur das ihr entsprechende sittliche Leben vermochte sie im rechten Gleichmaß zu erhalten. Die πίστις ist ἐνεργουμένη δι' ἀγάπης (Gal 5 6). Ja, wenn auch bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe; die größte unter ihnen ist doch die Liebe, das ist eben: die sittliche Bestimmtheit (1 Kor 13 13).

So bildet für den Apostel Paulus das sittliche Leben die unumgängliche und mit allem Nachdruck geforderte Consequenz des neuen religiösen Verhältnisses, zu welchem er mit seiner frohen Botschaft die Menschen führen will. Was heute für uns, wenigstens in der Theorie, ein Gemeinplatz ist, daß die Frömmigkeit sich in der Sittlichkeit auszuwirken habe, daß also die Sittlichkeit erst die Frömmigkeit vollwerthig mache, das ist, allerdings auf

Grund der Predigt Christi und in Verfolg der eigenthümlichen sittlichen Bestimmtheit der alttestamentlichen Religion, eine Botschaft, mit der Paulus, gegenüber den herrschenden religiösen Anschauungsweisen in der griechisch-römischen Welt, etwas wesentlich Neues und, gegenüber der in der Sache begründeten Neigung, die nie aussterben wird, die Religion zu isoliren, in Formeln oder in Stimmungen zu suchen, etwas keineswegs Selbstverständliches vertritt. Es ist eine in der Sittlichkeit ihr Leben habende Religion, was Paulus verkündigt; es ist eine religiös gegründete Sittlichkeit, was, weltgeschichtlich betrachtet, die Frucht seiner Verkündigung ist.

Damit ist die Höhe angegeben, auf welcher Paulus sein sittliches Lebensideal aufstellt. — Suchen wir uns dieses selbst zu vergegenwärtigen; und zwar, um der Klarheit des Bildes willen, rein für sich, so wie es ihn erfüllte, ohne Hinweis auf die Vergleichungspunkte mit den im classischen Alterthum oder im israelitischen Volk wirksamen sittlichen Idealen, also auch ohne den Berührungen bezw. den Einflüssen nachzuspüren, welche etwa von diesen letzteren bei Paulus nachzuweisen wären, ein Problem für sich, das noch kaum in Angriff genommen ist.

Unsere Aufgabe hat zwei Theile; es gilt zuerst die principiellen Punkte zu fixiren und dann das concrete Detail hineinzuzeichnen.

Für jene nun ist eine andere Seite der Beziehung zur Religion von grundlegender Bedeutung. Wie für Paulus seine Religion nicht denkbar ist ohne die Auswirkung in dem von ihm gezeichneten sittlichen Leben, so ist für ihn das von ihm aufgestellte sittliche Lebensideal nur denkbar auf Grund der von ihm verkündeten Religion und in innigster, oft kaum begrifflich scharf zu scheidender Verbindung mit ihr. Das sittliche Lebensideal ist nicht etwas, was sein Motiv oder gar seine Kraft zur Verwirklichung, ja auch nur sein Princip in sich selbst trüge. Zu ihm gehört weder die Autonomie noch die Autokratie. Vielmehr hat das sittliche Ideal des Paulus sein Motiv, sein Princip und seine Verwirklichungskraft in der Religion. — Diese Eigenart des paulinischen Ideals der Sittlichkeit im scharfen Unterschied von all

den Sittenlehren, welche die Sittlichkeit als etwas Ganzes für sich, sozusagen als etwas Absolutes ansehen wollen, ist sofort wieder verloren gegangen: an die Stelle der Formel πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη ist die andere getreten: πίστις καὶ ἀγάπη.

Fassen wir zuerst das sittliche Motiv ins Auge, so tritt dies sofort hervor. Dasselbe ist nicht das Kategorische der sittlichen Forderung, der man nun einmal ohne Untreue gegen sich selbst, ohne inneren Zwiespalt sich nicht widersetzen kann. Denn wenn er etwas derartiges auch nicht leugnet, — er nennt es das Gesetz im Gemüthe Rm 7 23 — er weiß, daß der Mensch, ob er auch in seinem Inneren sich daran freut v. 22, dadurch sich nur bewußt wird, daß sein Thun Unrecht ist, aber nicht bewogen, dies Thun zu ändern c. 7. Daher kann für ihn auch nicht die Liebe zum Guten an sich als Motiv gelten, wenn er sie auch dem Menschen zuerkennt (v. 19 21). Denn dieser Liebe zum Guten stehen widerstrebend und gefangennehmend, also übermächtig, die natürlichen Begierden, die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός gegenüber. Das Motiv ist vielmehr die durch Gottes Thun veranlaßte Hingebung an Gott. „Ich ermahne euch, durch die Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber darzubringen als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer; das sei euer vernünftiger Gottesdienst" — so leitet Paulus das Detail seiner sittlichen Mahnungen vor den römischen Christen ein (Rm 12 1). „Gott zu gefallen", das von Paulus als einziges anerkannte Motiv seines eigenen Wirkens (1 Thess 2 4), es ist auch an der entsprechenden Briefstelle das Moment, wodurch das der Lehre des Apostels gemäße Verhalten den Thessalonichern zu Gemüth geführt wird (1 Thess 4 1; vgl. noch Rm 14 18). Dieses Gott zu gefallen Suchen ist mit einer leisen Wendung ins unmittelbar Religiöse 1 Kor 6 20 ausgedrückt in der Mahnung: verherrlichet Gott an eurem Leibe, ein Motiv, das ebenso gegenüber einer einzelnen Frage wiederkehrt in dem Wort: ihr esset oder trinket oder was ihr thut, so thut es alles zur Ehre Gottes (10 31). Die bestimmende Kraft jenes Motivs ist die Barmherzigkeit Gottes, welche die Christen erfahren, deren Bezeugung der Mahnung 1 Kor 6 20 Gott zu verherrlichen vorausgestellt ist: ihr seid theuer erkauft. Weil sie Gottes Tempel sind, wozu sie sich nicht selbst,

sondern Gott sie gemacht hat (1 Kor 3 16 6 19), sollen sie das betreffende sittliche Verhalten pflegen. So sagt Paulus auch kürzer: sie sollen Gottes würdig wandeln, der sie berufen hat zu seinem Reich und seiner Herrlichkeit (1 Thess 2 12), während Kol 1 10 beide Ausdrücke verbunden sind in dem Wunsch, die Kolosser möchten wandeln ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρεσκίαν. Auch die in der ersteren Stelle beigefügte Thatsache, die Berufung selbst, erscheint als Motiv für die Sittlichkeit, wenn im Thessalonicherbrief eine Mahnung schließt: denn Gott hat euch nicht berufen auf Grund der Unsittlichkeit, sondern in der Heiligung; weßwegen jedes Unrecht ein Mißachten Gottes ist, der ihnen den heiligen Geist gegeben hat (Thess 4 7 f.).

Eine andere, aber nur einmal gebrauchte Einkleidung desselben Thatbestandes bietet Rm 6; sie ist veranlaßt durch die Eigenart des Briefs, die Erlösungs- oder Versöhnungslehre nachdrücklich unter dem Begriff der δικαιοσύνη darzustellen. Weil die Christen die δικαιοσύνη erlangt haben, so müssen sie nun ihre Glieder als Waffen derselben Gott zur Verfügung stellen; sie sind nun wie Sclaven verpflichtet der Gerechtigkeit; und als Sclaven der Gerechtigkeit müssen sie die Heiligung erringen. Paulus empfindet das Unzutreffende der Darstellung und entschuldigt es als menschlich geredet. Denn der Gedanke ist eben: die vor Gott erlangte Gerechtigkeit muß für sie Motiv sein zur Sittlichkeit.

Das wahrhaft sittliche Motiv für das sittliche Leben ist sonach für Paulus die in der erbarmenden Berufung Gottes und der damit gegebenen Stellung zu Gott begründete Hingabe an Gott. Typisch dafür ist der Uebergang des zunächst rein religiösen Begriffs ἅγιος in das Sittliche. ἅγιος ist, was von Gott erwählt und berufen ist; erwählt wird, deß er sich erbarmt hat; er erbarmt sich deß, was er liebt. ἠγαπημένος, ἠλεημένος, ἐκλελεγμένος, κλητός sind im A.T. Synonymbegriffe; sie haben ihre Spitze in dem Begriff ἅγιος im religiösen Sinn: Gott zugehörig. Aber eben diese Bevorzugung ist nun so unmittelbar Motiv für das sittliche Verhalten, daß der Terminus ἅγιος auch für das letztere verwendet wird; d. h., bezeichnend genug, zwar nicht als Adjectiv; ἅγιος bleibt immer religiöser Begriff; aber in der Abwandlung

in die Form des Handelns oder des erreichten ruhenden Zustandes: ἁγιάζειν 1 Th 5 23, ἁγιασμός 1 Th 4 3—7, Rm 6 19 22 und ἁγιωσύνη 1 Th 3 13, 2 Kor 7 1. Indem in diesen wenigen Stellen die betreffenden sittlichen Bestimmtheiten als ein der Stellung des ἅγιος entsprechendes Verhalten bezeichnet werden, markiren sie nachdrücklich als das Motiv der Sittlichkeit das religiöse Verhältniß zu Gott.

Wir ersparen es uns, hier unsere ethische Darstellung durch eine polemische Abschweifung zu unterbrechen, um die Unterstellung zu widerlegen, als ob in dem sittlichen Lebensideal des Paulus der Lohn irgend die Stelle eines Motives einnehme. Eine grobe Verkennung der Gedankenzusammenhänge des Apostels, der das ewige Leben nur allein als eine Gnadengabe auf Grund der in Christus gestifteten Versöhnung erwartet (1 Th 1 10, Rm 5 9) und, wo er den Schein erweckt, umgekehrt von dem letzteren das erstere als abhängig darzustellen, vielmehr aus diesem ewigen Leben oder Reich Gottes nur Rückschlüsse zieht auf den daraus sich ergebenden Charakter der irdischen Lebensführung, ohne welche jenes religiös errungene Gut nicht zu bewahren ist. Eher läßt sich sagen, daß Paulus nicht zwar als Motiv, aber als Sporn zur Sittlichkeit die Gewißheit verwendet hat, daß Gott zum Ziel helfe: der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollenden (Ph 1 6); treu ist, der euch berufen hat, welcher es auch thun wird (1 Th 5 24, 1 Kor 1 9. Vgl. 2 Kor 7 1).

Fragen wir nun, wo Paulus die Kraft zur Verwirklichung des sittlichen Lebens findet. Auch diese Kraft gehört herein in den Begriff des sittlichen Lebensideals des Apostels, wie sofort deutlich werden wird.

Wenn, wie wir sehen, weder das Gesetz im Gemüthe, noch die Liebe zum Guten ein triebkräftiges Motiv für die Sittlichkeit sind, so ist damit schon die Frage nach der Kraft zur Sittlichkeit wenigstens negativ dahin beantwortet, daß sie nicht im Menschen, wie er von Natur aus ist, liegt. Der Apostel läßt denn auch darüber keinen Zweifel, daß eine völlige Erneuerung des Menschen vorausgehen muß, ehe ihm eine solche Kraft zur Verfügung steht. Gal 6 15, 2 Kor 5 17 erscheint der Begriff der καινὴ κτίσις, der

neuen Kreatur. In beiden Stellen sind allerdings sittliche Aufstellungen nicht daran geknüpft, vielmehr schließt die Erörterung in diesem Begriff ab. Die neue Kreatur ist das Resultat der vorher dargelegten religiösen Erlebnisse. Aber was der Beruf dieser καινὴ κτίσις ist, geht doch aus anderen Stellen deutlich hervor. Sie soll nun ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν (Rm 6 4), ζῆν τῷ θεῷ (Rm 6 11). Der einzelne soll diesen νέον ἄνθρωπον ἀνακαινούμενον κατ᾽ εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν anziehen (Kol 3 10). Und das kann er, weil er mit Christus gestorben und auferstanden ist (2 10 ff. 20 3 1). Denn das ist der Weg, auf welchem die neue Kreatur ersteht. Diese letzteren Ausdrücke bezeichnen aber religiöse, nicht sittliche Erlebnisse. Es ist die innere Loslösung von der Macht der die Naturseite des Menschen durch Vermittlung der ihr innewohnenden Begierde in Sünde gefangennehmenden Welt (Gal 6 14, Kol 2 20) und damit auch eine Erlösung aus diesem Leibesorganismus des Todes (Rm 7 24). Und diese Loslösung ihrerseits fällt zusammen mit der Erlösung von dem Fluch der Sünde, der Rechtfertigung vor Gott und der damit erwirkten Versöhnung mit Gott, wie sie auf dem Glauben, der Christus aneignet, beruht. Diese religiösen Erlebnisse füllen den Christen mit dem Geiste Gottes, dem heiligen Geist (daher auch der Empfang des h. Geistes als διὰ τῆς πίστεως vermittelt erscheint (Gal 3 14), dessen Tempel die Christen darum sind (1 Kor 6 19), in dem sie darum leben (Gal 5 25), von dem sie getrieben werden (Rm 8 14). In diesem in dem Christen lebendigen Geist erkennt Paulus aber im Grunde nichts anderes, als jenen Christus selbst, der die Versöhnung gestiftet hat, in verklärter Gestalt (2 Kor 3 17 18), dessen Glieder die Christen sind (1 Kor 8 15 12 27), den sie angezogen haben (Gal 3 27) und von dem sie bekennen: Nun lebe nicht ich, Christus lebt in mir (Gal 2 20). Auch dies alles rein religiöse Begriffe. Im Bewußtsein aber stellt es sich dar als Friede und Freude, als ein gehobenes und einheitliches, ein vollendetes Leben, als ζωή im Vollsinn des Wortes. Dieses neue Leben, concreter dieses Leben im Geiste, oder dieser im Gläubigen lebende Christus ist es, was in persönlicher Fassung als καινὴ κτίσις, als neues Geschöpf, bezeichnet ist. Von diesem Punkt aus vermögen wir die Macht der

sittlichen Idee bei Paulus am großartigsten zu würdigen. Wie nahe mußte es liegen, bei solchem religiösen Vollgefühl sich darin schwelgend zu beruhigen. Aber gerade hier auf dieser Höhe des Besitzes setzt Paulus mit seinen sittlichen Forderungen ein. Und gerade diesen Besitz erkennt er als die Kraft zur Sittlichkeit. So gewinnen sittliche Mahnungen des Apostels Formen, wie die: wenn wir im Geiste leben, so lasset uns auch im Geiste wandeln (Gal 5 25), oder: wir dienen (hier als Inbegriff der Sittlichkeit) ἐν καινότητι πνεύματος (Rm 7 6), oder: wandelt in Christus, gewurzelt in und auferbaut auf ihm (Kol 2 6 f.), oder: ziehet an den Herrn Jesus Christus und begünstiget das Fleisch nicht zu Gelüsten (Rm 13 14), wo der Zusammenhang sagt, daß, wer Christus anzieht, damit die Waffen des Lichts anlegt, die nach dem Gegensatz von Gelage, Schwelgerei, Unzucht, Streit u. s. w. sittlich zu verstehen sind.

Nun entsteht aber die entscheidende Frage: in welchem Verhältniß steht jener Geist bezw. Christus zu dem menschlichen Individuum der καινὴ κτίσις. Ist hier noch von Sittlichkeit überhaupt zu reden oder hört nicht vielmehr die freie Selbstentscheidung des Individuums auf? Selbstverständlich versucht Paulus die Antinomie, die in dem Begriff Freiheit liegt, nicht zu lösen; er beachtet sie gar nicht. Es macht ihm keine Schwierigkeiten, beide Gedankenreihen nebeneinander zu entwickeln. Bei der Natur der von ihm behaupteten Kraft zur Sittlichkeit ist es doppelt begreiflich, wie es bei seiner durch und durch religiösen Geistesart schon an sich nicht anders zu erwarten ist, daß es an den stärksten Ausdrücken dafür nicht fehlt, wie jede sittliche Leistung von Gott gewirkt sei. Ist er in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes gewandelt, so geschah es durch Gottes Gnade (2 Kor 1 12). Gott ist es, der in uns wirket Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Ph 2 13 5 23). Er muß die Thessalonicher heiligen durch und durch (5 23); er ist es, der das gute Werk, welches er angefangen, auch vollendet (Ph 1 5). Aber weit überwiegend sind die Aussprüche, welche dem Individuum eine volle Freiheit vindiciren gegenüber jenem Geist-Christus, wie denn Paulus auch von einem νόμος τοῦ πνεύματος bezw. τοῦ Χριστοῦ spricht,

wornach klar ist, daß der Geist-Christus nur als eine anregende Kraft gedacht ist. Als Beleg dienen die eben angeführten Mahnungen. Vom Leben im Geist zum Wandeln im Geist führt ein freier Entschluß. Und ob die Christen Christus angezogen haben, so ist es doch immer aufs Neue eine ihnen obliegende That, Christus anzuziehen, so daß sie ihm wirklich gleichgestaltet werden. Welche nach des Geistes Art sind, die denken auf des Geistes Ziele (Rm 8 5). Den Geist gelüstet wider das Fleisch; aber es gilt doch erst die sittliche That: das Fleisch nicht zu begünstigen zu Gelüsten (Gal 5 17, Rm 13 14). In wem Christus ist, bei dem ist der Leib todt um der Sünde willen (Rm 8 11); die Christi sind, die haben ihr Fleisch gekreuzigt sammt den Leidenschaften und Lüsten (Gal 5 24), aber es gilt immer auf's neue, die Glieder zu tödten (Kol 3 5) und durch den Geist die Geschäfte des Fleisches zu tödten (Rm 8 13).

Ist also auch der Geist-Christus, d. h. der in der christlichen Religion errungene Lebensstand, im Unterschied von jeder im Menschen von Natur liegenden sittlichen Kraft, die Triebkraft zur Sittlichkeit, so ist dies doch keine mit Naturnothwendigkeit wirkende, sondern eine sittlich vermittelte d. h. von dem Menschen aufgenommene und verwerthete Kraft, wie dies später noch aus einem anderen Momente deutlich werden wird.

Hieraus ergibt sich nun der Grundbegriff des sittlichen Lebensideals des Paulus, die Freiheit. Derselbe findet seine erste Verwendung gegenüber dem Verhältniß des natürlichen Menschen zur Sünde, welches Paulus als eine Sklavenknechtschaft beurtheilt auf Grund des Satzes, daß, wem man sich darbietet als Knecht zum Gehorchen, deß Knecht man ist. Die Sünde aber, der sich der natürliche Mensch darbietet, bringt die Menschen nicht nur in ihre eigene, sondern damit auch in des Todes Knechtschaft. Von beiden sind die Christen frei geworden (Rm 6 16—22 8 2). Diese Freiheit gegenüber der Sünde wird nun aber auch inhaltlich fixirt, und zwar negativ und positiv. Das negative, der Lage der Sache nach gegenüber dem mosaischen Gesetz herausgestellte Moment ist, daß nicht ein äußeres, statutarisches Gesetz das sittliche Verhalten des Christen bestimmt. An die Stelle des alten

Bundes des Buchstabens ist der neue des Geistes getreten (2 Kor 3 6). Wer vom Geist sich treiben läßt, der ist nicht mehr unter dem Gesetz (Gal 5 18). Das positive Moment aber ist, daß der Christ in der Kraft jenes Geist-Christus von innen heraus, in eigenster Entschließung sich sittlich verhält: wo der Geist Gottes, da ist Freiheit (2 Kor 3 17); Christus hat uns zur Freiheit befreit (Gal 5 1). — Das sittliche Lebensideal des Apostels Paulus in Beziehung auf die Triebkraft zur Sittlichkeit ist ein Mensch, der durch ein auf religiösem Wege gehobenes Wesen frei aus diesem neuen Leben heraus, nicht unter der drängenden, knechtenden Macht eines Gesetzes, das Sittliche vollbringt.

Die Richtigkeit dieser Auffassung bestätigen zwei Beobachtungen, die ihrerseits dem Bilde noch neue Züge hinzufügen.

Auf der einen Seite die demüthige Nüchternheit, welche den von so hohen Erfahrungen getragenen Mann fern von der Linie der Schwarmgeister hält, die von einer vollkommenen Heiligkeit träumen. Jener Geist-Christus ist nur eine Kraft, eine Anlage, aber hineingesenkt in den natürlichen Menschen. Die neue Kreatur ist principiell da; aber sie ist eine werdende. Der Apostel hat weder sich je für einen Heiligen gehalten, noch je den Gläubigen eingeredet, sie seiens oder sie könnten es sein. An sein: Gott sei Dank durch Jesum Christum unsern Herrn, nämlich daß er ihn erlöst hat aus seinem Todesleibe, schließt er das Bekenntniß: so diene ich nun selbst mit der Gesinnung dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde (Rm 7 24 f.). Dies Fleisch gelüstet immer noch wider den Geist (Gal 5 17). Und jedem kann die Versuchung nahen (Gal 6 1), jeder von einem Fehler übereilt werden. Es ist denkbar, daß man die Freiheit zum offenen Thor des Fleisches macht (Gal 5 13), also, daß man nach dem Fleisch lebt (Rm 8 13) und des Fleisches pflegt, bis die Lust zum Sieg kommt (13 14), so daß man die Gnade vergeblich empfangen hat (2 Kor 6 1, Gal 5 4), daß, was im Geist begonnen, im Fleisch endet (Gal 3 3). — Darum gilt es, die Heiligkeit zu vollenden (2 Kor 7 1). Wer sich dünken läßt, er stehe, der sehe wohl zu, daß er nicht falle (1 Kor 10 12). Das Leben gleicht dem Ringkampf, da nur gekrönt wird, wer recht kämpft. Und Paulus hält sich in

Zucht, damit er nicht anderen predigend selbst verwerflich werde (1 Kor 9 24 ff., Ph 3 14 ff.). Nicht Vollkommenheit ist das sittliche Lebensideal des Christen, sondern sich strecken nach dem, das vorne, suchen das, was droben ist. Wie viele vollkommen sind, so laßt uns gesinnt sein. Bis wohin wir gelangt, darin gilt es fortschreiten (Ph 3 14—16, Kol 3 1 f.).

Dieser Sachlage entspricht das zweite Moment, das hieher gehört, das ist die Beurtheilung der wirklichen sittlichen Leistungen als eines Ruhmes, eines ἔπαινος, dem ein Lohn entspricht, wie sie häufig in der Selbstbeurtheilung des Apostels durchklingt (1 Kor 4 6 3 8, 1 Th 2 19, Ph 2 16), aber auch jedem Christen zuerkannt wird: ein jeder prüfe sein eigen Werk, dann wird er Ruhm haben von sich allein (Gal 6 4). Daher auch die Mahnung, daß niemand höher von sich halte, als es ihm gebührt zu halten, sondern daß er maßvoll von sich halte. Daß dies alles dennoch in letzter Instanz Gottes Gnade zu danken ist, daß man sich also vernünftiger Weise nur Gottes rühmen dürfe, dies Bekenntniß führt die Gedankenreihe zurück zu der These, daß die Triebkraft zu aller Sittlichkeit Gott bezw. sein Geist sei.

Enge mit dieser Frage über die Kraft zur Sittlichkeit berührt sich noch die letzte über deren Norm. Man möchte aus dem Begriff der Freiheit schließen, daß diese Norm dem Christen selbst innewohnt, daß sie ihm in und mit der Triebkraft gegeben ist. Das scheint auch nach verschiedenen Aussprüchen der Fall zu sein: Die römischen Christen fordert Paulus beim Uebergang zu einigen concreten sittlichen Mahnungen auf: Stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, auf daß ihr prüfen möget, was Gottes Wille sei, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene (12 2). Ebenso wünscht er den Philippern: daß eure Liebe reich werden möge in Erkenntniß und aller Erfahrung, auf daß ihr prüfen mögt die Unterschiede, damit ihr tadellos und unanstößig seid (1 9 f.), und mahnt er die Thessalonicher: prüfet alles, das Gute haltet fest (5 21), und wünscht den Kolossern: daß ihr erfüllt werdet mit der Erkenntniß des Willens Gottes in aller Weisheit und geistigem Verständniß (1 9). Vielleicht ist in demselben Sinn die Mahnung zu verstehen: alles,

was ihr thut in Wort oder Werk, das thut im Namen des Herrn Jesu, nämlich jenes Geist-Christus, der die sittliche Kraft ist. So redet er ja auch von einem νόμος τοῦ πνεύματος bezw. τοῦ Χριστοῦ (vgl. μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ 1 K 9 21), was doch nur bedeuten kann, daß der Geist bezw. Christus selbst die Norm für das Verhalten in sich schließt. Vielleicht ist denn auch jene Skizze des Philipperbriefs (4 8), die nach dem ersten Eindruck einfach an das natürliche sittliche Gefühl appellirt, doch nach den angeführten anderweiten Aeußerungen des Apostels dahin zu erläutern, daß Paulus dem Geistesbesitz der Philipper anheimgibt und nicht von dem öffentlichen sittlichen Gefühl erwartet die Festsetzung, was denn wahr und würdig, recht und rein, lieblich und löblich sei, eben auf jenem den Römern empfohlenen Wege der Erneuerung des Sinnes.

Nun scheint aber dieser Beobachtung doch eine andere gegenüberzustehen. Darauf führt schon die Bezeichnung des Guten und Vollkommenen, welches die Christen prüfend erkennen sollen, als des Wohlgefälligen, nemlich Gott wohlgefällig und noch bestimmter als des θέλημα τοῦ θεοῦ Rm 12 2. Mit dessen Erkenntniß erfüllt zu werden, wünscht denn auch Paulus den Kolossern, damit sie auf Grund dessen wandeln würdig des Herrn zu allem Wohlgefallen (1 9). Den Thessalonichern motivirt Paulus die Mahnung zur Keuschheit und später die andere „Freuet euch allzeit, betet ohne Unterlaß, danksaget für alles" mit dem Satz: Denn das ist Gottes Wille (4 3 5 18). Als Aufgabe der Christen erscheint Kol 4 12, daß sie stehen τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ. Sachlich damit gleichbedeutend ist die Charakterisirung des neuen Menschen, den die Christen anziehen sollen, als eines neugeschaffenen κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν Kol 3 10. (Die Stelle 1 Kor 7 19 gehört nicht hieher; die τήρησις ἐντολῶν θεοῦ, die dort verlangt wird, ist einfach das ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατείτω v. 17; die Berufung in der betr. religiösen oder socialen Stellung ist eine ἐντολὴ θεοῦ; sie gilt es festzuhalten.) Wohl kann das θέλημα τοῦ θεοῦ an sich nichts sein wollen, als die religiös gewendete Bezeichnung für das, wozu der Geist-Christus die Gläubigen treibt. Nun aber erkennt Paulus den Juden, und zwar ausdrücklich als

solchen, die aus dem Gesetz unterrichtet werden, zu, daß sie den Willen Gottes kennen und prüfen die Unterschiede (Rm 2 18), also bis auf die Ausdrücke hin das, was er von den Christen erwartet. Ist da nicht auch an jenen Stellen als die Norm des Willens Gottes nicht der Trieb des Geistes, sondern das Gesetz mitgedacht? Dazu kommt, daß Paulus im Galaterbrief und im Römerbrief beinahe gleichlautend die Aufforderung einander zu lieben mit dem Satz begründet: denn wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt, und im letzteren die Wahrheit dieses Satzes sogar an einzelnen Geboten nachzuweisen unternimmt (13 8—10). Und Rm 7 25 charakterisirt er den Christenstand durch das Bekenntniß: ich diene mit meiner Gesinnung dem Gesetz Gottes. Aber dies muß doch verstanden werden aus dem ebenso nachdrücklichen Wort: wenn ihr vom Geist getrieben werdet, so seid ihr nicht unter dem Gesetz. Darnach kann unmöglich jenes „denn" die logische Bedeutung einer Berufung auf dies Gesetz als Norm haben. Auf die richtige Lösung führt vielmehr die Beobachtung, daß auch das Verhalten und ebenso die Anordnungen Jesu Christi mehrfach, allerdings in Einzelheiten, als Norm herbeigezogen werden, das letztere in der Frage der Ehescheidung (1 Kor 7 10), das erstere in den berühmten Mahnungen zur selbstlosen Demuth (Phil 2 5): „ein jeglicher hege in sich die Gesinnung, die in Jesus Christus auch war", zur Selbstverleugnung: „nehmt mich zum Vorbilde, wie ich Christus (1 Kor 11 1)", zur Versöhnlichkeit (Kol 3 13): „vergebet einander, wenn einer einen Vorwurf hat gegen einen andern, gleich wie auch Christus euch vergeben hat, also auch ihr", endlich zur Geldunterstützung der Urgemeinde (2 Kor 8 9): „Denn ihr kennet die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, wie er um euretwillen wurde, da er reich war, damit ihr durch seine Armuth reich würdet". Das ist völlig analog mit jenen gelegentlichen Rückweisungen auf das Gesetz, aus dem doch die Mahnungen so wenig hergeleitet werden, als hier aus dem entsprechenden Verhalten Jesu. Ja wir dürfen daneben auch die Beispiele stellen, wo Paulus, wie in der einen der angeführten Stellen, sich selbst oder die Christen untereinander als Vorbilder verwerthet. — Widerspruchslos lassen sich diese Instanzen mit der proclamirten „Freiheit" nur vereinigen, wenn die Meinung des Paulus war, sie

nicht irgendwie als Norm aufzustellen, sondern durch den Hinweis darauf, daß das Gesetz ebenso lehre bezw. Jesus ebenso gehandelt habe, dem eben dahingehenden Trieb des Geist-Christus einen Sporn zu geben oder eine Garantie, daß er auf dem richtigen Wege sei. Der letztere Gedanke hat auch bei der Aufzählung der Früchte des Geistes die Wendung eingegeben, daß wider solche das Gesetz nicht sei, daß also bei der Aufgabe des Gesetzes als Norm doch nicht ein Gegensatz zwischen der neuen und der von den Juden empfohlenen Norm sich einstelle (Gal 5 23).

Diese Werthung und Verwerthung der genannten Instanzen entspricht völlig der von Paulus denselben zuerkannten Würdigung. Das Gesetz ist heilig, und das Gebot heilig und gerecht und gut (Rm 7 12). Betreffend Christus ist es selbstverständlich. Vielleicht dürfen wir in Analogie mit dem Ebenausgeführten auch Stellen, welche die Christen nur an eine allgemein vorhandene sittliche Ueberzeugung zu verweisen scheinen, so die Mahnungen (Rm 12 2), zu prüfen das Gute, Vollkommene und (Phil 4 8) dem nachzudenken, was wahr, würdig, recht, rein, lieblich, löblich, eine Tugend, ein Lob ist, im Zusammenhang mit der Rm 2 14 ausgesprochenen und mehrfach deutlich vorausgesetzten (Kol 4 1, Rm 13 3—5) Anerkennung einer mit dem Gesetz übereinstimmenden sittlichen Anlage der nichtjüdischen Menschheit so erklären, daß auch hier Paulus gewiß war, der Trieb des Geist-Christus werde die Christen zu Grundsätzen führen, die mit jenen natürlich-sittlichen Ueberzeugungen sich decken.

Nach dem allem ist es nur natürlich, daß Paulus sein sittliches Lebensideal nach seinen principiellen Punkten am kürzesten und schlagendsten in einer religiösen Formel zum Ausdruck bringt, in der Formel: δουλεύειν τῷ θεῷ (1 Thess 1 9, Rm 6 22), ζῆν τῷ θεῷ (Rm 6 11), παραστῆναι ἑαυτὸν τῷ θεῷ (Rm 6 13 12 1). Ist doch das Motiv Gottes Verhalten, die Kraft Gottes Geist und die Norm Gottes Wille; aber dies alles nicht als etwas außerhalb des Menschen Stehendes und von außen ihn Bestimmendes, sondern als eingegangen in ihn und eins geworden mit ihm selbst.

Mit dem allem ist nun freilich über den concreten Inhalt des also principiell bestimmten sittlichen Lebensideals noch nichts ausgesagt. Doch läßt es sich darnach erwarten, daß der Apostel sich

auch nicht sonderlich bemüht habe, dieses concrete Detail möglichst vollständig oder gar systematisch geordnet und zusammenhängend darzulegen. Das gehört mit zu seiner gewaltigen, ich möchte sagen, heiligen Größe, daß er sich begnügt, die Grundsteine zu legen — dann wird das Haus schon werden —, die Keime zu säen, — die entsprechende Frucht wird schon wachsen. Die Aeußerungen des Apostels über sittliche Fragen sind darum alle durch die gerade vorliegenden Verhältnisse veranlaßte, gelegentliche. Immerhin sind sie Dank dem Nachdruck, den er auf die sittliche Auswirkung des neuen religiösen Verhältnisses legt, so zahlreich, daß wir aus den Fragmenten ein Ganzes construiren können.

Nur zuvor zwei genauere Definitionen. Erstlich: Wir fassen den Begriff des Sittlichen im engeren Sinn; wir begreifen also darin nicht alles, was aus der freien Entschließung des Menschen hervorgeht, sei es als Verhältniß oder Verhalten; sondern wir schließen alles das als im strengen Sinn „religiöse" Tugenden aus, was auf Gott Bezug hat, ebenso unmittelbar, wie Glaube bezw. Vertrauen, Hoffnung, Liebe (zu Gott), als genauer bestimmt durch anderweitige Einflüsse, wie Dankbarkeit für das von Gott empfangene Gut, Geduld gegenüber dem von Gott auferlegten Leid, Demuth gegenüber den von Gott verliehenen Gaben und Kräften. Statt dessen rechnen wir in unser Thema nur das Verhalten gegenüber allem dem, was nicht Gott ist. Zweitens: es handelt sich uns nicht um das sittliche Lebensideal, wie es dem Christen als letztes höchstes Ziel vorschwebt — dies liegt ja für ihn hinaus über die Verhältnisse und Lebensbedingungen dieser Welt —, sondern um das sittliche Leben, wie es von jedem Christen billigerweise zu erwarten ist, wie es sich in jedem darstellen soll.

Wir legen die in der Natur der Sache gegebene Eintheilung zu Grunde: 1. Das sittliche Verhalten des Menschen als Individuum für sich, also die Pflichten gegen sich selbst; 2. das sittliche Verhalten als Glied der menschlichen Gemeinschaft —, die Pflichten gegen den Nächsten und gegenüber den Gemeinschaftsorganisationen.

Das erstere wiederum zerlegt sich von selbst nach drei Seiten: die Persönlichkeit erst an sich, dann in ihrem Verhältniß zum

Körper, endlich in ihrem Verhältniß zu der dinglichen Welt. Hier ist nun nicht zu leugnen, daß sich Aussagen über die sittliche Aufgabe der Persönlichkeit rein an sich bei Paulus nur in geringster Anzahl finden. Was wir heute als Pflicht der Selbsterhaltung, der Selbstausbildung, der richtigen Selbstschätzung u. a. bezeichnen, darüber finden wir kaum Anregungen von ihm. Die Reihe von Geistesfrüchten, die er den Galatern 5 22 23 zeichnet, enthält außer den zwei religiösen Eigenschaften, Freude und Friede, nur Tugenden des Verhaltens gegen die Nächsten und die ἐγκράτεια, die sich auf das Verhalten gegenüber dem Leib und vielleicht der dinglichen Welt bezieht. Eher schließen die Ausdrücke des Philipperworts (4 8): was wahr, würdig, rein, etwa auch lieblich, löblich, solche Tugenden ein, welche sich rein auf den innern Menschen beziehen, aber doch ohne sie bestimmt zu bezeichnen. Auch die Forderung der ἁπλότης beim Geben 2 Kor 8 2 9 11 13 Rm 12 8 oder der ἁπλότης εἰς τὸν Χριστόν 2 Kor 11 3 bestimmt nur die sittliche oder religiöse Verhältnißbeziehung zu anderen; εἰλικρινεία 2 Kor 2 17 Phil 1 10, etwa verbunden mit ἁγιότης 2 Kor 1 12 oder mit ἀλήθεια 1 Kor 5 8, ist ebenfalls keine Tugend für sich, sondern nur eine nähere Eigenschaft für anderweitig bestimmtes Verhalten. Hier im Innern des Christen ist eben der Ort, wo Paulus am ruhigsten der Wirksamkeit des sittlichen Princips alles überlassen kann. Die Mahnungen, die sich auf das Innenleben beziehen, haben darum auch sämmtlich religiösen Charakter, d. h. sie regeln das Verhalten gegen Gott, statt gegen sich selbst. Vielleicht ist diese Erscheinung nicht einmal als eine Lücke zu bezeichnen; vielmehr sind jene Abschnitte in unseren Sittenlehren, die von Pflichten gegen sich selbst handeln, für religiöse Menschen entbehrlich als nur zu einer ungesunden, also im Grunde unsittlichen Beschäftigung mit sich selbst führend, während es ein Zug der ächten Sittlichkeit ist, sich nicht mit sich selbst zu beschäftigen. Nur eine Tugend, diejenige, wodurch jene Wirksamkeit vor jeder Einengung und vor jeder Gegenwirkung gewahrt wird, fordert er, und sie allerdings nachdrücklich, nämlich die Charakterstärke: στήκετε, haltet Stand (1 Kor 16 13, Gal 5 1, Phil 1 27 4 1, 1 Thess 3 8, vgl. 1 Kor 10 12), ἀνδρίζεσθε seid Männer (1 Kor 16 13), κραταιοῦσθε (ib); und als das Mittel hiezu: γρηγορεῖτε

wachet! haltet eure Kräfte beisammen (1 Kor 16 13, 1 Thess 5 5, Kol 4 2), etwa noch verstärkt durch νήφετε, seid nüchtern (1 Thess 5 6), werdet nicht schlaff. Den Menschen und ihrem Urtheil gegenüber ist diese Charakterfestigkeit Selbständigkeit. Sie ist nur die Consequenz des sittlichen Princips des Geist-Christus; denn daraus folgt, daß jeder seinem Herrn steht und fällt (Rm 14 14). Aber Paulus verlangt ihre kräftige Ausbildung. Er zeigt es ihnen am eigenen Beispiel: Mir ist es ein Geringes, daß ich von euch oder von irgend einem menschlichen Tage gerichtet werde (1 Kor 4 3). Wieder wähnt ihr, daß wir uns vor euch vertheidigen? vor Gott reden wir in Christus (2 Kor 12 19)! so weist er stolz alle Vorwürfe ab und stellt sein Eingehen darauf richtig. Und so versichert er, daß er bei seiner Mission in Thessalonich nicht Ehre gesucht habe von Menschen, nicht Menschen zu gefallen gestrebt habe, sondern Gott, der die Herzen prüft (1 Thess 2 4 6). Die Einschränkung dieses Grundsatzes durch das Gebot der Liebe stellt 1 Kor 10 33, Rm 15 2 fest. Und wo er die Korinther mahnt, unter Umständen um des Gewissens willen auf berechtigte Freiheiten zu verzichten, fügt er ausdrücklich bei: nicht euer, sondern des andern Gewissen meine ich. Denn warum soll ich meine Freiheit richten lassen von einem andern Gewissen? (1 Kor 10 28 f.). Für meine Freiheit bin nur ich mit meinem Gewissen verantwortlich; da kann mir kein fremdes Gewissen das Urtheil bilden. An dieser Selbstherrlichkeit des Christen packt er die Korinther, die sich an Autoritäten halten und darnach spalten wollen: Alles ist euer, sei es Paulus, Apollos, Kephas, Welt; Leben oder Tod, Gegenwärtiges oder Zukünftiges: alles ist euer; ihr aber seid Christi! 1 Kor 3 21—23.

Endlich gehört in diesen Abschnitt die sittliche Bewegung der Reue, soweit sie sich nicht gegen Gott wendet, sondern gegen das eigene Ich. Aber auch hier scheint es des Apostels sittliches Ideal zu sein, daß wie die Traurigkeit, die die Reue begleitende Empfindung, eine auf Gott gerichtete (λύπη κατὰ θεόν) sein soll, so auch die Reue stets die Richtung auf Gott haben soll, der doch im Grund der allein Verletzte ist, wenn wir uns vergehen, so daß jene Reue und Buße, die wir als Selbstzerknirschung charakterisiren

können, nicht in das sittliche Lebensideal des Apostels hineingehört (2 Kor 7 9 f.). —

Viel ausführlicher verbreitet sich Paulus über das sittliche Verhalten des Christen gegenüber dem körperlichen Organismus und seinen Trieben. Nicht hierher gehören die mannigfaltigen bildlichen Verwerthungen des Todes Christi für das im Glauben erfolgende religiöse Erlebniß der Loslösung vom bisherigen, sei es gesetzlich, sei es sündlich bestimmten Lebensstand in der Welt und der Versetzung in die Gemeinschaft mit Gott, z. B.: In Christus ist mir die Welt und bin ich der Welt gekreuzigt, Gal 6 14, ähnlich Rm 6 1—11, Kol 2 11—15. Dagegen folgen daraus die sittlichen Aufstellungen des Paulus.

Wie durch jene religiöse Stellung die ganze sinnliche Weltsphäre, der eigene Körper und die übrige dingliche Welt religiös belanglos ist — 1 Kor 8 8, Rm 14 17, Kol 2 20; vgl. Rm 14 23! —, so ist sie —, und damit auch das Thun und Lassen in diesem Gebiete, an sich sittlich ebenso indifferent. Dieses ganze Gebiet ist an sich selbst für das sittliche Lebensideal absolut bedeutungslos Rm 14 2 ff. Der Christ steht ihm völlig frei gegenüber: nichts ist unrein; alles ist rein (Rm 14 14 20); die Erde ist des Herrn und was darinnen ist (1 Kor 10 26). Darum ist auch alles erlaubt 1 Kor 6 12 10 23. — Keine Askese hat an sich irgend welchen sittlichen Werth; ja dieselbe ist als gesuchte Frömmelei, Dienerei, Mißhandeln des Leibes zu verwerfen, um so mehr, als sie nur eine Ehre erzielt, die das Fleisch befriedigt (Kol 2 23). Hier gilt nur das eine Gebot: ihr esset oder trinket oder was ihr thut, so thut es alles im Namen des Herrn Jesu und danket Gott dem Vater durch ihn (1 Kor 10 31, cf. Rm 14 6).

Was speciell den Körper des Menschen betrifft, so steht er bei Paulus in hohen Ehren als der Tempel und das Organ des h. Geistes (1 Kor 6 19 7 34, Rm 6 13 19), als die Grundlage für den zukünftigen Herrlichkeitskörper (Phil 3 21); daher er auch seine Mißhandlung (ἀφειδία τοῦ σώματος) verwirft.

Das sittliche Verhalten ihm gegenüber ist darum keineswegs principiell ein negatives. Vielmehr ist das sittliche Ideal, daß seine Glieder bereit gestellt seien zu Waffen, zu Dienst der Gerechtig-

keit (Rm 6 13 19). Nur wo er dem widerstrebt, da gilt es ihn zu zerschlagen, eben damit er jenen Knechtsdienst thue; wie es Paulus in dem Selbstbekenntniß deutlich normirt: ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ (1 Kor 9 27), und durch das Gleichniß bestätigt, daß der Kämpfer πάντα ἐγκρατεύεται (v. 25), d. h. ebensoweit, als es nothwendig ist, damit ihm seine Glieder voll und frei zur Verfügung stehen. Wie weit dies nöthig ist, das wird der Geist sagen; insofern ist die ἐγκράτεια eine Frucht des Geistes (Gal 5 23). — Völlig verwerflich ist darum jede fleischliche Leidenschaft, Schlemmerei, Unzucht und dgl. bis zurück zur bloßen Begierde (Rm 13 13, Kol 3 5, 1 Thess 4 3 ff., 1 Kor 7 9), wodurch die Glieder μέλη ἐπὶ τῆς γῆς sind, statt hingegeben an Gott (Kol 3 5; vgl. 1 Kor 6 15, der Leib nicht μέλος Χριστοῦ, sondern τῆς πόρνης). Das ist eine Befleckung, μολυσμός, des Fleisches und Geistes 2 Kor 7 1. Darum gilt es diese Sünden, diese Geschäfte des Fleisches zu tödten (Rm 8 13, Kol 3 5). Aber wie wenig dies auf einer creaturfeindlichen Unterschätzung des körperlichen Lebens, sondern vielmehr gerade auf einer auszeichnenden Würdigung desselben beruht, zeigt das Urtheil, daß Unzucht eine Sünde gegen den eigenen Körper sei (1 Kor 6 18).

Am deutlichsten wird die Stellung des Apostels bei der Behandlung des Geschlechtsverkehrs, so weit dieser überhaupt gestattet, nämlich sofern er ehelich geregelt ist. Dieser ist keineswegs zu verbieten (1 Kor 7 3 f., 28 38 f.); im Gegentheil, Paulus vertritt einer asketischen Neigung gegenüber in Korinth die Pflicht der Ehegatten in dieser Beziehung (v. 3) und versichert den Ledigen, daß es besser sei zu heirathen, als durch die geschlechtlichen Triebe erregt zu werden (v. 9 36). Aber wie jene Pflicht in der Ehe zurückzutreten hat vor der Erfüllung religiös-sittlicher Aufgaben (v. 4), so ist es überhaupt, wo die Kraft dazu da ist, besser ledig zu bleiben, nicht aus asketischen Gründen, sondern weil man dann weniger gehemmt ist, Gott zu dienen, vielmehr ganz dem einen Gedanken leben kann, Gott zu gefallen, v. 8 32 33 35. Doch erklärt er dies ausdrücklich nur als seine Meinung v. 25 40, wie er auch zu ihrer Aussprache nur durch eine dahingehende Neigung in Korinth sich anregen ließ (v. 1), und begründet es, ein deutlicher Beweis, wie wenig er damit ein an sich giltiges, sittliches Ideal aufstellen will, mit dem Bevor-

stehen der letzten Trübsale und des nahen Weltendes v. 26 31; er sagt es nur zu ihrem Nutzen, um sie zu schonen; denn die Verheiratheten werden dann Trübsal für das Fleisch haben (v. 35 28); glücklicher wird sein, wer ledig ist (v. 40); darum thut besser (κρεῖσσον), wer nicht heirathet (v. 38). Vor allem aber gilt es, mit innerer Freiheit auch über das eheliche Verhältniß hinausgehoben zu sein; es gilt eine Frau zu haben, als hätte man nicht (v. 29). —

Ganz analog ist nun die Stellung, die Paulus dem Christen gegenüber der dinglichen Welt anweist. Zunächst ist hervorzuheben, daß Paulus diese irdischen Güter im weitesten Sinn gegenüber dem Geistigen weit niedriger gewerthet wissen will: wenn wir euch das Geistige säen, ist es ein großes Ding, wenn wir von euch das Leibliche ernten (1 Kor 9 11)? wenn die Heiden an dem geistigen Besitz der Juden theilbekommen haben, so sind sie es schuldig, diesen auch im Leiblichen zu dienen. Dem entsprechend muß der Christ genügsam sein, wie Paulus es an sich zeigt: ich weiß gering zu leben und Ueberfluß zu haben (Phil 4 12, vgl. 2 Kor 9 8). Für die Hauptsache ist es ja ganz gleichgiltig; man kann arm sein und doch viele reich machen (2 Kor 6 10). Und wenn man hat, so muß man haben, als hätte man nicht (1 Kor 7 29 f.), d. h. man muß innerlich völlig frei sein von dem irdischen Besitz; so daß man auch versteht, Ueberfluß zu haben, ohne darunter zu leiden (Phil 4 12), ohne seine αὐτάρκεια zu verlieren (2 Kor 9 8). Die richtige sittliche Verwerthung des Ueberflusses aber ist die Wohlthätigkeit, die ausdrücklich mit ein Moment bildet in der sittlichen Würdigung des Besitzes (2 Kor 9 8 11 5 8 13).

Darnach regelt sich denn auch das sittliche Verhalten. Verboten ist φρονεῖν, ζητεῖν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Kol 3 2); Feinde des Kreuzes Christi sind es, die sich dadurch charakterisiren (Phil 3 19). Doppelt verwerflich ist gar die thätige Habsucht, die πλεονεξία, die Paulus als εἰδωλολατρεία bezeichnet und unmittelbar neben die sinnlichen Sünden stellt Kol 3 5, wobei er übrigens nach 1 Thess 4 6 als ein Moment des Begriffs πλεονεκτεῖν das widerrechtliche Uebervortheilen des Nächsten betrachtet, weßwegen es neben dem Stehlen seinen Platz hat (1 Kor 6 10). Wohl aber ist der rechtliche Erwerb von weltlichen Gütern sittlich berechtigt: wer kämpft je auf eigenen Sold? wer

pflanzt einen Weinberg und ißt nicht von seiner Frucht? u. s. w. fragt er die Korinther, um zu beweisen, daß auch die Arbeit des Missionars einen materiellen Lohn verdient (1 Kor 9 8—10). Auch der Handelsbetrieb findet gelegentlich ausdrücklich Anerkennung (7 30); und der Besitz und seine Mehrung wird als Segen Gottes gewürdigt (2 Kor 9 8—10). Ja die Erwerbspflicht durch geordnete Arbeit wird vertreten (1 Thess 4 10 ff., 1 Kor 6 10 cf., Gal 6 6, 1 Kor 9 6 12), und, andern zur Last zu fallen, als unsittlich bezeichnet; und unter diesem Gesichtspunkt als Mittel zum Erwerb des Lebensunterhalts findet die Arbeit selbst eine Stelle im sittlichen Lebensideal des Apostels. Weiter reicht allerdings hier die sittliche Anschauung des Apostels nicht. Von der Vorstellung, daß die Arbeit an sich, ganz abgesehen von jenem Erfolg, auch abgesehen von dem etwa damit anderen geleisteten Dienst, für den einzelnen an und für sich zum sittlichen Ideal gehöre, findet sich nirgends etwas angedeutet, ebensowenig als die unter uns als sittliche Aufgabe erkannte, durch die Arbeit zu erreichende Beherrschung der Welt als Gesichtspunkt erscheint. Auf die erstere Lücke kommen wir sofort zurück. Die letztere Lücke ist nur natürlich für das Bewußtsein, daß die Welt innerlich überwunden ist, und daß ihre letzte Stunde geschlagen hat.

In diesen Zusammenhang gehört auch die auffallende Geringschätzung der Differenz der Berufsstellungen, die speciell an der Sklavenstellung durchgeführt wird, wenn Paulus als sittliche Norm aufstellt, daß jeder bleibe in der Stellung, in welcher er berufen wurde (1 Kor 7 17—24). Wir sehen es heute als sittliches Ideal an, daß jeder den Beruf zu erringen suche, der seinen Gaben entspricht, und daß in dieser Wahl soweit als möglich Freiheit walte. Aber es muß doch fraglich bleiben, ob Paulus mit seinem Wunsche wirklich eine allgemeine sittliche Norm aufstellen und nicht vielmehr nur davor warnen wollte, mit dem Eintritt ins Christenthum die bisherigen Lebensstellungen gewaltsam zu ändern, in der richtigen Einsicht, daß für die religiöse Errungenschaft als solche die Berufsstellung ein Adiaphoron sei, sobald diese nur treu erfüllt werde, und in der praktischen Absicht, dadurch einer Beunruhigung und Verwirrung der geordneten socialen Verhältnisse in seinen jungen Gemeinden vorzubeugen. Dies blickt durch in dem Wort: Werdet

nicht der Menschen Knechte, da ihr für Christus theuer gekauft seid (v. 23), d. h. sie sollen die Verhältnisse nicht um irgend welcher menschlichen Rücksichten oder Vorschläge willen ändern und dadurch in den menschlichen Verhältnissen abhängiger werden, als wenn sie ruhig bleiben, was sie sind, weil sie sich dann doch eine neue Stellung suchen müßten. Aber wenn Paulus sogar sagt: wenn einer auch frei werden könne, soll er nur um so treuer dienen (v. 21), so erklärt sich dies nicht aus jenen Gedanken. Auch hier wird vielmehr die sittliche Würdigung der Bedeutung der Berufsstellung zurückgehalten durch die religiöse Stellung: jeder ist ja ein Freigelassener und doch ein Sklave Christi, d. h. über die äußeren Lebensverhältnisse ist er innerlich erhoben, und alle sind in derselben religiösen Stellung wie er innerlich gebunden. Dazu mag aus den Worten herausgelesen werden (v. 19), daß Paulus eine göttliche Weisung, die man halten müsse, darin erkennen wollte, in welcher Stellung gerade man berufen worden sei. Ferner hat auch hier der Gedanke der baldigen Auflösung der gegenwärtigen Welt eingewirkt. Endlich aber ist ohne Zweifel auch auf die Sklavenstellung der Gedanke zu übertragen, mit welchem Paulus das Festhalten an der Ehe mit einem Ungläubigen vertritt, nämlich die Möglichkeit gerade durch diese Stellung dem Christenthum weiteren Eingang zu verschaffen.

Die darin zu Tage tretende Ueberzeugung, daß es überhaupt die einzige Aufgabe sei, die Menschen zum Christenthum zu führen, ist es nun jedenfalls gewesen, die den Paulus abgehalten hat von einer sittlichen Würdigung der menschlichen Arbeit als solcher. Und damit stößt uns von selbst gegenüber diesem ganzen Gebiet der Individualethik die Frage auf, ob sie eine selbständige Bedeutung für das sittliche Lebensideal des Paulus gehabt habe, da sie, wie wir bald sehen werden, in der Behandlung so sehr zurücktritt hinter der Socialethik; ob nicht die eigentliche Bedeutung aller dieser sittlichen Pflichten des einzelnen Menschen für sich darin ruht, daß der Mensch dadurch fähig gemacht werden soll zur Erfüllung des sittlichen Ideals in Beziehung auf das Verhalten gegen den Nächsten. Daß dies zu viel gesagt wäre, zeigt der Umstand, daß Paulus gerade für das Verhalten des Ich gegenüber seinem Körper

und der Welt den Ausdruck ἁγιασμός, der doch als Summa des sittlichen Lebensideals erscheint, verwerthet, so daß der Schein entstehen kann, gerade und nur hierin bestehe die Heiligung (1 Thess 4 3 7, 2 Kor 7 1). Aber dennoch ist nicht zu bezweifeln, daß der eigentliche Schwerpunkt des sittlichen Ideals für Paulus in das Leben der Gemeinschaft fällt, daß der einzelne sittlich am höchsten gewerthet erscheint als Haushalter, der treu sein muß, als Diener Gottes, als Glied am Leibe Christi; ein Wink für eine allzu individualistisch gerichtete Zeit.

Aber was dabei dem Individuum an sittlicher Werthung vorenthalten scheint, das gewinnt es doppelt wieder, wenn wir sehen, wie das sittliche Ideal des Verhaltens gegen den Nächsten als Zweck keineswegs nur die Herstellung einer Gemeinschaft, sondern ganz wesentlich die Förderung des Individuums verfolgt.

Es liegt zu Tage, daß Paulus in Bezug auf das Verhalten zu dem Nächsten das sittliche Ideal im Begriff der „Liebe" zusammenfaßt: sie ist das Band der Vollkommenheit (Kol 3 14); nichts soll man einander schuldig sein, als die Liebe (Rm 13 8). Die Liebe sei unverfälscht, ist die Ueberschrift der Mahnungen in Römerbrief (12 9). Alle eure Dinge lasset in der Liebe geschehen, so schließt 1 Kor (16 14). Der Herr lasse euch wachsen und reich werden in der Liebe zu einander und zu allen, das ist der abschließende Wunsch von 1 Thess (3 12), mit der Bemerkung, daß der Erfolg davon sein werde die Festigung der Herzen, so daß sie tadellos seien in der Heiligung. 1 Kor 13 werden alle Tugenden als Eigenschaften der Liebe dargethan.

Ihr Grundzug ist, daß der Einzelne nicht an sich selbst denke, nicht das eigene suche, nicht das eigene allein im Auge habe (1 Kor 10 24 33, Phil 2 4, 1 Kor 13 5); daß er auf seine Wünsche (Phil 1 21—26) und seine Rechte (1 Kor 9 4—12), seine Freiheit (1 Kor 10 23, 6 12) verzichte, wo dies den anderen dienlich sein kann, ja daß er sich zu opfern und alles zu tragen bereit sei (1 Kor 4 11 13 7). Daran schließt sich als Grundlage der Gemeinschaft die Demuth gegenüber dem anderen (Kol 3 12), welche mäßig von sich hält (Rm 12 3), den anderen an Ehre höher achtet (Rm 12 10, Phil 2 3), nicht auf das Hohe sinnt, sondern sich zum Niedrigen heruntergibt (Rm 12 16),

der Gegensatz jeder ehrgeizigen Eitelkeit (Gal 5 26, Phil 2 2), vor der darum gewarnt wird. Denn die Liebe prahlt nicht und bläht sich nicht (1 Kor 13 4). So nimmt sie inneren Antheil an dem Geschick des anderen, als ob es das eigene wäre: sie weint mit den Weinenden und ist fröhlich mit den Fröhlichen (Rm 12 15, 1 Kor 12 26); sie kennt keinen Neid (Gal 5 21 26) und keine Eifersucht (1 Kor 13 4); sie freuet sich nicht der Ungerechtigkeit, sondern sie freuet sich jedes Sieges der Wahrheit (v. 6). Sie pflegt die Gemeinschaft durch Wahrheitsliebe (Kol 3 9). Wo durch die anderen die Gemeinschaft nicht dieselbe Pflege findet, ist sie langmüthig (1 Kor 13 4, 1 Thess 5 14, Kol 3 12). Wo sie gar die Gemeinschaft verletzen, Unrecht thun, läßt sie nicht aufreizen (1 Kor 13 5); gibt nicht Raum dem Zorn und der Leidenschaft (Kol 3 8, 2 Kor 12 20, Rm 12 19), sondern ist sanftmüthig (Kol 3 12, 2 Kor 10 1, 1 Kor 4 21, Gal 5 23), läßt sich das Böse gefallen (1 Kor 4 12, 13 7) rechnet es nicht nach (13 5), processirt nicht (1 Kor 6 7), sondern segnet ihre Verfolger und Lästerer (1 Kor 4 12, Rm 12 14), immer ist sie bereit, zu vergeben (Kol 3 13). Sie weiß sich den verschiedenen Anschauungen anzuschmiegen (ἐπιεικής Phil 4 5, 2 Kor 10 1), pflegt ein brüderliches Verhältniß (φιλαδελφία 1 Thess 4 9, Rm 12 10) und hält, so viel möglich, mit allen Menschen Frieden (Rm 12 18 14 19, 2 Kor 13 11), indem sie Streit und Spaltung vermeidet (1 Kor 3 3, 2 Kor 12 20, Gal 5 20, Phil 2 2) und vielmehr sich grundsätzlich bemüht τὸ αὐτὸ — φρονεῖν (2 Kor 13 11, Rm 12 16, Phil 2 2).

In dieser Gesinnung völliger Gemeinschaft dürfen auch die natürlichen Unterschiede, seien es nationale, sociale oder der Unterschied des Geschlechts, nicht stören. Da ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib (Gal 3 28, Kol 3 11).

Gehen wir von der Gesinnung bezw. grundsätzlichen Stellung der einzelnen gegen einander über zur Handlungsweise, so schafft hiefür die Liebe die Norm: Scheuet das Böse, hanget dem Guten an; lasset uns Gutes thun und nicht müde werden (Rm 12 9, Gal 6 9). Denn die Begriffe Böses und Gutes bei Paulus haben ihren Ort in dem Gebiet des Verhaltens zum Nächsten. Negativ ist das Ideal: Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses (Rm 13 10);

womit ausgeschlossen ist jede Art von ἀδικία (Kor 3 25, 1 Kor 6 8—10) oder κακία (Kol 3 8), Mord, Raub, Diebstahl, Uebervortheilung, Beeinträchtigung, Schelten, Verleumdung (Gal 5 21, 1 Kor 5 11, Kol 3 5 8, 1 Thess 4 6). Entsprechend dem Gebot zu segnen, die uns verfolgen, und zu dulden, gilt es hier, auch dann nicht Böses zu thun, wenn es nur Wiedervergeltung wäre (1 Thess 5 15, Rm 12 17). Vielmehr gilt es dem Nächsten zukommen zu lassen, was ihm gebührt; das ist die Rechtlichkeit, die χρηστότης (Gal 5 22, 2 Kor 6 6, Kol 3 12, 1 Kor 13 4). Dazu gehört die Ordnung: Schoß, dem der Schoß, Zoll, dem der Zoll, Furcht, dem die Furcht, Ehre, dem die Ehre gebührt (Rm 13 7); aber auch die andere, daß wir niemand zur Last fallen, und auch aus diesem Grund jeder das Seine schaffe mit seinen Händen (1 Kor 14 12, 1 Thess 4 11), wie dies Gebot denn 1 Thess 4 ausdrücklich unter der Ueberschrift des ἀγαπᾶν ἀλλήλους (v. 9) erscheint.

Positiv aber ist die Norm des Verhaltens: durch die Liebe dienet einander (Gal 5 13); inhaltlich ausgedrückt: verfolget allezeit das Gute gegen einander und gegen alle (1 Thess 5 15), oder: denket das Edle allen Menschen gegenüber (2 Kor 8 17, Rm 12 17). Dem Verbot, das eigene zu suchen, entspricht das Gebot: jeder suche, das des andern ist (1 Kor 10 24); wie Paulus von sich bekennt, daß er nicht suche seinen Vortheil, sondern den der Vielen, damit sie gerettet werden (ib. 33). Wie es gilt τὸ αὐτὸ — φρονεῖν, so auch τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνᾶν (1 Kor 12 25). Und zwar ist solche dienende, helfende, für des andern Wohl besorgte Liebe eben so, wie die entsprechende Gesinnung, zu üben gegen jedermann, wie immer er sich verhalten möge: gerade wo man versucht ist, Böses zu vergelten, setzt beidemal Paulus die Mahnung entgegen, verfolget das Gute gegen alle (1 Thess 5 15, Rm 12 17). Auch den Feind gilt es zu speisen und zu tränken; kurz das Böse mit Gutem zu überwinden (12 20f.). Der Schwerpunkt dieses Liebesdienstes aber liegt, entsprechend der sittlichen Würdigung der verschiedenen Lebensgebiete bei Paulus, im Gebiete des geistigen Lebens. Da lautet die Formel: ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ (1 Kor 8 2), und die Aufgabe, mit allem darnach zu trachten, daß man erbaue (1 Kor 14 12). Wie Paulus es am Schluß seines 2. Korintherbriefs bekennt, daß er das alles geschrieben habe

für ihre Erbauung (12 19), so mahnt er die Römer (14 19): lasset uns verfolgen das, was zur Erbauung für einander dient; und wie dies anklingt an die vorhin angezogene Mahnung: verfolget das Gute gegen alle, so faßt er beides zusammen: jeder von uns gefalle dem Nächsten zum Guten, zur Erbauung (Rm 15 2, 1 Theff 5 11). Darum verlangt es ihn nach Rom, daß er den römischen Christen mittheile etwas an geistiger Gabe, sie zu stärken (Rm 1 11). Im einzelnen Fall erscheint diese Pflicht genauer bald als Ermahnen (1 Theff 5 11, 2 Kor 13 11), bald als Weisen (νουθετεῖν), namentlich gegenüber den Unordentlichen (1 Theff 5 11, Rm 15 14, Kol 3 16, cf. 1 Kor 4 14, Kol 1 28, 1 Theff 5 12), bald als Zurechthelfen, Stärken, Aufrichten, Trösten (1 Theff 5 14, 2 Kor 13 11, Gal 6 1), bald als Lehren überhaupt (Kol 3 16). Hierbei gilt es ganz besonders, die That an der zuerst gezeichneten Gesinnung zu normiren; also statt nach der eigenen Freiheit und Einsicht sich zu richten, vielmehr auf des andern Ansicht und Vermögen Rücksicht zu nehmen, sich in ihn hineinzudenken (Phil 2 4) und an ihn anzupassen. Es ist alles erlaubt, aber es erbaut, es frommt nicht alles (1 Kor 10 23 6 12). Ja hier kann es Pflicht werden, den anderen in allem zu gefallen zu suchen (Rm 15 2, 1 Kor 10 33), allen alles zu werden (1 Kor 9 19ff.), also insbesondere auf Vorurtheile und Schwachheiten der Gewissen anderer einzugehen (Rm 14 1), um ihr Gewissen nicht zu verletzen (1 Kor 8 12) und nicht Zweifel in ihnen zu erregen (Rm 14 1). Auch sonst gilt es sich der Fassungskraft anzupassen, wie Paulus es an seinem eigenen Beispiel erläutert, daß er den Korinthern Milch und nicht starke Speise gegeben habe, weil sie noch Kinder in Christus waren und es nicht anders hätten ertragen können (1 Kor 3 1f.). Niemand darf ein Aergerniß gegeben werden (1 Kor 10 32), vielmehr muß das eigene Leben noch wie ein Vorbild, als gutes Beispiel wirken, nicht freilich, als ob dies ein Motiv für das eigene Verhalten wäre, aber das eigene Leben wird auf diese Weise auch noch in den Dienst der eigentlichen Lebensaufgabe gestellt, der Aufgabe zu erbauen (Phil 2 15f. 3 17 4 9, 1 Kor 4 16, 2 Kor 2 15f.).

Aber wie im Geistlichen, so muß diese Liebe sich auch gegenüber den äußeren Nothständen und Bedürfnissen beweisen. Es gilt Gastfreundschaft zu pflegen und den Armen mitzutheilen, der

Leidenden sich zu erbarmen (Rm 12 13 8, 2 Kor 8 f., Kol 3 12) und zwar mit Freudigkeit und Einfalt, d. h. ohne Hintergedanken (Rm 12 8 2, Kor 8 2 9 7).

Diese beiden Seiten der thätigen Liebe haben ihre Organisation gefunden in der Vereinigung der an einem Orte wohnenden Christen zu einer Theilversammlung jener ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. In ihr wird jede Gabe in den Dienst der Gemeinde gestellt, einzelne besonders zu bestimmten Diensten beauftragt (Rm 12 6—8, 1 Kor 12 28—30); aber alles geschieht allein in der Liebe. In dieser festeren Organisation treten dann aber auch die Schwierigkeiten für die Durchführung dieses sittlichen Ideals besonders hervor, die in der Verschiedenheit der Individuen und der dadurch bedingten Leistungen liegen. Die Regeln, wodurch ihnen begegnet werden soll und kann, sind aber nur die schon genannten. Aber gerade in diesem Zusammenhang tritt das sittliche Ideal des Paulus in seiner ganzen Gesundheit zu Tage und verräth jenes Gleichmaß und jene Nüchternheit, welcher der Boden unter den Füßen nicht schwankt noch schwindet, so hoch das Herz auch schlägt, und soweit das Auge reicht, was nach mehreren Seiten noch einer Erläuterung bedarf. Fürs erste gilt es, der Verschiedenheit der Leistungen gegenüber festzuhalten an der Unentbehrlichkeit aller, wobei Paulus das Bild vom Körper Christi weiterführt, indem er die einzelnen mit den verschiedenen Gliedern vergleicht. Der geringere Dienst darf sich freuen, daß er doch unentbehrlich ist, und der höhere darf nicht vergessen, daß er den anderen nicht entbehren kann (1 Kor 12 15—24). Im übrigen gilt es, daß keiner mehr von sich halte, als es sich gebührt (Rm 12 3) und daß jeder, was er leisten kann, in richtiger Weise leiste (v. 6—8), weil von jedem Haushalter nicht mehr verlangt wird als die Treue (1 Kor 4 2). Für's zweite muß jeder vor allem für sich selbst sorgen, daß er bestehe (1 Kor 9 27, Gal 6 3 ff.), und keiner darf sich auf Kosten der anderen zum Wirken vordrängen (1 Kor 14). Drittens, die natürlichen Unterschiede, wenn sie auch in der Idee aufgehoben sind, sind in der Wirklichkeit ruhig festzuhalten. Die Frau bleibt in den Schranken, welche die Sitte ihrem Geschlecht vorschreibt (1 Kor 11 3 ff., 14 34 f.), und auch innerhalb des ehelichen Verhältnisses bleibt ihre Stellung die des Gehorsams (Kol 3 18, 1 Kor 11 37 f.). Die Sklaven

halten an ihrer Stellung fest (1 Kor 7 20, Phm). Die nationalen Unterschiede brauchen nicht verwischt zu werden (1 Kor 7 18). Die Standesunterschiede stehen unter dem Gesetz: Ehre, dem Ehre gebührt (Rm 13 7). Die Besitzunterschiede bleiben ebenso bestehen. In den beiden letztgenannten Fällen, wo die Unterschiede zu Härten im Widerspruch zum Ideal der Liebe zu werden geeignet sind, zeigt der Apostel den Weg des Ausgleichs genauer an durch das Princip, die ἰσότης, die Gleichheit, dort durch Unterstützung, so daß der viel hat, nicht reich, und der wenig hat, nicht arm wird (2 Kor 8 13—15), hier durch die Behandlung des Sklaven als eines Bruders (Phm 16, Kol 4 1), so daß ihm τὸ δίκαιον wird, herzustellen. Viertens ist die innige Gemeinschaft aufzuheben gegenüber von solchen, die sich im Gegensatz zu den Grundsätzen des neuen Lebens halten und damit beweisen, daß es in ihnen nicht vorhanden ist: Paulus verbietet jeden Verkehr mit einem solchen, der Bruder heißt, aber ein Hurer oder Betrüger oder Götzendiener oder Lästerer oder Trinker oder Räuber ist (1 Kor 5 11), weil auch ein wenig Sauerteig den ganzen Teig durchsäuert (v. 6). Am schwierigsten aber endlich war das mit jener festen Sammlung der Christen gegebene Problem über das Verhalten zu den Nichtchristen. Soweit entfernt ist der Apostel, eine völlige Scheidung zu verlangen, daß er darüber sagt: dann müßtet ihr aus der Welt hinaus gehen (1 Kor 5 9f.). Vielmehr ist die Liebe allen Menschen zu erweisen, ob auch insbesondere den Brüdern (Gal 6 10, 1 Thess 3 12, 5 15), und, so viel an ihnen ist, sollen die Christen mit allen Menschen Friede halten (Rm 12 18). Es gilt ja auch sie zu gewinnen, wenn möglich; und darum wird nicht bloß Paulus den Gesetzlosen ein Gesetzloser (1 Kor 9 19f.), sondern er ordnet auch an, daß christliche Ehegatten von dem heidnisch gebliebenen Theil sich nicht scheiden sollen, weil sie ihn vielleicht retten können (1 Kor 7 16). Sie mögen auch ruhig sich betheiligen nicht nur an Handel und Verkehr, sondern auch an Geselligkeit, am Gastmahl in des Freundes Haus (1 Kor 10 27). Die Christen haben den Beruf zu leuchten wie die Sterne im Weltall (Phil 2 15). Aber selbstverständlich dürfen sie in keiner Weise irgendwie sich einlassen auf das Leben der Ungläubigen, am fremden Joch ziehen mit ihnen (2 Kor 6 14). Denn Gerechtigkeit und Frevel, Licht und

Finsterniß stimmen nicht zusammen und haben nichts mit einander zu thun (v. 15). Dies gilt insbesondere gegenüber dem Götzendienst (v. 16). Irgend welche Theilnahme an ihm, auch nur in der Form einer Opfermahlzeit, ist unbedingt ausgeschlossen (1 Kor 10 14—22), wenn auch das Genießen von Opferfleisch an sich völlig indifferent ist (10 25 ff.), und das Maß darin nur von der Rücksicht auf die schwachen Gewissen der Brüder vorgezeichnet werden soll (Rm 14, 1 Kor 8). — Gegenüber den heidnischen rechtlichen Organisationen aber findet sich wieder jenes Ebenmaß zwischen der idealen Wahrheit und der äußeren Wirklichkeit, wie wir es oben gegenüber den gegebenen Unterschieden innerhalb der menschlichen Gesellschaft fanden. Auf der einen Seite wird den Christen energisch empfohlen, daß sie ihre Rechtsstreitigkeiten in ihrer eigenen Mitte erledigen sollen, statt sie vor ungläubige Richter zu bringen, da es ihnen doch gegeben sei, die ganze Welt, ja die Engel zu richten (1 Kor 6 1 ff.). Auf der anderen aber, soweit die Stellung nicht in ihrer freien Wahl liegt, nicht durch die idealen Thatsachen bestimmt werden kann, ermahnt er sie ebenso strikt, sich jeder Obrigkeit zu unterwerfen und ihr gegenüber alle Verpflichtungen zu erfüllen (Rm 13 1 7), weil er in ihr den gottgeordneten Vertreter des Rechts anerkennt, von dem sie nichts zu fürchten haben, wenn sie das Gute thun (Rm 13 2—6). Die positive Würdigung, die diese Organisationen innerhalb des sittlichen Lebensideals des Paulus finden, gehört in anderen Zusammenhang. —

Welches ist nun die Herkunft dieses Gebotes der Liebe als der Summa des sittlichen Ideals in seinem Verhalten zum Nächsten? Hier ist der Punkt, wo auf's neue die Probe auf unsere obigen Aufstellungen über die Norm des sittlichen Ideals zu machen ist. Das Doppelwort des Galaterbriefs 5 6 und 6 15 weist darauf hin: in Christus gilt nicht Beschneidung noch Vorhaut, sondern der in der Liebe sich auswirkende Glaube, wie es c. 5, und: Vorhaut ist nichts und Beschneidung nichts, sondern eine neue Kreatur, wie es c. 6 heißt. Das Alte ist vergangen; die Welt ist gekreuzigt. Darum sind alle Unterschiede bedeutungslos. Eine neue Kreatur aber ist, wer in Christus ist; er ist alles in allen (Kol 3 11); darum sind alle eins in Christus (Gal 3 28), die Vielen ein Leib,

ein Organismus in ihm (Rm 12 5, 1 Kor 12 12); alle ihm gegenüber in derselben Stellung, der Sklave ist ein Freigelassener Christi, der Freie ist ein Sklave Christi, wie Paulus es an einem Beispiel erläutert. Alle sind durch Christus erlöst, für alle ist er gestorben, allen hat Christus ihre Sünden vergeben (2 Kor 5 14 f., Kol 3 13). Alle sind der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ einverleibt (1 Kor 10 32, Kol 1 24 u. ö.) und darum unter einander Brüder. Das ist der Grund, aus welchem die Liebe, sofern sie Gemeinschaft ist, naturnothwendig erwächst. Aber auch sofern sie Gesinnung und That gegen den einzelnen ist, ergibt sie sich daraus. Namentlich an den Bruderbegriff knüpft Paulus oft nachdrücklich an: ein Bruder streitet mit einem Bruder? ihr übt Unrecht und Raub, und das an Brüdern (1 Kor 6 6—8)?. Als Bruder ist der Schwache zu schonen (1 Kor 8 11—13, Rm 14 10 13 21). Aber Paulus weiß auch aus seiner Erlösungslehre Gründe zu gewinnen, so, wenn er die Mahnung, dem Schwachen kein Aergerniß zu geben, wodurch er verderben könnte, damit begründet, daß er ein Bruder sei, für den Christus gestorben (Rm 14 15, 1 Kor 8 11), der also werth geachtet ist bei Gott und Christus, den Christus gleichsam vertritt, so daß eine Versündigung an ihm eine Versündigung gegen Christus ist (1 Kor 8 12). Selbst daß die Christen ἅγιοι sind, erscheint hier activ und passiv als Motiv (Rm 12 13 15 25 16 2, 1 Kor 16 1 15, 2 Kor 8 4 9 1 12, Kol 1 4 3 12). Ja Paulus erklärt die liebende Fürsorge für die Brüder, wie sie ein Timotheus z. B. übt, in letzter Linie dahin, daß er nicht das eigene sucht, sondern das, was Jesu Christi ist (1 Thess 2 20 f.), d. h. das letzte Motiv ist die Gemeinschaft in Christus; alle gehören Christus, die Gläubigen in Wirklichkeit, die anderen der Idee nach; und weil der Christ nichts sucht, als die Sache Christi, darum übt er Liebe. Wir sehen also, nirgends ist es ein nun einmal vorhandenes Gesetz, auf das Paulus die Liebe zurückführt, sondern er erklärt sie heraus aus der eigenthümlichen religiösen Bestimmtheit seines Bewußtseins. —

Wir könnten hier unsere Darstellung schließen. Denn was Paulus zum sittlichen Lebensideal gerechnet hat, ist damit erledigt. Aber wenn anders unsere Sittenlehren recht haben, im letzten Haupttheil die auf der Natur der Dinge beruhenden Gemeinschaftsformen der Ehe bezw. Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des

Staates in ihrer sittlichen Normalität aufzustellen, ja auch die Pflege der Wissenschaft und Kunst in den Kreis des Sittlichen zu ziehen, so können wir die Frage nicht umgehen, ob denn Paulus in dem allem Sittliches nicht erkannt, oder wie er sich zu diesen doch auch in seiner Welt vorhandenen Gemeinschaftsformen gestellt hat. Der Begriff der Kirche, der gewöhnlich in demselben Abschnitt behandelt wird, gehört übrigens jedenfalls nicht hieher. Für Paulus ist die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ kein sittlicher, sondern ein religiöser Begriff, von dem das gesammte sittliche Ideal bestimmt ist; und soweit man dabei zu Organisationen geführt wurde, soweit waren auch sie normirt durch jenes sittliche Ideal. Etwas Besonderes konnte hier nicht Geltung bekommen. So kann es sich nur um die sozusagen natürlichen Gemeinschaftsformen für uns handeln. — Es könnte nicht überraschen, wenn Paulus gegenüber dem sittlichen Ideal, wie es bisher zu zeichnen war, eine mehr oder weniger negative Stellung zu ihnen eingenommen hätte. Und in gewissem Sinne trifft das auch zu. Betreffend die Organisation mindestens, die wir heute bürgerliche Gesellschaft nennen, und der wir als Ganzem sittliche Aufgaben zuerkennen gegenüber den gemeinsamen zeitlichen Dingen, den materiellen wie den geistigen, und der gegenüber wir jedem einzelnen sittliche Pflichten zuschreiben, die wir im Begriff des Berufs zusammenfassen, finden wir überhaupt keine Aeußerungen des Paulus. Die Taxirung der Arbeit als des Mittels, sein eigen Brot zu verdienen, und die Voraussetzung, daß jeder in der Stellung bleibe, in der er bisher stand, also auch der Sklave in der seinen, selbst dann, wenn eine Aenderung möglich wäre, zeigen, daß seinen Gedanken diese ganze Idee ferne lag. Dies erklärt sich auf der einen Seite aus der Erwartung des nahen Weltendes, andererseits aus der niedereren Würdigung der weltlichen Dinge überhaupt gegenüber den geistigen Gütern. Und in beidem ruht auch die sittliche Hoheit seiner Stellung. Das Sichtbare ist zeitlich (2 Kor 4 18); es hat keinen Werth noch Zweck in sich selbst. Ob diese menschliche Gesellschaft ihr äußeres Leben immer angenehmer gestaltet, immer detailirter sich organisirt, immer selbständiger die einzelnen Mitglieder stellt, immer mehr von den Dingen dieser Welt wissenschaftlich erkennt, immer reicher ihr geistiges Leben in der Kunst

zur Darstellung bringt — ein sittlicher Selbstzweck kommt allen diesen Dingen nicht zu, je schärfer man die Frage dahinstellt. Aber wenn wir dennoch nicht leugnen können, daß dies alles nicht ohne Förderung bleibe für die innere Befreiung und die sittliche Ausbildung des Geistes, für die Lösung seiner ewigen Aufgaben, so dürfen wir auch sagen, daß dem Interesse des Paulus dafür, daß keiner dem anderen lästig werde, jeder das Seine schaffe, jeder die ihm nun einmal gewordene sociale Stellung ausfülle, jeder dem anderen zu dienen suche, ein durchweg positives Verhältniß zu der Idee der bürgerlichen Gesellschaft zu Grund liegt, mehr noch, daß das ganze sittliche Gebilde der Gesellschaft innerhalb der christlichen Völker aufgebaut ist aus Elementen des paulinischen sittlichen Ideals und in seinem Theil mithilft zur Verwirklichung des letzteren, ja, daß die paulinischen Aufstellungen über das Verhältniß und das Verhalten der Menschen untereinander, wie er es speciell an dem die alte Gesellschaft im Bann der Unentwickeltheit haltenden Sklavenverhältniß illustrirt, schon in nuce dieses Gebilde mit umschlossen und es hervortreiben mußten, sobald sie sich zu verwirklichen begannen und in Wechselwirkung traten mit den natürlichen Verhältnissen und den natürlichen Gaben des menschlichen Geschlechts.

Aehnlich ist die Stellung gegenüber der Idee des Staates. Die sittlichen Aufgaben des Staates zu skizziren, lag für ihn keinerlei Veranlassung vor, wiederum doppelt nicht wegen des erwarteten Weltendes. Aber so, wie sich die Staatsidee allmählich herausgestaltet hat, kann auch sie zurückgeführt werden auf das sittliche Lebensideal des Apostels, sobald man dies nicht mehr nur auf die einzelnen und ihre Vereinigung zu bestimmten Zwecken, sondern auf die Gesammtheit als solche anwendete. Und daß dies geschehen konnte, in ganz anderer Weise, als es das damalige Staatswesen darbot, ist nur die Frucht der Würdigung, die ebenso das Individuum als solches, wie die von Natur gegebenen Gruppen derselben fanden. Daß es einen Staat und eine Obrigkeit geben müsse, das hat immerhin Paulus energisch vertreten. Das sagt ihm sein sittliches Ideal. Denn auch dieser Staat erfüllt in seinem Theil die Aufgabe, das Böse zu überwinden und das Gute zu fördern. Und eben darin erkennt er die Aufgabe der staatlichen

Obrigkeit. Darum würdigt er sie als eine göttliche Ordnung. Und die Christen haben sich um des Gewissens willen in ein ganz positives Verhältniß zum Staat zu stellen. Er ist der natürliche, von Gott hiezu berufene Gehilfe für Jedermann zum Guten. Und es ist unbedingte Pflicht, dieser Organisation zu geben, was sie fordert zu ihrer Erhaltung, ihr sich zu unterwerfen und ihr volle Anerkennung zu zollen. Und dies alles bei dem Bewußtsein: unser Staatswesen ist im Himmel. Welch eine Energie des sittlichen Verständnisses für die durch die irdischen Verhältnisse nothwendigen Mittelursachen der Verwirklichung seines sittlichen Ideals!

Eine ganz ähnliche Stellung nimmt Paulus gegenüber der elementarsten Form menschlicher Lebensgemeinschaft ein, der Ehe. Zu einer eigentlichen Würdigung ihrer sittlichen Idee ist er nicht gelangt. Sie ist nur keine Sünde, sie ist erlaubt, unter Umständen zur Verhütung größeren Uebels angezeigt (1 Kor 7 26 28 36). Aber was ihm den beiden anderen Formen gegenüber nicht in den Sinn kam, das findet sich hier. Besser ist es, man tritt nicht in die Ehe (v. 7 37 f.). Auch hier ist ein Grund die nahe Aussicht auf die Schrecken des Weltendes. Aber doch nicht der einzige und vollends nicht der entscheidende. Vielmehr sieht Paulus die Ehe unleugbar in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der geschlechtlichen Gemeinschaft, wovon früher zu handeln war. Er hat auch hier nicht das Bedürfniß gehabt, über die herkömmliche Auffassung und Würdigung dieser Ordnung hinauszugehen. Aber die Elemente, aus welchen das christliche Eheideal erwachsen ist, sind alle bei ihm vorhanden. Nicht nur ist die Ehe ihm selbstverständlich monogamisch und unauflöslich. Sondern er erkennt das Band doch als ein so inniges und geistiges, daß er bei gemischten Ehen durch den christlich gewordenen Theil den unchristlichen eo ipso mitgeheiligt erkennt (v. 14) und ihm zutraut, durch das innige Zusammenleben den nichtchristlichen Theil auch noch zu gewinnen (v. 16), ja daß er die Ehe zum Gleichniß benützt für das Verhältniß der Christen zu Christus (2 Kor 11 2, Rm 7 1—4). Vor allem aber liegt das Unterpfand für eine neue höhere Würdigung der ehelichen Ordnung in der Zurückstellung des Körperlichen hinter das Geistige einerseits und in der Gleichstellung der Geschlechter andererseits,

wie das letztere in überraschender Weise schon den Ausführungen 1 Kor 7 4 f. 12 f. zu Grunde liegt. Gleichsam die Parole dafür hat übrigens Paulus selbst noch gegeben in dem Wort: doch ist weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau in dem Herrn (1 Kor 11 11). Hier allein stellt Paulus die Ehe in die christliche Lebenssphäre hinein. Und hier eben proclamirt er die gegenseitige Ergänzung und darum Zusammengehörigkeit der Ehegatten, die gebotene wirkliche und volle Lebensgemeinschaft an Stelle der Geschlechtsgemeinschaft. Damit hat er die Ehe auf den Boden verpflanzt, auf welchem sie, zumal als die Beengung durch den nahen Weltuntergang nicht mehr mitwirkte, die volle sittliche Ebenbürtigkeit mit dem Stande der Ledigen, ja insofern sie nun das nächstliegende und fruchtbarste Gebiet zur Erfüllung des paulinischen Lebensideals der Liebesgemeinschaft und die elementare Form für alle weitere Uebung in diesem Sinn werden konnte und mußte, eine Ueberlegenheit über denselben erringen konnte.

So liegen in dem sittlichen Lebensideal des Paulus die Keime zu einer voll entfalteten, allumfassenden Sittlichkeit, und eben dies ist die letzte Probe auf seine Richtigkeit.

Die eigentliche Größe desselben gilt es aber nicht darin zu suchen, wie weit er schon alle Gebiete, in denen die Sittlichkeit sich auszuwirken hat, umspannt und beleuchtet hat, sondern darin, daß bei ihm die Norm der Sittlichkeit und die Kraft zur Sittlichkeit in eins zusammenfällt und mit der Persönlichkeit des Menschen verschmolzen ist, wodurch die Sittlichkeit frei aus sich heraus sich auszugestalten in der Lage ist, daß auch das Motiv, das an sich das denkbar höchste ist, sich deckt mit der Thatsache, daß dem Menschen die Kraft zur Sittlichkeit geworden ist, so daß alles in engster einheitlicher Geschlossenheit verbunden ist. Daraus erklärt sich die Kraft, die Gedrungenheit und Geschlossenheit dieses sittlichen Lebensideals, daraus vor allem sein großartiger Grundcharakter, daß in ihm Passivität, Negation, thatlose Ruhe keine Rolle spielt wie im sittlichen Ideal des Buddhismus, Stoicismus, Neuplatonismus, Katholicismus, sondern alles Leben, Streben, Thätigkeit und Thatkraft ist, und daß dies alles zurückführt zu dem, wovon es ausgeht, zu Friede und Freude im heiligen Geist, eine Entfaltung seines Keims ist: Christus in uns.

Das Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation*).

Von

Hans Hinrich Wendt.

Die viel erörterte Frage nach dem Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation bedarf auch in unserer Gegenwart immer von Neuem sorgfältiger Erwägung. Denn einerseits ist die innere Mission noch im Wachsthum begriffen: der Kreis derer, welche sich an ihr zu betheiligen suchen, wird immer weiter, und auch die Aufgaben, welche sie zu lösen sucht, stellen sich als noch immer größer und dringlicher werdende heraus. Andererseits ist auch die kirchliche Organisation noch im Flusse; und sie muß stets im Flusse bleiben, wenn sie ihren Aufgaben dauernd und völlig entsprechen will. Ebendeßhalb ist es für alle, welche für die Arbeiten und die Weiterentwicklung der inneren Mission und welche für die Aufgaben und die Entwicklung der kirchlichen Organisation ein Interesse haben, wichtig, daß sie sich möglichst genau klar machen, in welchem Verhältniß diese beiden Größen zu einander stehen. Wir müssen ein bestimmtes Ideal von der richtigen Stellung der inneren Mission zur kirchlichen Organisation in uns tragen, nicht zwar um gewaltsam das geschichtlich Gewordene nach diesem Ideale umzugestalten, wohl aber um auf die weitere Entwicklung, soweit es an uns liegt, mit zielbewußter Sicherheit richtig und heilvoll einwirken zu können.

*) Vortrag, gehalten im academ. Missionsverein zu Heidelberg am 5. August 1891.

Die Antwort auf unsere Frage ist nun deßhalb nicht ganz einfach und nicht in eine kurze, runde Formel zu bringen, weil einerseits der Begriff der Kirche verschiedene Bedeutungen hat und deßhalb auch die Aufgaben der Kirche verschieden bestimmt werden können, und weil andererseits auch der Begriff der inneren Mission ein etwas unbestimmt gehaltener Allgemeinbegriff ist, unter dem Bestrebungen verschiedener Art zusammengefaßt werden. Hierin liegt die Quelle zu mannigfachen Mißverständnissen auch zwischen Solchen, deren Anschauungen sachlich ganz wohl mit einander zu vereinigen sind. Deßhalb müssen wir von genauen Definitionen ausgehen und in den verschiedenen möglichen Beziehungen das Verhältniß der Aufgaben der inneren Mission zu denen der kirchlichen Organisation zu prüfen suchen.

Wir fragen zuerst nach dem Wesen und den Aufgaben der Kirche, und speciell der kirchlichen Organisation.

Unter dem Begriffe der christlichen Kirche oder Gemeinde kann man zuerst verstehen die Gesammtheit der wahren Christen, oder nach paulinischem Sprachgebrauche: der zu Christo Gehörigen (Gal 5 24, 1 Kor 15 23, 2 Kor 5 17) und in Christo Gott geweihten „Heiligen“ (1 Kor 6 1 f., Kol 1 4 12 26 3 12), aller derer, die den Leib Christi (1 Kor 10 16 f. 12 13 27, Röm 12 5, Kol 2 19 3 15), das Israel Gottes bilden (Gal 6 16). Schon Paulus hat den Ausdruck „Kirche“ (ἐκκλησία) als Allgemeinbezeichnung für die zu Christo Gehörigen, für diesen „Leib Christi“ gebraucht (Gal 1 13, 1 Kor 10 32 12 27 f. 15 9, Kol 1 18 24, Phil 3 6; vgl. Eph 1 22 3 10 21 5 23—32). Dadurch ist dieser Sprachgebrauch sanctionirt, und es wäre verkehrt und fruchtlos, wenn wir das Recht der Verwendung des Begriffes in diesem weitesten Sinne beanstanden wollten. Die Beantwortung der Frage, welches die wesentlichen Merkmale der Kirche in diesem Sinne sind, muß identisch lauten mit der Beantwortung der Frage, welches die wesentlichen Merkmale der zu Christo gehörigen Christen sind. Durch inneren Glauben d. h. durch vertrauensvolle Annahme und Anerkennung der in Jesus Christus gegebenen göttlichen Heilsoffenbarung wird und bleibt der Einzelne ein rechter Jünger Jesu; und in diesem gläubigen Anschlusse an Jesus Christus wird er zu einem Träger desselben göttlichen

Geistes, welcher in Christo wohnte und wirkte, des Geistes der Gotteskindschaft, der Gotteskraft, die zur Ueberwindung der Fleischeslust und der Sünde befähigt und ein Unterpfand des zukünftigen himmlischen Lebens ist. Demgemäß ist auch die Kirche, wenn wir sie in dem angegebenen allgemeinen Sinne auffassen, die societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus (Apologia Conf. Aug. IV 5). Die Kirche in diesem Sinne läßt sich nicht principiell unterscheiden von dem Reiche Gottes, welches Jesus lehrte und aufrichtete. Alle die Aufgaben des Gottvertrauens und der Bruderliebe, welche die Genossen des Reiches Gottes zur Bethätigung der Gerechtigkeit dieses Reiches zu üben haben, lassen sich auch ohne Weiteres als Aufgaben betrachten, welche die Glieder des „Leibes Christi" d. i. der Kirche kraft des in ihnen wohnenden Glaubens und heiligen Geistes vollbringen müssen.

Aber diese Auffassung des Begriffes der Kirche ist doch nicht die einzig mögliche und nicht die gewöhnliche. In unserem gewöhnlichen Sprachgebrauche unterscheiden wir zwischen den Begriffen „christlich" und „kirchlich", zwischen christlichem und kirchlichem Verhalten, christlichem und kirchlichem Charakter. Auch wer diesen Unterschied nicht begrifflich genau festzustellen vermag, weiß doch, daß mit dem Begriffe „kirchlich" etwas specielleres gemeint ist als mit dem Begriffe „christlich", und daß eine Art und Verhaltungsweise, die nicht specifisch kirchlich ist, doch im besten Sinne christlich sein kann. Worauf beruht das Recht dieses Unterschiedes, den unser Sprachgebrauch macht?

Die Jünger Jesu Christi, welche seinen „Leib" bilden, haben einen zwiefachen Grund sich auf Erden zu einer Gemeinschaft mit einer äußeren Organisation und gewissen äußeren Functionen zusammenzuschließen, zu einer Gemeinschaft, welche hinsichtlich dieser geregelten Organisation und Functionen dem Organismus des Staates oder geordneten Corporationen und Vereinen zu wissenschaftlichen oder anderen Zwecken verwandt ist. Erstens empfinden sie den Trieb und die Pflicht, für die Erhaltung und das Wachsthum des großen „Leibes Christi", oder anders ausgedrückt: für die Fortpflanzung und Vergrößerung des Reiches Gottes auf Erden dadurch Sorge zu tragen, daß sie durch Fortsetzung der

Predigt Jesu von Gott und dem Reiche Gottes den rechten Glauben erhalten, kräftigen und neu erzeugen. Denn der rechte innerliche Glaube, das vertrauensvolle Ergreifen des von Jesus verkündeten und begründeten Gottesheiles, ist ja die einzige Bedingung, unter welcher der einzelne Mensch zu einem wahren Jünger Jesu, einem Gliede des Reiches Gottes, einem Theilhaber an dem Gottesheile wird; diesen Glauben kann man aber nicht auf Grund eigener kreatürlicher Erkenntnisse oder Speculationen noch mittelst wunderbarer privater Offenbarungen, sondern nur durch Anschluß an die geschichtliche Gottesoffenbarung, welche Jesus in seinem Evangelium vom Reiche Gottes gebracht hat, gewinnen. Darum muß, seit der geschichtliche Jesus nicht mehr auf Erden weilt und wirkt, sein Wirken fortgesetzt werden von seinen Jüngern auf Erden; dasselbe Evangelium, dieselben Worte des ewigen Lebens, welche er einst während seines Erdenwandels als göttliche Offenbarung verkündigte, um die Menschen zum Glauben zu entzünden und dadurch des ewigen, göttlichen Gnadenheiles theilhaftig zu machen (vgl. Joh 5 24 6 63 8 51 12 49 f. 17 2 f.), sie müssen in seinem Sinne und Geiste von seinen Jüngern von Generation zu Generation weitergepredigt werden, damit jene selben Wirkungen weiter erzeugt werden. Diese Predigt des Evangeliums zum Zwecke der Erhaltung und Erzeugung des rechten Glaubens geschieht nun freilich von den Jüngern Jesu auf Erden in mancherlei Form: durch Wort und Schrift, durch Beispiel und symbolische Handlung, in privatem Gespräche wie in öffentlichem Zeugniß, in Belehrung und Erziehung, Tröstung und Mahnung, in Haus und Schule und mancherlei anderer Gemeinschaft. Aber die Jünger Jesu können sich doch daran nicht genügen lassen, daß die Einzelnen so je nach Gelegenheit und Gaben in engeren oder in größeren Kreisen von dem Evangelium zeugen und zur Förderung des Glaubens beitragen; sondern sie müssen dafür sorgen, daß auch regelmäßig allen, die dessen bedürftig sind, die Mittel zur Erzeugung und Förderung des Glaubens dargeboten werden. Zu eben diesem Zwecke nun müssen sie sich zu einer festen Gemeinschaft organisiren, müssen feste Aemter und Ordnungen einrichten, damit regelmäßig das Evangelium durch's Wort öffentlich

verkündigt werde, regelmäßig die Sacramente gespendet werden (welche auch Formen der Predigt des Evangeliums sind: signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita, Confess. Aug. I art. 13) und regelmäßige Seelsorge für die Verlangenden bereit sei.

Hierzu kommt noch ein Zweites. Die Jünger Jesu haben, wie die Anhänger anderer Religionen, das Bedürfniß nach gemeinschaftlicher Ausübung ihrer Gottesverehrung. Zwar bedarf es um Gottes und um des wesentlichen Zweckes der Gottesverehrung willen solcher Gemeinschaft nicht. Zum Wesen der rechten Gottesanbetung gehört nur, daß sie in Geist und Wahrhaftigkeit geübt wird (Joh 4 23) und von echtem Vertrauen zu Gott getragen ist (Lc 11 5—13); und Gott hört auch das stille Gebet des Einsamen in seinem Kämmerlein (Mt 6 6). Aber den Menschen selbst gereicht es zur Freude und wechselseitigen erbaulichen Förderung, wenn sie neben der Anbetung Gottes, die jeder Einzelne für sich selbst ausübt, die aus ihrem Glauben entspringende Gottesverehrung auch in Gemeinschaft mit andern Glaubensgenossen vollziehen können. Nun geschieht auch solche gemeinsame Gottesverehrung in mancherlei Formen; Familiengenossen, Berufsgenossen, Freunde können sich regelmäßig oder gelegentlich zu ihr vereinigen. Aber dem Bedürfnisse, daß die Glaubensgenossen bloß als solche, und nicht nur sofern sie auch durch anderweitige Beziehungen mit einander verbunden sind, sich zur gemeinsamen Gottesverehrung zusammenfinden, kann doch nur dann Genüge werden, wenn die Glaubensgenossen als solche sich zu einer Gemeinschaft mit festen, auf die regelmäßige Befriedigung jenes Bedürfnisses abzielenden Ordnungen und Organen zusammenthun.

Dieser zweite Zweck, um deßwillen die Jünger Jesu eine organisirte Gemeinschaft bilden, verbindet sich sehr leicht und einfach mit jenem vorher erörterten, in der regelmäßigen Predigt des Evangeliums bestehenden Zwecke, der ebenfalls zu solcher Organisirung der Gemeinschaft hinführt. Dieselben amtlichen Organe, dieselben Ordnungen und Versammlungen können dem einen wie dem anderen Zwecke dienen. Auch die durch den einen und die durch den anderen Zweck bedingten Functionen fallen zum Theil

zusammen, wie z. B. das liturgische Gebet oder der Gemeindegesang, welche Formen der gemeinsamen Gottesverehrung sind, zugleich als Formen der Predigt wirksam werden können. Aber ganz decken sich diese und jene Functionen doch nicht mit einander und im Princip können wir sie auseinanderhalten auch da, wo sie sich praktisch mit einander verbinden.

Als „Kirche" bezeichnen wir nun gewöhnlich die gläubigen Jünger Jesu Christi, sofern sie zu diesem doppelten Zwecke der regelmäßigen Predigt des Evangeliums, Spendung der Sacramente und Seelsorge einerseits und der gemeinsamen Gottesverehrung andererseits zu einer organisirten Gemeinschaft verbunden sind. Auch Paulus versteht an mehreren Stellen unter ἐκκλησία den christlichen Gemeindeverband an einem Orte, nicht nur im Allgemeinen (z. B. 1 Kor 1 2 7 17 16 1), sondern speciell insofern, als er sich zur erbaulichen Belehrung und zu cultischen Acten versammelte (1 Kor 11 18 14 4 5 12 19 23 28 31 35). Wenn wir, wie ich oben erwähnte, im gewöhnlichen Sprachgebrauche zwischen den Begriffen „christlich" und „kirchlich" unterscheiden, so verstehen wir unter „kirchlich" alles, was zu den organisirten Gemeinschaften der Christen, ihren Amtsträgern, Ordnungen, Versammlungen, Functionen in Beziehung steht, während wir als „christlich" bezeichnen, was im Allgemeinen der Art, der Anschauungs- und Verhaltungsweise der Christen entspricht.

Nach römischer Lehre ist allein die römische Kirche wegen ihrer päpstlich-bischöflichen Organisation die wahre Kirche; diese ihre richtige Organisation mit ihren angeblich legitim von den Aposteln her succedirenden Amtsträgern soll die Reinheit der christlichen Lehre und die Richtigkeit der Gottesverehrung garantiren. Hier ist nun nicht der Ort, den Gegensatz der evangelischen Lehre gegen diese römische Lehre von der Kirche in allen Beziehungen festzustellen. Nur der Punkt ist hervorzuheben, daß die Evangelischen mit vollem Rechte urtheilen, auch sofern die Kirche in dem engeren Sinne der äußerlich organisirten Gemeinschaft der Christen verstanden werde, dürfe doch nicht eine bestimmte Art der Organisation als zum Wesen dieser Kirche gehörig betrachtet werden. Zum Wesen dieser Kirche gehört, daß die vorhandene

Organisation den Zwecken der regelmäßigen Predigt des Evangeliums und der gemeinsamen Gottesverehrung dienlich sei; aber keine bestimmte Art der Organisation kann durch sich selbst verbürgen, daß diese Zwecke stetig und richtig erstrebt und erreicht werden. Unter verschiedenen Umständen müssen verschiedene Mittel angewandt werden, um denselben Zweck zu erreichen. So wenig es unser Ideal sein kann, daß alle Staatswesen auf Erden gleichartig organisirt seien und daß sie zu einem einzigen Staatsorganismus verbunden werden, weil dann bei der thatsächlichen Verschiedenheit der Verhältnisse, Interessen und Bedürfnisse die staatliche Organisation nicht überall wirklich ihren sittlichen Aufgaben entsprechen könnte, so wenig darf es unser Ideal sein, daß die Christen auf Erden alle in einer bestimmten Art und unter einer einzigen Oberleitung zur Kirche organisirt wären, weil dann bei der thatsächlichen Verschiedenheit der Verhältnisse und Bedürfnisse die specifischen Aufgaben der Kirche nicht überall gehörig erfüllt werden könnten. Wo die Christenheit im Laufe der Jahrhunderte die Ausdehnung gewonnen hat, welche thatsächlich vorhanden ist, muß es — auch ganz abgesehen von den confessionellen Verschiedenheiten — viele „Kirchen", viele particulare kirchliche Gemeinschaften geben je nach der Verschiedenheit der gegebenen Verhältnisse. Der Zusammenschluß vieler einzelner Kirchengemeinden zum größeren Organismus einer „Landeskirche" oder eines sonstigen kirchlichen Verbandes ist insoweit berechtigt und erstrebenswerth, als er in Anbetracht der geschichtlich gegebenen und aller anderweitigen Umstände mit den besonderen Zwecken der kirchlichen Organisation vereinbar und ihnen förderlich ist. Wie weit oder eng aber, wie straff oder locker ein solcher größerer Kirchenorganismus sein muß, um recht werthvoll und zweckentsprechend zu sein, läßt sich nicht mit einer für alle Umstände gültigen Allgemeinheit feststellen. Die Einheit der particularen kirchlichen Gemeinschaften muß eine geistige bleiben, bestehend in der Einheit des religiösen Bodens, auf dem sie stehen, nämlich des gläubigen Anschlusses an Jesum Christum, und in der Einheit der religiösen Zwecke, welche sie verfolgen. Gerade diese geistige Einheit würde verloren gehen oder beeinträchtigt werden, wenn eine Einheitlichkeit der äußeren

Organisation unter allen Umständen festgehalten oder hergestellt würde. Unser Ideal muß sein, daß die Organisation der Kirchen nie erstarre, nie zu einer Schranke für die wesentlichen Aufgaben der Kirche werde, daß sie vielmehr in lebendiger Entwicklung begriffen bleibe und zum Zwecke der Verfolgung ihrer stets sich gleich bleibenden Hauptaufgaben immer von Neuem den sich verändernden Verhältnissen und Bedürfnissen sich anzuschmiegen suche.

Welche Bedeutung und Aufgaben hat nun neben dieser kirchlichen Organisation die innere Mission?

Was die innere Mission ist und will, können wir nicht aus einer bloßen Analyse ihres Titels schließen und haben wir auch nicht von uns aus ideal zu construiren. Der Name hat geschichtlich in Deutschland seine besondere Bedeutung gewonnen, nach welcher wir fragen müssen. Bekanntlich ist er seit der Mitte unseres Jahrhunderts zusammenfassende Bezeichnung für die auf dem Boden der evangelischen Kirche Deutschlands erwachsenen Bestrebungen geworden, welche darauf abzielen, mit vereinten Kräften christlicher Liebe die innerhalb der Christenheit lebenden Vielen, welche dem Christenthume entfremdet sind, für das Christenthum wiederzugewinnen, und den Gefahren und Nothständen aller Art, welche zu dieser Entchristlichung führen, entgegenzuarbeiten. Evangelisch-christliche Liebesthätigkeit dieser Art hat es zwar schon vorher in mannigfachen Formen gegeben. Aber ein gesteigertes thatkräftiges Interesse für sie in weiteren Kreisen erwachte in Deutschland doch erst seit der Mitte unseres Jahrhunderts, namentlich unter der begeisternden Anregung des großen Hamburger Johann Hinrich Wichern; und Wichern war es auch, welcher den Titel „innere Mission“ zwar nicht neu erfand, wohl aber in der Anwendung auf die bezeichneten Bestrebungen einführte und durchführte. Man kann wohl in Zweifel ziehen, ob die dauernde Anwendung dieses Titels auf jene Bestrebungen recht praktisch ist. Einwenden läßt sich dagegen, daß der Name die besonderen Aufgaben, um die es sich handelt, nicht genau und nicht unter gerechter Würdigung der gegebenen besonderen Verhältnisse bezeichnet. Denn sofern wir unter christlicher „Mission“ ganz im Allgemeinen die christliche Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums ver-

stehen können, trägt der Titel „innere Mission" dem Umstande nicht Rechnung, daß doch innerhalb der Christenheit auch die organisirte Kirche durch ihre Amtsträger eine regelmäßige Verkündigung des Evangeliums zur Erhaltung und immer neuen Erzeugung des Glaubens übt, welche unter den Allgemeinbegriff der christlichen Mission auch, und zwar in erster Linie, zu subsumiren wäre. Sofern wir aber unter „Mission" speciell die Verkündigung des christlichen Evangeliums unter Nichtchristen zum Zwecke ihrer Bekehrung zum Christenthum zu verstehen pflegten, erweckt der Titel „innere Mission" den Schein, als stelle man die für das Christenthum wiederzugewinnenden Massen innerhalb der Christenheit einfach den Heiden gleich, ohne zu bedenken, daß sie doch nicht nur mit verhältnißmäßig wenigen Ausnahmen als Christen getauft sind, sondern auch sonst durch mannigfache Fäden mit dem Christenthume in Beziehung gehalten sind und, wenn auch ihnen selbst unbewußt, unter den unmeßbaren, aber doch wirklichen und höchst wichtigen Einflüssen christlicher Gedanken, christlicher Sittlichkeit und Cultur stehen. Dazu kommt ferner, daß dieser Name eine mißverständliche Bezeichnung ist für alle diejenigen Bestrebungen praktischer christlicher Liebesthätigkeit, welche nur indirect dem großen Hauptzwecke dienen, der Entchristlichung unseres Volkes entgegenzuwirken. Denn dieselben werden dadurch in eine verkehrte und ungünstige Beleuchtung gerückt, daß jener Name den Schein erweckt, als werde hier die Erfüllung der christlichen Liebespflicht nicht auch bloß um ihrer selbst willen geübt, sondern nur als Mittel zu einem andern Zwecke, nur als Hülle und Vorwand für „Bekehrungsversuche." Andererseits müssen wir doch anerkennen, daß der Name „innere Mission" namentlich in der ersten Zeit eine sehr wirksame und insofern sehr glückliche Bezeichnung für die Bestrebungen war, auf deren energische Förderung und Organisirung es Wichern und seinen Gesinnungsgenossen ankam. Wo in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts unter dem Einflusse verschiedener Bedingungen das religiöse Leben in der evangelischen Christenheit Deutschlands einen kräftigen Aufschwung genommen hatte und in Zusammenhang hiermit auch der Trieb und das Pflichtbewußtsein zur Ausbreitung des

Christenthums in der Heidenwelt neu erwacht war, galt es, deutlich die Aufgabe zu bezeichnen, daß man nicht nur nach außen hin zu wirken, nicht nur in fremden Ländern dem Christenthum neue Gebiete zu gewinnen habe, sondern daß auch inmitten der Christenheit selbst das Bedürfniß nach neuer, erweiterter Verkündigung des Christenthums vorliege, daß auch hier große Gebiete für das Reich Gottes neu zu gewinnen seien. Man darf wohl sachlich von einem Heidenthume reden, welches sich innerhalb der christlichen Welt ausbreitet, auch wenn man mit Recht Bedenken trägt, die Personen selbst, bei denen sich dieses Heidenthum zeigt, einfach als „Heiden" zu charakterisiren. Die Aufgabe, dieses „Heidenthum" innerhalb der Christenheit zu bekämpfen und an seine Stelle wieder Christenthum zu bringen, wurde durch den Namen der „inneren Mission" kurz und packend bezeichnet. Ist ein solcher Name einmal zur Bezeichnung einer speciellen Sache gangbar geworden, so ist es schwer oder unmöglich, ihn wieder zu beseitigen, auch wenn er nicht ganz präcis und deßhalb seine Anwendung mit Unzuträglichkeiten verknüpft ist. Wir müssen jetzt den Namen „innere Mission" in dem speciellen Sinne weiter gebrauchen, zu dem er geschichtlich ausgeprägt worden ist. Die Correctur für die Mißverständnisse, zu welchen er an sich Anlaß geben könnte, wird durch die Befestigung des speciellen Sprachgebrauchs schon von selbst gebracht. Heutzutage ist man bereits so daran gewöhnt, mannigfache Bestrebungen organisirter christlicher Liebesthätigkeit als Werke der inneren Mission zu bezeichnen, daß man sehr geneigt ist, alle möglichen humanitären Bestrebungen und Vereine mit unter diesen Allgemeinbegriff zu stellen, ohne weiter an die ursprüngliche und wesentliche Bedeutung des Begriffes der christlichen Mission zu denken.

Die besonderen Aufgaben, welche sich der bezeichneten allgemeinen Hauptaufgabe der inneren Mission in dem geschichtlich gegebenen Sinne dieses Begriffs unterordnen, wollen wir nun insofern näher in Betracht ziehen, als wir ihr Verhältniß zu den besonderen Aufgaben der kirchlichen Organisation prüfen.

Der eine Hauptheil der Aufgaben der inneren Mission bezieht sich darauf, die Predigt des christlichen Evangeliums denen

in unserem Volke nahe zu bringen, zu denen die Predigtwirksamkeit der Kirche durch ihre amtlichen Organe nicht, oder wenigstens nicht in genügendem Maße und wirksamer Weise, dringt. Verschiedenartige Ursachen haben diesen erfahrungsmäßigen Thatbestand, daß große Kreise von der regelmäßigen Predigt und Seelsorge der Kirche nicht erreicht werden, bedingt. In den Verhältnissen, unter denen die Kirche wirkt, hat sich allmählich oder schnell eine bedeutende Veränderung vollzogen, während die kirchliche Organisation sich nicht entsprechend verändert hat und ihre Kräfte nicht entsprechend gewachsen sind. Die Bevölkerung der Großstädte hat von Jahr zu Jahr beträchtlich zugenommen, während die Zahl der Kirchen und der Geistlichen durchaus nicht in demselben Verhältniß vermehrt ist; große Vororte sind entstanden, ohne daß ihnen gleich eine besondere kirchliche Organisation gegeben werden konnte; Fabrikorte mit zahlreicher Arbeiterbevölkerung haben sich gebildet, wo vordem eine kleine Dorfgemeinde bestand und eine Aenderung der kirchlichen Ordnungen nicht vorgenommen ist. Die socialen Verhältnisse und Gewohnheiten haben sich geändert, so daß solche Zeiten und Ordnungen der kirchlichen Handlungen, welche früher den Bedürfnissen entgegenkamen, unpraktisch geworden sind. Neue Berufsklassen sind entstanden, wo es schon durch die Art und Dauer der Arbeit, bei den modernen Verkehrsmitteln oder im Fabrikbetriebe, ausgeschlossen ist, daß die Einzelnen der regelmäßigen Predigt und Seelsorge der kirchlichen Organe zugänglich sind. Hier überall hat man Aufgaben für die innere Mission erkannt, die man je nach den besonderen Bedürfnissen in verschiedener Gestalt zu lösen gesucht hat. Durch die Anstellung von Stadtmissionaren hat man der kirchlichen Noth in den großen Städten Abhülfe zu schaffen gesucht; durch Einrichtung von Bibelstunden zu gelegener Zeit, von Sonntagsschulen für die Kinder, von erbaulichen Versammlungen für Dienstboten oder für Seeleute oder für Angehörige anderer besonderer Berufsklassen, durch Verbreitung von Bibeln und erbaulichen Schriften und durch andere Mittel dieser Art hat man die Gelegenheit zum Hören des Evangeliums denen zu bieten oder zu erleichtern gesucht, welchen diese Gelegenheit sonst entzogen blieb.

Es erhellt sofort, daß die innere Mission in diesen Zweigen ihrer Thätigkeit, welche unmittelbar auf die Zugänglichmachung der Predigt des Evangeliums für Kreise, denen dieselbe sonst fern bliebe, abzwecken, solche Functionen ausübt, welche eigentlich die Aufgabe der kirchlichen Organisation bilden und unter normalen Umständen von dieser selbst ausgeführt werden müßten. Das Bedürfniß nach dem Eingreifen der inneren Mission in diesen Beziehungen ist ein Symptom dafür, daß die kirchliche Organisation nicht so gesund und kräftig functionirt, wie sie es ihrer eigentlichen Idee gemäß sollte. Die innere Mission, sofern sie dieses Bedürfniß zu befriedigen sucht, ist thatsächlich nur unter anderem Titel eine neue Art kirchlicher Organisation, welche als Surrogat eintritt, wo diejenige kirchliche Organisation, welche officiell diesen Titel führt, sich nicht als für ihren Zweck ganz ausreichend erweist.

Hieraus ergeben sich praktische Folgerungen. Nie ist es dem, der eine Arbeit zu einem bestimmten Zwecke leistet und mit dieser Arbeit selbst fertig werden zu können meinte und wünschte, erfreulich, auf die Unzulänglichkeit seiner Arbeit aufmerksam gemacht und auf die Hülfe einer fremden Kraft angewiesen zu werden. So ist es auch durchaus verständlich und berechtigt, daß die amtlichen Organe der Kirche ihren Stolz und ihre Freude darin suchen, bei der ihnen anvertrauten Aufgabe der regelmäßigen christlichen Predigt und Seelsorge der Mithülfe der inneren Mission entrathen zu können, und daß sie solche Einrichtungen derselben, wie die Anstellung von Stadtmissionaren, welche Erbauungsstunden halten und Seelsorge treiben, zunächst mit einer gewissen Eifersucht betrachten. Allein wo wirklich ein kirchlicher Nothstand vorhanden ist und die Kräfte der kirchlichen Organe auch bei größter Anspannung für das vorliegende Bedürfniß nicht ausreichen, da muß den amtlichen Organen der Kirche doch der in der Erhaltung und Verbreitung des christlichen Glaubens liegende Zweck höher gelten als das in der bestehenden kirchlichen Organisation liegende Mittel, und sie müssen mit Freude und Dank die Hülfe anerkennen und erstreben, welche die innere Mission zur Erreichung jenes Zweckes liefert. Sie dürfen nicht dem katholisirenden Gedanken Raum geben, daß die legitimen Organe der Kirche die

einzigen berechtigten und wirksamen Prediger des christlichen Evangeliums seien. Sie müssen vielmehr erwägen, daß die rechte Predigt des Evangeliums immer in mancherlei Form geschieht von allen, welche Glieder der Kirche in dem weiteren Sinne dieses Begriffs, Glieder des einen „Leibes Christi", sind, und daß die amtliche, regelmäßige, öffentliche Predigt dann sehr mangelhafte Wirkungen haben würde, wenn sie nicht unterstützt würde durch eine Fülle nichtamtlicher Predigt des Evangeliums in Haus, Schule und Gesellschaft, durch christliches Wort und christliches Beispiel. Ebenso aber, wie sie den Werth dieser ganzen außeramtlichen Predigt des Evangeliums zur Ergänzung ihrer amtlichen Predigtwirksamkeit schätzen, müssen sie auch den Werth der inneren Mission schätzen, wo er den Umständen nach zu einer Unterstützung und Ergänzung ihrer amtlichen kirchlichen Functionen dient.

Andererseits müssen die Organe der inneren Mission sich dessen bewußt bleiben, daß sie, sofern sie sich unmittelbar der regelmäßigen Predigt des Evangeliums und der christlichen Seelsorge widmen, solche Functionen üben, welche principiell dem kirchlichen Amte zustehen, und daß sie zu einer Uebernahme dieser Functionen nur soweit sittlich berechtigt sind, als ein wirkliches Bedürfniß nach solcher Hülfeleistung vorliegt; und sie müssen die Anerkennung des principiellen Berufenseins der kirchlichen Amtsträger zu diesen Functionen auch praktisch durch möglichsten Anschluß an die kirchliche Organisation und Unterordnung unter sie, soweit es nur mit dem zu erstrebenden Hauptzwecke vereinbar ist, bewähren. Die innere Mission, soweit sie jene bezeichneten besonderen Aufgaben verfolgt, darf nicht als eine Einrichtung betrachtet werden, welche wegen ihrer Artverschiedenheit von der kirchlichen Organisation eigentlich überall das Recht selbständigen Bestandes neben dieser hätte und deßhalb möglichst überall hergerichtet werden müßte; denn eine wirkliche Artverschiedenheit der Functionen liegt eben nicht vor. Wo den Umständen nach die kirchliche Organisation und die Functionen der kirchlichen Amtsträger ausreichen, um die Predigt des Evangeliums und die Seelsorge allen zu bringen, die ihrer bedürftig sind, — wie es gottlob in der Mehrzahl unserer mittelgroßen und kleinen Städte und in den Landgemeinden noch der

Fall ist, — da würde ein Eindringen der inneren Mission zur Leistung jener Functionen mit vollem Rechte von den kirchlichen Amtsträgern als eine sittlich nicht zu rechtfertigende Concurrenz und als eine Schädigung des rechten christlichen Gemeindelebens verurtheilt werden. Was in dem einen Falle, nämlich wo ein kirchlicher Nothstand vorhanden ist, eine werthvolle Hülfe und Ergänzung ist, kann unter anderen Umständen, wo solcher Nothstand nicht vorliegt, eine unheilvolle Zersplitterung der Kräfte bedeuten, welche zur Störung und Hemmung der kirchlichen Arbeit gereicht.

So ergibt sich uns deutlich ein Ideal mit Bezug auf die Weiterentwicklung der kirchlichen Organisation und der inneren Mission in der Zukunft. Wenn die innere Mission in ihren bisher in Betracht gezogenen besonderen Bestrebungen für die Functionen der kirchlichen Organisation einen Ersatz bietet, wo es den Verhältnissen gemäß eines solchen Ersatzes bedarf, so kann unser Ideal nicht sein, daß das unzureichende Functioniren der kirchlichen Organisation fortbestehe und dauernd diesen Hülfsersatz der inneren Mission neben sich brauche; sondern unser Ideal muß sein, daß die kirchliche Organisation zu einer ganz den Bedürfnissen entsprechenden Kraft heranwachse und dadurch jenen Hülfsersatz der inneren Mission überflüssig mache. Hier ist nicht der Ort, auszuführen, in welchen besonderen Beziehungen und mit welchen Mitteln die Neubelebung, Kräftigung und Erweiterung der kirchlichen Organisation zu erstreben ist. Großes ist hierin ja schon in unseren Tagen geschehen. Wieviel neue Kirchen sind jetzt, namentlich in den Vororten unserer großen Städte, gebaut, wieviel neue, selbständige Pfarrgemeinden begründet worden! Und wie energische Versuche werden von verschiedenen Seiten gemacht, die Kirchengemeinden der großen Städte so neu zu organisiren, daß unter den hier vorhandenen schwierigen Verhältnissen die Aufgaben der Kirche möglichst vollständig erfüllt werden können! Speciell die in dieser Hinsicht sehr richtigen und wichtigen Anregungen Sulze's, welche darauf abzielen, daß den einzelnen Geistlichen in den großen Städten bestimmt abgegrenzte Gemeinden von übersehbarer Größe zugewiesen werden, in denen sich ein lebendiges und beständiges seelsorgerliches Wechselverhältniß zwischen dem Geistlichen und den Gemeindegliedern entwickeln

kann, finden heute bereitwillig Gehör und, wie wir hoffen dürfen, je länger desto mehr praktische Befolgung. Mit Kirchenbauten und Neuordnung der Pfarrbezirke allein ist's freilich nicht gethan. Auch die kirchlichen Zeiten und Ordnungen und die Formen der Predigt des Evangeliums müssen möglichst den besonderen Bedürfnissen angepaßt werden. Der Gesichtspunkt, daß die Kirche ihre Organe und regelmäßigen Versammlungen für alle Verlangenden bereit stellt, muß immer aufrecht erhalten werden; aber er muß wohl noch mehr als bisher ergänzt werden durch den Gesichtspunkt, daß die Kirche auch das Verlorene wiederzugewinnen und denen, die kein Verlangen mehr nach der christlichen Predigt und der christlichen gemeinsamen Gottesverehrung zeigen, von sich aus nahe zu treten suchen muß, um solches Verlangen womöglich neu zu entzünden. In allen diesen Beziehungen kann die Kirche gewiß von der inneren Mission manches lernen, wie sie denn auch schon viel von ihr gelernt und angenommen hat. Sie wird solche Einrichtungen der inneren Mission, welche sich als praktisch erwiesen haben, namentlich z. B. die Organisation der Stadtmission, nicht allmählich abzustoßen, sondern vielmehr allmählich in sich selbst hineinzuziehen suchen müssen. Und die innere Mission ihrerseits würde sich ihrem höchsten Zwecke entfremden, wenn sie den Wünschen nach solcher Verkirchlichung aller ihrer direct auf die Predigt des Evangeliums und die Seelsorge bezüglichen Einrichtungen und Functionen, d. h. nach einer vollständigen Eingliederung derselben in die kirchliche Organisation, nicht möglichst entgegenzukommen suchte. So brauchen wir an der Realisirbarkeit dieses Ideales nicht zu zweifeln, daß die Unternehmungen und Einrichtungen der inneren Mission, die wir bisher in Betracht gezogen haben, allmählich in ihrer Sonderstellung neben der kirchlichen Organisation verschwinden mögen, sofern die Kirche in ihre eigensten Aufgaben wieder ganz hineinwächst und ihrerseits die Bedürfnisse befriedigt, denen jene Bestrebungen der inneren Mission Abhilfe schaffen sollten.

Aber unser Ideal mit Bezug auf die weitere Entwicklung des Verhältnisses der inneren Mission zur kirchlichen Organisation ist hiermit doch noch nicht vollständig bezeichnet. Geflissentlich habe

ich bisher nicht von der inneren Mission im Allgemeinen, sondern immer in umständlicher Redeweise von den Aufgaben der inneren Mission, sofern sie direct auf die Ausbreitung und Zugänglichmachung der Predigt des christlichen Evangeliums und der Seelsorge abzielen, gesprochen. Denn neben diesen besonderen Aufgaben hat sich die innere Mission von vornherein auch noch andere Aufgaben gestellt. Die Begründer der inneren Mission haben erkannt, wie wichtig die gute christlich-sittliche Erziehung des Kindes zur Begründung und Befestigung des christlichen Glaubens ist, wie schwierig aber auch die rechte Erziehung oft ist theils wegen der Artung des Kindes selbst, theils wegen der Verhältnisse, unter denen es aufwächst; ferner, wie schwer und oft unmöglich es für den erwachsenen Menschen ist, unter schlechten, unsittlichen, widerchristlichen Einflüssen seiner Umgebung christlich zu bleiben oder Verständniß und Interesse für das Christenthum zu gewinnen; sodann, wie eng oft die sittliche und religiöse Noth mit der äußeren Noth zusammenhängt, so daß eine Abhülfe der ersteren nur gebracht werden kann, wenn zugleich der letzteren abgeholfen wird; und endlich, wie wirksam die Erfahrung reiner christlicher Liebe ist, um ein Verständniß des Werthes und der Pflicht solcher Liebe und eine Anerkennung des christlichen Glaubens, aus welchem sie erwächst, zu erwecken. Gemäß dieser Erkenntniß haben die Begründer der inneren Mission von Anfang an einen wesentlichen Theil der Aufgabe derselben darin gefunden, Unternehmungen christlicher Liebe zu organisiren, welche in der einen oder der anderen Weise sittlichen Gefahren und äußerer Noth vorbeugen oder aus ihnen erretten sollen, um auch hierdurch dem großen Hauptzwecke der Verbreitung des christlichen Glaubens und der Förderung des Reiches Gottes zu dienen. Wie Wichern selbst das Rauhe Haus, diese große Erziehungsanstalt für verwahrloste Kinder, gegründet und zu größter Bedeutung und Wirksamkeit gebracht hat, so sind von den Freunden der inneren Mission viele ähnliche Rettungs- und Erziehungsanstalten, ferner Magdalenenhäuser, Jünglings- und Gesellenvereine, Herbergen zur Heimath, Vereine zur Armen- und Krankenpflege und andere solche Werke und Vereine christlicher Liebe in's Leben gerufen worden.

Diese Unternehmungen der inneren Mission sind nun freilich den früher besprochenen gleich hinsichtlich ihres letzten Grundes und letzten Zweckes. Auch alle jene Bestrebungen zur Zugänglichmachung der christlichen Predigt an die dem Christenthum entfremdeten Volkskreise gehen doch hervor aus derselben christlichen Liebe, welche die Triebfeder dieser praktischen Unternehmungen ist; und andererseits haben diese praktischen Liebeswerke wieder denselben letzten Zweck der Förderung des Reiches Gottes, wie jene. Genau lassen sich auch die Grenzen zwischen jenen und diesen Bestrebungen der inneren Mission nicht immer ziehen. Aber im Großen und Ganzen ist doch ein wichtiger Unterschied wahrzunehmen: nämlich daß es sich dort direct und allein um Mittheilung der Gedanken des christlichen Evangeliums handelt, hier aber direct um praktische Hülfeleistung bei sittlichen Gefahren und in äußerer Noth, während die Mittheilung christlicher Lehre und Predigt nur begleitend oder nur indirect geschieht. Durch diesen Unterschied ist nun aber bedingt, daß diese Art von Bestrebungen der inneren Mission in einem sehr anderen Verhältniß zu der kirchlichen Organisation steht, wie die vorher besprochene.

Wir dürfen uns durch die Erwägung, daß auch alle diese Liebeswerke der inneren Mission ohne Zweifel wichtige, wenngleich indirecte Formen des christlichen Evangeliums sind, nicht zu dem Urtheile verleiten lassen, daß deßwegen diese Bestrebungen auch ohne Weiteres der Predigtaufgabe der kirchlichen Organisation unterzuordnen seien. Wir müssen vielmehr wieder den schon oben hervorgehobenen Gesichtspunkt geltend machen, daß die organisirte kirchliche Gemeinschaft mit ihren Organen und Functionen keineswegs die *ganze* Predigtaufgabe der Jüngergemeinde Jesu Christi ausführen will und kann. Neben der kirchlichen Verkündigung des Evangeliums geht her die in mancherlei Formen direct durch's Wort und indirect durch die That und das Beispiel gegebene Mittheilung der christlichen Anschauungsweise im christlichen Hause, in der christlichen Schule, in der christlichen Gesellschaft, durch die vom Christenthum beeinflußte Sitte und Gesetzgebung. Die kirchliche Organisation zweckt nur darauf ab, das christliche Evangelium *regelmäßig* durch die Predigt, durch Spendung der Sacramente und durch seel-

sorgerliche Functionen darzubieten. Die Arbeiten der inneren Mission in christlichen Erziehungs- und Rettungsanstalten, Jünglingsvereinen, Herbergen, Vereinen für Armen- und Krankenpflege u. s. w. bilden nun nicht einen Ersatz für solche Functionen, welche eigentlich die kirchliche Organisation zu leisten hätte; sondern theils bieten sie einen Ersatz für die gute, liebevolle, christliche Einwirkung, welche das Elternhaus und die Schule, Lehrmeister und Arbeitgeber, Berufsgenossen und Freunde auf die zu ihnen Gehörigen ausüben sollten und dann wirklich ausüben, wenn sie von christlicher Gesinnung geleitet sind; theils bieten sie eine Correctur für die direct böse, widerchristliche Beeinflussung, welche von diesen Seiten her auf den Einzelnen ergeht; theils auch sind sie eine organisirende Zusammenfassung des zuvorkommenden barmherzigen Liebeswirkens, zu welchem sich die einzelnen Christen auch den ihnen Fremden und Fernstehenden gegenüber verpflichtet wissen, und welches sie bei einer Vereinigung und systematischen Verwerthung der Mittel und Kräfte Vieler wirksamer und zweckentsprechender ausüben können, als wenn jeder Einzelne bloß für sich allein wirkte. Demgemäß stehen nun diese Arbeiten der inneren Mission zu der kirchlichen Organisation in demselben Verhältniß, in welchem die Erziehungsarbeit christlicher Eltern und christlicher Schule, die Liebeserweisungen und guten Einwirkungen christlicher Dienstherren, Berufsgenossen und Freunde, und die Werke der Privatwohlthätigkeit einzelner Christen an Nothleidenden zu der kirchlichen Organisation stehen. Sie sind nicht Theile der speciellen Aufgabe im Reiche Gottes, welche der kirchlichen Organisation obliegt, sondern sind andere Formen der Bethätigung im Reiche Gottes, welche dieser Aufgabe der kirchlichen Organisation coordinirt sind.

Aus dieser Erkenntniß ergeben sich praktische Folgerungen. Wie die Kirche mit ihren Organen und Functionen im Allgemeinen darauf abzweckt, daß der christliche Glaube erzeugt und erhalten werde, und deßhalb auch darauf hinwirken muß, daß die aus dem christlichen Glauben entspringenden Liebespflichten in Haus und Schule, Beruf und Freundschaft, an den Nahestehenden und an Fremden gehörig geübt werden, so muß sie auch darauf hinzuwirken suchen, daß die Arbeiten der inneren Mission, welche

einen Ersatz für das christliche Wirken der Haus-, Arbeits- und Verkehrsgenossen und eine Organisation der freiwilligen christlichen Wohlthätigkeit bilden, unternommen und gehörig durchgeführt werden. Und weil der große Hauptzweck der Erhaltung und Förderung des Reiches Gottes auf Erden nicht durch die Functionen der organisirten Kirche allein erreicht werden kann, sondern nur dadurch, daß Haus, Schule und Gesellschaft mit der Kirche zusammenwirken, so muß die Kirche auch im Hinblick auf diese nothwendige Unterstützung ihrer Functionen sich interessiren für die Arbeiten der inneren Mission, welche da einen Ersatz bieten, wo die wünschenswerthe christliche Einwirkung und Beeinflussung sonst fehlte. Andererseits gilt, daß so wie die christlichen Gemeinschaften und einzelnen christlichen Persönlichkeiten bei voller Erkenntniß der besonderen Aufgaben und Zwecke, welche sie im Unterschiede von der kirchlichen Gemeinschaft zu verfolgen haben, doch ihren Zusammenhang mit der kirchlichen Gemeinschaft wahren müssen, um die belebenden und kräftigenden Einwirkungen nicht zu verlieren, welche von der regelmäßigen Predigt des Evangeliums in der Kirche ausgehen, ebenso auch die praktischer Liebesarbeit gewidmeten Vereine und Anstalten der inneren Mission ihren Zusammenhang mit der kirchlichen Gemeinschaft schätzen und schützen müssen, auch wenn sie sich der Besonderheit ihrer Aufgaben im Unterschiede von den speciell kirchlichen Aufgaben wohl bewußt sind.

Also zwischen der kirchlichen Organisation und der inneren Mission, sofern sie diese praktischen Liebesaufgaben unternimmt, muß ein Verhältniß inniger Beziehung und wechselseitigen Interesses bestehen. Aber unser Ideal darf es doch nicht sein, daß diese Unternehmungen der inneren Mission direct der kirchlichen Organisation eingegliedert werden. Unser Ideal ist es nicht, daß Haus und Schule, Staat und Gesellschaft rein *kirchlich* seien, d. h. ganz durch die Organe der Kirche geleitet und geordnet werden, sondern daß sie ganz *christlich* seien und deßhalb auch durch die Predigt des christlichen Evangeliums in der Kirche beeinflußt und von Interesse für den Bestand und die Entwicklung der kirchlichen Organisation erfüllt; und unser Ideal ist es nicht, daß alle Wohlthätigkeit eine *kirchliche*, durch die Organe der Kirche

geleitete und vermittelte sei, sondern vielmehr eine christliche, den in der Kirche gepredigten Ideen entsprechende. Ebenso kann es nicht unser Ideal sein, daß alle praktischen Unternehmungen der inneren Mission kirchliche, mit der kirchlichen Organisation in directem Zusammenhang stehende werden, sondern nur daß sie recht christliche, aus dem durch die Kirche gepflegten Glauben entspringende, seien und bleiben. Wenn eine verhältnißmäßig kleine christliche Gemeinde innerhalb einer noch unchristlichen Gesellschaft steht, wie es in den Anfangszeiten des Christenthums der Fall war, so ist es gewiß das Natürliche und Praktische, daß solche Liebesthätigkeit, zu welcher ein organisirtes Zusammenwirken Vieler erforderlich ist, direct zu einer Sache der kirchlichen Organisation gemacht wird. Und ebenso: wenn in einer christlichen Gemeinde bei der großen Masse der Gemeindeglieder das christliche Leben noch sehr unentwickelt ist und geeignete Persönlichkeiten, gehörige Kenntnisse und Mittel zur Organisirung christlicher Liebeswirksamkeit fehlen, so ist es gewiß richtig und nothwendig, daß die kirchlichen Organe diese Organisirung in die Hand nehmen, nicht nur im Allgemeinen zu ihr anregen, sondern auch im Einzelnen sie leiten und ordnen. Aber erwünschter muß es uns doch sein, daß die Kirche innerhalb einer christlichen Gesellschaft, eines christlichen Staates stehe, in welchem die praktischen Ideen des Christenthums in möglichst hohem Grade Geltung haben und zur Verwirklichung gebracht werden, und ebenso, daß das christliche Leben in den Gliedern der kirchlichen Gemeinschaft möglichst weit gereift sei und spontan eine vielseitige christliche Liebeswirksamkeit als Frucht hervorgehen lasse. In dem Maße, wie dies der Fall ist, kann die directe Anregung und Leitung der kirchlichen Organe mit Bezug auf die praktische christliche Liebeswirksamkeit zurücktreten. Wenn der Zweck des christlichen Bestandes der Liebeswirksamkeit verwirklicht ist, ist das auf die Herstellung dieses Zweckes gerichtete Mittel des Bedingtseins durch die kirchliche Organisation entbehrlich.

So ergibt sich uns also, daß die kirchlichen Amtsträger zu den auf praktische Liebeswirksamkeit gerichteten Unternehmungen der inneren Mission in ihrer Gemeinde folgendermaßen Stellung nehmen

müssen. Wenn solche Unternehmungen, so wie es durch ihre Unterordnung unter den Allgemeinbegriff der inneren Mission ausgedrückt ist, wirklich von christlichem Geiste getragen sind und zur Förderung des christlichen Lebens gereichen, so dürfen sich die kirchlichen Amtsträger nicht daran stoßen, daß dieselben etwa nicht aus ihrer kirchenamtlichen Initiative hervorgegangen sind und nicht unter ihrer kirchlichen Leitung stehen, und sie haben es keineswegs als erstrebenswerth zu erachten, daß doch möglichst bald dieser kirchliche Charakter hergestellt werde. Diese Vereine und Unternehmungen der inneren Mission brauchen, auch wenn die Bedeutung der Kirche auf's Höchste gewürdigt wird, doch nicht in einem anderen Verhältniß zur kirchlichen Organisation zu stehen, als das einzelne christliche Gemeindeglied bei seiner privaten christlichen Liebeswirksamkeit. Wo aber in einer Gemeinde das Bedürfniß nach irgendwelcher organisirter christlicher Liebeswirksamkeit vorliegt und nicht anderweitig befriedigt wird, da müssen die amtlichen Organe der Kirche die gehörigen Schritte zu dieser Befriedigung zu thun und zu leiten suchen, indem sie Vereine und Unternehmungen der inneren Mission begründen. Ihr Ziel muß dann aber nicht sein, diese Vereine und Unternehmungen möglichst fest und dauernd mit der kirchlichen Organisation zu verbinden, sondern vielmehr sie möglichst bald christlich selbständig zu machen, ebenso wie es das Ziel der kirchlichen Erziehung des einzelnen Individuums ist, nicht daß dasselbe dauernd unter kirchlicher Bevormundung bleibe, sondern daß es zu einer christlichen Persönlichkeit heranreife, welche sich frei und selbstständig christlich verhält. Den kirchlichen Amtsträgern bleibt dauernd ihre wesentliche Aufgabe, das christliche Evangelium möglichst wirksam und in möglichst weiten Kreisen regelmäßig zu verkündigen. Dieser ihrer Hauptaufgabe können sie sich um so voller widmen, je mehr sie entlastet werden von der Leitung aller möglichen Vereine christlicher Liebeswirksamkeit.

Ich meine, dieses von mir gezeichnete Ideal ist aufrecht zu erhalten gegenüber dem wesentlich anderen Ideale, welches in unserer Gegenwart von Sulze aufgestellt ist und vielseitige Zustimmung gefunden hat: daß nämlich eine erweiterte kirchliche Organisation der einzelnen Gemeinden möglichst auch alle Arbeiten

vereinter christlicher Liebesthätigkeit unternehmen und leiten solle. Der allgemeine Gedanke, daß alle lebendigen Christen in einer Gemeinde zusammenhalten, sich als Glieder eines einheitlichen Organismus fühlen und die Bethätigung in christlicher Liebe als eine Sache nicht nur der Einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft auffassen müssen, und daß ein solches Zusammenhalten und Zusammenarbeiten auch wieder auf die Belebung des christlichen Glaubens zurückwirken wird, ist sehr richtig. Aber gefährlich ist die Vorstellung, daß der organische Zusammenhang mit einander, dessen sich die Einzelnen bewußt sein und von dem sie sich bei ihrem christlichen Wirken getragen fühlen müssen, eine bestimmte äußere, mit dem kirchlichen Amte in Verbindung stehende Organisation sein müsse Ist nicht das, worauf es ankommt, das auf demselben Glauben und demselben göttlichen Geistesbesitze beruhende Bewußtsein der einheitlichen Zusammengehörigkeit zu dem großen, nicht rechtlich faßbaren, und doch wirklichen und wirksamen Organismus des Reiches Gottes? ist es nicht die Zusammenarbeit zu den Zwecken dieses Reiches, welche je nach den verschiedenen Umständen in verschiedenen äußeren Formen und Gemeinschaftskreisen geschieht? Die möglichst umfassende und enge Anschließung der verschiedenartigen Unternehmungen christlicher Vereinsthätigkeit an die äußere kirchliche Organisation würde wohl in vielen Beziehungen einen großen Gewinn bringen, weil eine äußerlich einheitliche Ordnung und Leitung stark macht; aber sie würde in vielen Beziehungen auch der Sache zum Schaden gereichen, weil sie eine Hemmung der Individualisirung, des verschiedenen Verhaltens je nach den verschiedenen Anlagen, Kräften und Verhältnissen wäre, worauf es doch bei allem christlich-sittlichen Handeln wesentlich ankommt. Den Gedanken, daß die christlichen Hausväter in einer Gemeinde regelmäßig zu vereinigen sind und daß sie mit dem Geistlichen und den anderen amtlichen Organen der Kirchengemeinde zusammen zum Wohle der Gemeinde zu rathen und zu wirken haben, halte ich für sehr glücklich und fruchtbar. Solche mit der kirchlichen Organisation in festem Zusammenhange stehende Vereinigungen christlicher Hausväter können eine äußerst werthvolle Verstärkung und Neubelebung der kirchlichen

Organisation darstellen und können gewiß der Boden werden, aus dem, unter der Anregung der kirchlichen Amtsträger, viele schöne und große Werke vereinter christlicher Liebe hervorgehen. Nur dürfen wir nicht dem Ideale nachtrachten, daß von einer solchen bestimmten äußeren Organisation möglichst Alles an gemeinsamer christlicher Liebesthätigkeit ausgehe. Vollständig durchführbar wäre dieses Ideal natürlich nie; denn die vereinte christliche Liebesthätigkeit läßt sich nicht so monopolisiren. Wir dürfen aber auch durchaus nicht der Vorstellung Vorschub leisten, als ob irgendeine von vielen Christen gemeinsam unternommene Arbeit christlicher Liebe deßhalb minder werthvoll wäre, weil sie mit der kirchlichen Organisation nicht in Zusammenhang steht.

Wenn wir den Begriff der Kirche in dem weiteren Sinne auffassen, den ich gleich anfangs bezeichnete, nämlich als die Gesammtheit der wahren Jünger Jesu Christi, die den „Leib Christi" bilden, so müssen wir urtheilen, daß dieser große durch geistige und sittliche Bande zusammenhängende Organismus, zu dem auch die einzelne christliche Localgemeinde als lebendiges, wiederum in sich organisch zusammengeschlossenes, Glied gehört, das Subject ist, von welchem alle zum Wesen des Reiches Gottes gehörige christliche Arbeit ausgehen muß, alle praktische Bethätigung des christlichen Glaubens und alle Wirksamkeit zur Fortzeugung dieses Glaubens. Nicht nur irgendwelche Amtsträger, sondern alle Genossen dieser Kirche sind berufen, als ihre lebendigen Organe zu wirken, und zwar gehört zu diesem, für alle Genossen nothwendigen Wirken, wie ich es oft betont habe, gerade auch die Mitarbeit an der großen Predigtaufgabe zum Zwecke der Erhaltung und Ausbreitung des christlichen Glaubens, aber freilich auch nicht diese Arbeit allein, sondern daneben eine vielgestaltige andere Arbeit in christlicher Liebe. Diese ihre mancherlei Aufgaben löst die große Jüngergemeinde Christi in mancherlei Formen und mit mancherlei Mitteln. Zu diesen Formen und Mitteln gehört auch, daß sie zum Zwecke einer regelmäßigen, öffentlichen Predigt des Evangeliums (also einer bestimmten Art der allgemeinen Predigtwirksamkeit der Jünger Jesu) und zum Zwecke der gemeinsamen Gottesverehrung (also einer bestimmten Art der

allgemeinen christlichen Gottesverehrung) sich eine besondere äußere Organisation mit bestimmten Amtsträgern und Functionen schafft. (Darauf, daß die Christengemeinde sofern sie durch diese besondere Organisation zusammengeschlossen ist, nach christlichem Sprachgebrauche in speciellem Sinne „Kirche" genannt wird, kommt nichts Wesentliches an; wir können die Sache in Betracht ziehen, indem wir von diesem zu Mißverständnissen Anlaß gebenden Sprachgebrauche ganz abstrahiren.) Für uns ist es wichtig festzuhalten, daß diese besondere, den bezeichneten speciellen Zwecken dienende Organisation der Jüngergemeinde Christi nicht nothwendig auch das Organ für alle möglichen anderen Functionen derselben, zu deren Vollziehung es einer äußerlich organisirten Vereinigung bedarf, zu sein braucht. Für verschiedenartige Zwecke können verschiedenartige Organisationen, die unabhängig von einander bestehen, dienlich sein, auch dann, wenn man weiß, daß alle diese Zwecke schließlich einem und demselben großen Gesammtzwecke untergeordnet sind. Die speciell der regelmäßigen öffentlichen Predigt des Evangeliums, der Verwaltung der Sacramente, der regelmäßigen Seelsorge und der gemeinsamen Gottesverehrung dienende Organisation wird dann am kräftigsten functioniren, wenn sie sich auf diese Zwecke möglichst concentriren kann, und wenn sie auf die Ausführung der praktischen Liebesarbeit der Jünger Jesu *in der Regel* nur *indirect* durch die Predigt des Evangeliums Einfluß ausübt, während sie *direct* diese praktische Arbeit nur da zu organisiren und zu leiten sucht, *wo es den Umständen nach Noth thut.*

So kann ich das Ergebniß unserer Betrachtungen über das Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation (wobei der Begriff „kirchlich" nun wieder in dem engeren Sinne verstanden ist) folgendermaßen zusammenfassen. Diejenigen Aufgaben der inneren Mission, welche sich direct auf die Zugänglichmachung der christlichen Predigt des Evangeliums und der Seelsorge an die dieser Güter entbehrenden Schichten des Volkes richten, sind eigentlich Aufgaben der kirchlichen Organisation selbst, und die diesen Aufgaben dienenden Einrichtungen der inneren Mission müssen deßhalb je länger, desto mehr, je kräftiger und

je zweckentsprechender sich die kirchliche Organisation entwickelt, von dieser aufgesogen, beziehungsweise unnöthig gemacht werden. Diejenigen Aufgaben der inneren Mission dagegen, welche sich direct auf organisirte christliche Liebeswirksamkeit zur Errettung aus sittlicher und äußerer Noth beziehen, um auch auf diesem Wege dem Hauptzwecke der Wiedergewinnung der dem Christenthum entfremdeten Menschen für das Christenthum zu dienen, sind von den speciellen Aufgaben der kirchlichen Organisation verschieden; sie müssen von den Amtsträgern der kirchlichen Organisation gefördert, aber nicht nothwendig in die kirchliche Organisation hineingezogen werden; vielmehr je mehr solche Vereine und Unternehmungen praktischer christlicher Liebeswirksamkeit in Kraft selbständigen christlichen Lebens neben der kirchlichen Organisation eine selbständige Stellung und Blüthe gewinnen, desto erfreulicher ist es für die christliche Betrachtung.

Nachschrift. Wir haben den vorstehenden Aufsatz unseres Mitarbeiters in dem Wunsche aufgenommen, dadurch die Diskussion über die Sulze'schen Gedanken auch in unserer Zeitschrift anzubahnen, nicht aber, um gegen Sulze Stellung zu nehmen.

Katechetische Lutherstudien

von

J. Gottschick.

I.

Die Seligkeit und der Dekalog.

Der Katechismus soll nach Luther's Meinung lehren, was einem Menschen noth ist zu wissen, damit er möge selig werden. Es ist diese praktische Zweckbestimmung, aus der Luther in der bekannten Vergleichung des zur Seligkeit Erforderlichen mit dem zur Genesung eines Kranken Gehörigen die Nothwendigkeit der drei ersten Hauptstücke des Katechismus, die ihm den eigentlichen Körper des letzteren ausmachen — Gesetz, Glaube, Herrngebet — ableitet[1]. Auf dem Gebiet der kirchlichen Unterweisung wird ja auch die praktische Abzweckung der christlichen Lehre von Niemand bezweifelt werden.

Ist nun aber die Seligkeit der Beziehungspunkt aller Bestandtheile des Katechismusunterrichts, so muß dieser auch eine klare und deutliche Anschauung von der Seligkeit selbst, die das Christenthum begründet, in den Mittelpunkt stellen. Das ist eine unabweisbare Consequenz jener Zweckbestimmung. So wenig eine bloße Lehre über die Seligkeit, welche das Christenthum in Aussicht stellt, dazu genügt, um den Willen auf dies Ziel hinzulenken, so kann doch der Weg zur Seligkeit unmöglich richtig verstanden und noch viel weniger mit Ernst und Verlangen beschritten wer-

[1] Deutsche Werke 22 4. Ich citire nach der Erl. Ausgabe, Bd. 1—20 der deutschen Werke nach der 2. Auflage. Die arabischen Ziffern beziehen sich auf die deutschen, die lateinischen auf die lateinischen Werke.

den, wenn man von dem Ziel dieses Weges keine hinlänglich deutliche Anschauung hat. Dieser in der Sache begründeten Forderung entspricht aber die katechetische Praxis nicht, soweit man auf sie aus den zahlreichen Auslegungen des kleinen Katechismus Luther's schließen kann. Man geht wohl meist davon aus, daß es des Menschen höchste Sorge sein muß, selig zu werden, hält es aber entweder gar nicht für nöthig den Inhalt des Begriffes Seligkeit zu verdeutlichen oder begnügt sich mit kurzen, ganz unzulänglichen, weil mehrfacher Deutung fähigen Definitionen der Seligkeit.

Jedenfalls verhält es sich nun nicht so, daß der Begriff der Seligkeit keiner näheren Bestimmung seines Inhalts bedürfte, um richtig verstanden zu werden. Zwar denkt jeder bei dem Worte Seligkeit an einen Zustand vollkommener und unzerstörbarer Befriedigung. Aber damit ist doch nur eine formale Vorstellung, ein leeres Gefäß gegeben, das mit sehr verschiedenem, ja entgegengesetztem Inhalt ausgefüllt werden kann und das die Einzelnen oder ganze Menschengruppen sich gemäß ihrer Sinnesrichtung, gemäß dem, was sie sonst als Güter schätzen, sich mit sehr verschiedenem Inhalt ausfüllen werden. An dieser Unbestimmtheit des Begriffs wird auch noch nichts geändert, wenn die Seligkeit als die zukünftige des Himmels oder als der Antheil an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes gefaßt wird. Auch dann bleibt es der Phantasie der verschiedenen Individuen oder Gruppen überlassen, sich selber die Art der Seligkeit auszumalen. Und sie werden die Farben zu diesem Bilde ihren sonstigen Wünschen und Vorstellungsformen entnehmen.

Nach der einen Seite hin, nach der der Vorstellungsform, ist nun solche Verschiedenheit der Vorstellung von der vollendeten Seligkeit überhaupt unausrottbar, auch innerhalb der Christenheit. Die Phantasie von Kindern, kindlichen Menschen, kindlichen Zeiten wird sich die himmlische Seligkeit, die Christus uns vermittelt, in ganz anderen Formen vorstellen als die Phantasie solcher, welche der Kindheit entwachsen sind. Aber nach dieser Seite hin wäre auch das Bestreben, die individuelle Mannigfaltigkeit der Vorstellung von der himmlischen Seligkeit auszurotten nicht nur vergeblich,

sondern auch verkehrt. Alle unsere Vorstellungen von dem, was jenseits der Bedingungen unserer gegenwärtigen Erfahrung liegt, müssen hinsichtlich der Form inadäquat bleiben. Es ist ein vergebliches Bemühen, sie dadurch läutern oder vergeistigen zu wollen, daß wir ihnen die sinnliche Form abzustreifen versuchen. Wir machen sie auf diesem Wege nur farbloser, abstrakter, unbestimmter, eben damit aber auch wirkungsloser, ohne doch Adäquatheit, ohne mehr als Negationen zu erreichen. Die Form wird hier immer eine bildliche bleiben müssen. Und da schadet es nichts, daß jeder die Bilder nach seiner Eigenart wählt — dies ist vielmehr die Bedingung für eine lebendige Anschauung — wenn er sich nur die Sache selbst, den wirklichen Gehalt, die wahre Art der Seligkeit durch die seiner individuellen Vorstellungsweise entsprechende Form nahe bringt. Hierauf kommt aber alles an. Und hier ist es verhängnißvoll, wenn es den Einzelnen überlassen wird, sich die himmlische Seligkeit nach ihren individuellen Wünschen auszumalen. Die ewige Seligkeit im Sinne des Christenthums ist ein Hoffnungsziel nicht für das fleischliche Begehren und seine Mannigfaltigkeit, sondern ein Ziel von ganz bestimmtem, für Alle gleichartigem Inhalt und ein Hoffnungsziel nur für denjenigen Menschen, der eine neue Creatur geworden ist. Darum muß der Gefahr seiner Verfälschung durch fleischliche Wünsche vorgebeugt werden.

Muß also eine deutliche und klare Vorstellung von Inhalt und Eigenart der im Christenthum verheißenen Seligkeit den überall heraustretenden Beziehungspunkt aller Lehren des kirchlichen Unterrichts bilden, so wäre es ein erheblicher Mangel an Luther's kleinem Katechismus, wenn er nur über den Weg zur Seligkeit, nicht auch über ihren Inhalt selbst Auskunft gäbe.

Der Katechismus bietet nun in der Antwort auf die zweite Frage des fünften Hauptstücks den Satz dar: „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit". Haben wir hier, was wir suchen? So viel ist jedenfalls deutlich, daß uns hier ein Merkmal von Luther's Anschauung über Seligkeit und ewiges Leben entgegentritt, und zwar ein solches, dessen sich Luther als eines seine Auffassung nicht nur von der mittelalterlichen, sondern

auch von der altkatholischen unterscheidenden deutlich bewußt ist. Er sagt zu Joh 17 3: „Zwar unsere alten Lehrer haben diese und dergleichen Sprüche gespart bis in jenes Leben, gerade als gehe er uns hier auf Erden nichts an. Wir aber sollen damit hienieden bleiben, daß wir uns solche Sprüche lernen nütz machen, als die zur Lehre des Glaubens geschrieben sind und allermeist in dies Leben gehören. Denn es muß wahrlich hie angefangen und durch den Glauben erkannt und gefasset werden, was wir dort ewig erwerben und besitzen sollen"[1]. Ebenso sagt er zu Joh 6 47: „Christus sagt stracks zu das ewige Leben dem, der da glaubt, und spricht nicht: Wer an mich glaubt, wird das ewige Leben haben, sondern: Alsbald du an mich gläubst, so hast du es schon, redet nicht von zukünftigen Gaben, sondern von gegenwärtigen Geschenken. . . . Ich hab das ewige Leben vorhin. Kriege ich's hie auf Erden nicht, so überkomme ich's dort nimmermehr; sondern hie in diesem Leib muß es erlangt und erkriegt werden". (47 367). Und noch an vielen anderen Stellen spricht er es aus, daß das ewige Leben nicht etwas bloß Zukünftiges, sondern einen bereits gegenwärtigen Besitz des Gläubigen bedeute, der mit der Gewißheit der Vergebung der Sünden unmittelbar gegeben sei und dessen Seligkeit mit ihr genossen oder empfunden werde. Allerdings ist ihm dieser Besitz hier noch nicht vollkommen verwirklicht, sondern erst angefangen. Und seine Seligkeit entzieht sich oft genug unserer Empfindung oder wird gegenüber der entgegengesetzten Empfindung nur durch den auf das Wort sich stützenden Glauben aufrecht erhalten oder erkämpft. Aber wir haben nach seiner Meinung in jenem Leben doch nicht etwas gänzlich Neues und Anderes zu erwarten, als wir hier bereits besitzen, sondern wir warten nur der Vollendung und Offenbarung dessen, was als ein, ob auch unvollkommener und vielfach uns selbst verborgener, dennoch aber realer, der Art nach gleicher, zu stetiger Zunahme bestimmter und schon jetzt beseli-

[1] 50 177 vgl. 179. Darum haben sie dem edlen, schönen Text Gewalt und Unrecht gethan, ja alle seine Kraft und Saft genommen damit, daß sie ihn von der Lehre und Glauben gerissen haben und gehalten als eine Prophezei von jenem zukünftigen Leben.

gender Anfang bereits unser eigen ist. „Der Schatz ist gar da vorhanden, das hab ich an Christo; denn er ist's Alles; da ist kein Gebrechen, an ihm mangelt nichts; es mangelt aber noch an mir, daß ich's noch nicht vollkömmlich fassen und glauben kann. Als viel ich's nun fasse und glaube, so viel hab ich; und so ich dabei bleib, so nehme ich immer zu und lerne je länger je mehr glauben, bis es wird kommen in jenes Leben, da ich's denn gar fassen und erkennen werde, und wird der Mangel an uns auch aufhören" [1]).

[1]) 47 309 vgl. 5 12. Weil aber die Seele durch den Glauben bereit im neuen, ewigen, himmlischen Leben ist und nicht kann sterben noch begraben werden, so haben wir nicht mehr zu warten, denn daß diese arme Hülsen und der alte Pelz auch hernach folge und neu werde. 7 171 alle das Leben, so ein rechtgläubiger Christ führet von der Taufe, ist nicht mehr denn ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat. Er hat sie gewißlich ganz im Glauben, aber noch verborgen. 7 339 Was ist aber ein christlich Wesen, denn ein Anfang des ewigen Lebens? 8 126 Es ist ein Ding, das wir hie in diesem und in jenem Leben haben. 8 159 Er nennt sie zukünftige (Güter), nicht daß wir die Vergebung und alle Gnaden sollen allererst in jenem Leben gewarten, sondern daß sie jetzt im Glauben da sind, aber doch verborgen und offenbart werden in jenem Leben. 14 250 251 Wir haben den Schatz ganz im Glauben, müssen also leben auf Erden, nicht daß wir gedenken, etwas Anderes, das da besser sei, zu erlangen, denn wir jetzt haben, sondern daß wir darnach trachten, wie wir das Gut gewiß und fest fassen von Tage zu Tage, je mehr und mehr. 41 66 wo Glaube ist, da ist auch ewiges Leben angefangen 46 275 ff. also werden wir wiedergeboren zum neuen Leben, das diesem Weltwesen nicht gleich ist . . . Wir sind allbereit in dieser Geburt . . . und ist ein solch Leben, so erst recht sein und währen wird, wenn es mit diesem leiblichen Leben alles wird aus sein . . . daß dann dasselbe geistliche Leben sein werde. 51 353 jetzund fähet es wohl in uns an, daß wir etwas davon empfinden durch den Glauben; aber im Himmel ist es so groß, daß es kein menschlich Herz begreifen kann. opp. ex. V 258 in hac vita inchoatur per fidem, quando anima oppressa morte et peccato erigitur et consolationem vitae et salutis accipit. Aliquanto post in resurrectione mortuorum sequetur et corpus animam. VI 249 Ibi vivit Isaac in quotidiano et summo sacrificio fidei ac vivit in mundo sine mundo et extra mundum. XI 145 Tanta vis est fidei, quae nos vivos facit ex mortuis. Ac sane ea ipsa hora, qua incipimus credere . . etiam vivere incipimus vita aeterna. 146 fides inchoat vitam et habet eam in semeti pso. XI 227 Qui credit, quod Deum habet propitium et parentem . . annon is laetetur et exsultet . . iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens. XIV 63 64 fidei quae ipsa est vita aeterna. XVIII 172 aeternam vitam hic quoque incipit in corde nostro . . . Principium et primitias vitae aeternae habemus in hac vita et tenuem quendam gustum. ad Gal II 184 filiatio affert secum regnum aeternum et totam hereditatem coelestem . . . quoad sensum nostrum res ista centrum, in re autem maxima et infinita sphaera est . . . videmus igitur iam centrum, olim videbimus etiam circumferentiam. 254 quatenus christianus credit, quatenus apprehendit inenarrabilia coelestia et aeterna dona, eatenus est in coelis.

Mit dieser Erneuerung der johanneischen Auffassung des ewigen Lebens als einer gegenwärtigen Erfahrung des an Christus Gläubigen ist die Möglichkeit gegeben, der Verfälschung der christlichen Zukunftshoffnung durch fleischliches Begehren vorzubeugen. Denn wenn ihr Inhalt und ihre Art bei aller Veränderung der Form und bei aller Vollendung des Grades doch hier und dort identisch bleiben, so läßt sich das Zukünftige nach Analogie der gegenwärtigen Erfahrung bestimmen. Es kommt also darauf an, festzustellen, in welchen Merkmalen des christlichen Lebens Luther die Merkmale des ewigen Lebens erblickt, welche Seligkeitsempfindung des Christen ihm einen Vorschmack der künftigen himmlischen Seligkeit bedeutet.

Es bietet sich zunächst die Gleichung des kleinen Katechismus zwischen Vergebung der Sünden auf der einen, Leben und Seligkeit auf der anderen Seite dar. Durch sie grenzt sich Luther's Auffassung auch von der der Mystik ab, welche gleichfalls von einer Anticipation des ewigen Lebens und seiner Seligkeit gewußt, sie aber in den vereinzelten Höhepunkten des mönchisch-contemplativen Lebens, in den Verzückungen, gesucht hatte. Hiergegen spricht sich Luther sehr entschieden aus. Solche Verzückungen sind meistens vom Teufel. Im Gegensatz hierzu bezeichnet er die Gewißheit der Vergebung der Sünden durch Christus und ihren Frieden als den wahren Vorschmack des ewigen Lebens. Diese Abgrenzung gegen die Mystik erschließt ein weiteres Merkmal von Luthers Auffassung des ewigen Lebens und seiner Seligkeit. Wie nämlich die Vergebung der Sünden für ihn einen stetigen Stand der ganzen Person bedeutet, so wird auch das ewige Leben als gegenwärtiger Besitz des Christen ein stetiges Gepräge seines Lebens darstellen und wird seine Seligkeit eine stetige Bestimmtheit des christlichen Lebensgefühls sein. Damit ist natürlich nicht die öftere Verdunkelung der Seligkeit und die Nothwendigkeit, sie im Kampf aufrechtzuerhalten, ausgeschlossen, wohl aber die Vorstellung, als wenn lediglich die Höhepunkte des religiösen Gefühlslebens die specifische Erscheinung des ewigen Lebens wären[1]).

[1]) opp. ex. XXIII 267 Scriptura dicit regnum Christi extra sensum esse, quare contra sensum nostrum judicandum est. Noster enim thesaurus et cor

Der Satz „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit" läßt sich nun aber in doppeltem Sinne verstehen. Entweder so, daß die Veränderung des Lebensgefühls auf den Trost und die Freude beschränkt wird, den das geängstete Gewissen in seinem so zu sagen punktuell gedachten Verhältniß zu Gott erfährt, wenn die Gewißheit entsteht, daß Gott der Person seine Huld wieder zuwendet, sie zu Gnaden annimmt, ohne daß Gottes Gnadenwille gegen die Person unmittelbar als Quelle positiver und realer Güter mit Freude vergegenwärtigt würde. Der Seligkeit gewährende Verkehr mit Gott würde sich dann erschöpfen in der Versicherung von Seiten Gottes: „ich bin dir hold" und in der Antwort von Seiten des Menschen: „ich glaube dir das und freue mich dessen". Oder aber jener Satz kann so verstanden werden, daß mit der Vergebung und durch sie das ewige Leben und seine Seligkeit als positive, reale Güter dem Menschen zu Theil werden, Güter, für deren Gewinn die Vergebung und die durch sie hergestellte neue ideelle Relation zu Gott die Vermittlung wäre.

Daß Luther die Gleichung zwischen Vergebung und Leben oder Seligkeit im zweiten Sinne meint, ergiebt sich aus seiner ausdrücklichen Erklärung, daß die Gnade Gottes, welche der Sünder im Glauben erlangt, nicht nur das veränderte Urtheil Gottes über den Werth der Person, sondern die sich sofort ver-

nostrum in pace et certitudine vitae esse debet, debet enim cum Christo in coelis esse. Atque hoc est gaudium illud, de quo hic dicit, cuius gustum habemus tum, cum credimus. Primitiae enim spiritus et gustus regni Christi sunt non contemplativa vita neque ἐκστατικοί raptus, sicut monachi dicunt, illi enim plerumque a diabolo fiunt, sed sunt certitudo fidei, ut possis dicere tum, cum sentis peccatum tuum, quod illud peccatum sit tibi remissum per Jesum Christum, Dominum tuum, in quem credis. — Et spiritus primitias is sentit, qui cum gravi et vehementi tentatione exercetur et vicinus est iam desperationi et morti, per spiritum secum confirmare se potest, remissa sibi esse peccata. — Has primitias catenus sentimus, quatenus in nobis regnum Christi est. Günstiger als in dieser Aeußerung von 1525 urtheilt er 1519 in der Tesseradecas consolatoria über ekstatische Erlebnisse als Erscheinungen des in uns vorhandenen Reiches der Himmel opp. var. ex. IV 112. Quamvis nonnumquam fiat, ut contemplatricibus animabus latius (d. h. in vollerem Maaße als in vorhergenannten Erscheinungen, auf die später zurückzukommen ist) reveletur, ita ut absorptae nesciant, ubi fuerint, qualia S. Augustinus et mater sua de se confitentur et multi alii. Zweifelhafter lautet wieder die Aeußerung opp. ex. XIV 261 (vom J. 1519).

wirklichende Absicht Gottes bedeutet, der zu Gnaden angenommenen Person reale Güter zu schenken. Wenn es mit der Gnade Gottes nicht so stände, meint Luther, so wäre sie vergebliche Liebe, Liebe nur mit dem Wort, nicht mit der That, keine wahre, keine göttliche Liebe. Wir würden dann diese Liebe nicht genießen und keine Seligkeit von ihr erfahren. Darum unterscheidet er häufig Gnade und Gabe als zwei Stücke, die so zusammengehören, daß die erstere, indem sie als favor die Person annimmt, eben damit die sich sofort verwirklichende Absicht ist, ihr die Gabe zu gewähren und deßhalb gar nicht verstanden werden kann, wenn sie nicht in dieser Zweckbeziehung aufgefaßt wird. Darum kann in Luther's Sinne die der Gnade Gottes entsprechende Seligkeitserfahrung des Christen nicht auf das Innewerden der Vergebung im punktuellen Frieden des Gewissens beschränkt werden, sondern schließt nothwendig die Freude an dem positiven Gut ein, das durch die Vergebung gewährt ist. Und gerade diese Freude ist so gewiß als die Seligkeit des ewigen Lebens zu verstehen, als das letztere seiner Natur nach ein positives Gut ist. Die Gabe der Huld Gottes, die Luther im Auge hat, ist aber der heilige Geist, der im Menschen „neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärke und Leben“ wirkt. Das durch den heiligen Geist im Gläubigen gewirkte Leben und das ewige Leben, welches Gott den zu Gnaden und zu Erben des ewigen Lebens angenommenen Sündern zu schon gegenwärtigem Besitz schenkt, ist ebenso für Luther ein und dasselbe wie für Paulus der Besitz des heiligen Geistes das Unterpfand oder den Anfang des ewigen Lebens bedeutet [1]).

---

[1]) ad Gal III 263. Ergone fidem reputari ad justitiam est Spiritum accipere? Aut ergo nihil facit, aut accipere Spiritum et reputari ad justitiam idem erit, quod et verum est, et ideo refertur, ne divina reputatio extra Deum nihil esse putetur, ut sunt, quibus verbum apostoli gratia magis favorem quam donum significare putatur. Nam favente et reputante Deo vere accipitur Spiritus, donum et gratia. Alioquin ab aeterno gratia fuit et intra Deum manet, si tantummodo favorem significat, eo quo in hominibus modo favor est. Deus enim sicut diligit re ipsa, non verbo tantum, ita et favet re praesente, non tantum verbo. 12 312 (zu Joh. 14 23) es soll (will er sagen) nicht allein bei der Liebe bleiben, daß er seinen Zorn von uns nimmt und ein gnädig väterlich Herz gegen uns trägt, sondern wir sollen derselben Liebe auch genießen (sonst wäre es

Das gleiche Resultat ergiebt sich aus der Art, wie Luther regelmäßig die beiden Correlata ausführt, welche mit den Correlaten der Verheißung, daß Gott uns seine Huld zuwenden wolle, und des Glaubens, daß Gott uns gnädig ist oder vergiebt, identisch sind, die Verheißung: „ich bin der Herr dein Gott“ und den Glauben, der Gott zu seinem Gott hat. Regelmäßig führt er die Huld Gottes auf die Absicht hinaus, zu helfen, zu retten, Gutes zu erweisen, seine Allmacht für die Menschen einzusetzen, den, welchen er zu seinem Kinde annimmt, auch zum Erben aller seiner Güter zu machen. Und hinwiederum beschreibt er den Glauben als die getroste und furchtlose Zuversicht, welche sich alles Guten und aller Hülfe zu dem Gott versieht, der als der Gnädige nur Gutes mit uns im Sinne hat und als der Allmächtige im Stande ist, es uns zu erweisen. Ja, das gute Gewissen, welches die Sündenvergebung gewährt, steht ihm oder ist zu spüren in dem freudigen und furchtlosen Vertrauen auf die Hülfe, welche die Allmacht und Liebe dessen, der unser Gott geworden, uns in allen Nöthen und gegenüber allen Gefahren sichert [1]). In das

uns ein vergebene verlorne Liebe, wie das Sprichwort sagt: Lieben und nicht genießen u. s. w.) und großen Nutz und Schatz davon haben und soll solcher Nachdruck sein, daß sich solche Liebe beweise mit der That und großem Geschenk. Denn das sind die zwei Stücke, so die Christen von Gott empfahen, wie sie St. Paulus Rm 5_{15} unterschiedlich nennet: Gnade und Gabe. Gnade vergibt die Sünde, schaffet dem Gewissen Trost und Friede und setzet den Menschen in das Reich göttlicher Barmherzigkeit . . die Gabe aber oder das Geschenk ist, daß der heilige Geist wirket im Menschen neue Gedanken, Sinn, Herz, Trost, Stärke und Leben. 12_{402} nicht schlechts annehmen, sondern zu Erben machen. 63_{123} Gnade und Gabe sind des Unterschieds: die Gnade heißt eigentlich Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns träget bei sich selbst, aus welcher er geneiget wird, Christum und den Geist mit seinen Gaben in uns zu gießen. 8_{264} wenn wir anfahen zu gläuben, empfahen wir nicht allein Vergebung der Sünde (welches ist die Gnade, so uns zu Kindern Gottes machet), sondern dabei auch die Gabe. 8_{133} vgl. opp. ex. XIX $_{109}$ff. opp. v. a. V $_{480}$ff.

[1]) 6_{108} Hier soll man wissen, was ein Gott heiße, und was da heiße, ein Gott haben. Ein Gott heißt, von dem man alles Guten gewarten und empfahen soll, also, daß ein Gott haben nicht anders ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben, ihn anrufen in Nöthen, ihm anbeten und ihm dienen. Sonst, wenn er allein für sich im Himmel Gott wäre, zu dem man sich nichts Guts zu versehen hätte, so wäre er ein steinern oder ströhern Gott. Nu aber ist er ein solcher Gott, von dem wir alles Gutes gewarten und empfahen sollen und den wir sollen anrufen, und der uns erretten will aus allen unsern Nöthen. $6_{161\ 162\ 165}$ daß er will unser Gott, das ist unser Trost, Hülfe, Leben und alles Guts sein, wider alles, was uns böse sein mag. 11_{337} 16_{131} das heißet . .

durch die Sündenvergebung hergestellte Verhältniß zu Gott rechnet Luther also die Umwandlung der Beziehungen des zum Gotteskinde Gewordenen zur Welt durch Gottes Gnadenwillen und Allmacht, sowie durch den Glauben, der sich beider getröstet, unmittelbar mit ein.

Mit den beiden genannten Reihen von Ausführungen Luthers ist also die Vorstellung unverträglich, als ob ihm das ewige Leben und die Seligkeit, wie sie mit der Vergebung und der Seligkeit unmittelbar vorhanden sind, in dem abstrakt und isolirt aufgefaßten Frieden des Gewissens bestünden. Luther hat dabei eine weiterreichende Veränderung unseres persönlichen Lebens und unseres Lebensgefühles im Auge, nicht nur sofern die Aufhebung der inneren Trennung des Sünders von Gott die Herstellung eines positiven Verhältnisses zu Gott bedeutet, sondern auch sofern dies positive Verhältniß alle Lebensbeziehungen des Menschen umfaßt und eine Umwandlung seiner Gesinnung mit sich führt.

Dies Ergebniß bewährt sich nun an den S. 175 Anm. 1 citirten und an anderen Stellen, an denen Luther ausdrücklich die Gegenwart des ewigen Lebens und seiner Seligkeit betont. So sehr überall die Gewißheit der Vergebung und der Gotteskindschaft und die mit ihr sich vollziehende Umwandlung des er-

einen Gott haben . . so du herzlich ihm trauest und dich alles Gutes, Gnaden und Wohlgefallens zu ihm versiehst, es sei in Werken oder Leiden, in Leben oder Sterben, in Lieb oder Leid. 21_{35} $36_{41-43\;270}$ XIX_{238} quid sit habere Deum, nempe acquiescere in fiducia misericordiae et auxilii Dei in omnibus periculis. 7_{169} darin die Gnade abgemalt ist, daß sie nicht allein Sünde vergebe, sondern auch bei uns wohne, freundlich mit uns umbgehe, willig ist zu helfen und erbietig zu thun alles, was wir begehren mögen. 41_{58} die Gläubigen haben *nicht allein den Trost* von Gott, daß sie der Sünden los und gerecht sind für Gott, sondern auch *Hülfe* von ihm haben. v. arg. V_{45} habere scilicet Deum patrem esse filium heredem omnium bonorum Dei. Gal II_{184} qui filius est, illum et heredem esse oportet. 7_{292} daß allein der Glaub Kinder mache . . machet er aber Kinder, so machet er auch Erben; denn *Kind ist Erbe*. 12_{68} In diesem Psalm ist uns fein abgemalt, wobei man ein gut Gewissen erkennen und spüren soll. Denn da hält David die ganze Welt wie ein Tropfen und fürcht sich gar nichts dafür, ja wenn sie gar wider ihn wüthete und tobte; denn er hat den Herrn bei ihm, der hat ihm seinen Berg stark gemacht . . . Und der Sprüche sind hin und wieder viel in den Psalmen, die alle anzeigen, wie ein rechtschaffen gut Gewissen stehet: nämlich wenn Gott bei ihm ist, so ist es muthig und keck; wenn er aber von ihm ist, so fürcht es sich und erschricket.

schreckten und betrübten Herzens in ein sicheres, fröhliches Herz als das charakteristische Merkmal des ewigen Lebens und seiner Seligkeit aufgefaßt wird, so wird doch diese Umwandlung des Lebensgefühls nicht nur auf die Befreiung von der Anklage der Sünde, des Gesetzes, des Teufels und von der knechtenden Gewalt dieser Mächte überhaupt bezogen. Sie wird auch hinausgeführt auf die innere Befreiung von den Schrecken des Todes und der Hölle und auf die gewisse positive Hoffnung des zukünftigen ewigen Lebens. Sie wird endlich ausgedehnt auch auf die innere Befreiung des Gemüths von dem Druck der Trübsal und der Welt, auf das zuversichtliche, trotzige Vertrauen zu Gottes Liebesallmacht und seiner väterlichen und siegreichen Führung, die uns alleweg hält und trägt, uns zu Herren über alle Dinge macht und bewirkt, daß alle Creaturen uns freundlich anlachen müssen. Das freudige, trotzige Selbstgefühl des in Gott geborgenen Gotteskindes gegenüber allen Creaturen, das vor jeder Selbstüberhebung bewahrt ist, weil es nur die Kehrseite des dankbaren, demüthigen Bewußtseins der gänzlichen Abhängigkeit von Gott, von seiner Gnade und Allmacht, aber auch der nothwendige Ausdruck der Zuversicht zu dem allmächtigen Vater ist. Dies bedeutet für Luther in jenen Stellen in erster Linie die gegenwärtige Seligkeit des ewigen, seiner Art nach himmlischen Lebens.

„Darumb liegt der Schatz" — sagt Luther zu Joh 17 3 — „gar mit einander in dem Wörtlein: gesandt sein. Denn es offenbaret und zeiget uns Gottes des Vaters Sinn, Herz und Willen gegen uns, daß ich frei und fröhlich möge schließen, er sei mein gnädiger, freundlicher Vater und wisse gar von keinem Zorn mehr . . . Wenn ich nu aber des Vaters Herz habe, so habe ich ihn gar mit all seiner göttlichen Macht und Gewalt. Wofür sollt ich mich denn fürchten oder erschrecken? Fichtet mich Sünde, Welt, Tod und Teufel an und wollen mir das Herz nehmen und zur Verzweiflung treiben, so weiß ich, daß ich einen gnädigen und allmächtigen Vater habe durch Christum, und sie beide mir beistehen und für mich fechten, daß ich fröhlich und getrost dem Teufel mit all seiner Macht thue Trotz und aber Trotz bieten, ja meinen Spott und Gelächter mit ihm treiben" (50 180).

Freilich ist es jetzt immer noch unvollkommen mit uns, daß wir nicht können unsern Schatz also erfassen und kennen, wie wir gern wollten. Wir sind nur noch Erstlinge seiner Creaturen. Aber so wir im Glauben bleiben, will Gott uns bringen zu den echten, ewigen Gütern, die da heißen vollkommene Gaben. „Das wird alsdann heißen ein Wesen . . da kein Wechsel noch Veränderung des Lichts und der Finsterniß sein wird; das ist, es wird sich nicht so wechseln, noch so unbeständig Ding sein, wie jetzt auch in dem christlichen Leben: heut fröhlich, morgen traurig, jetzt stehend, bald gefallen . . das Alles soll aufhören und dafür ein solch Wesen werden, da kein solcher Wechsel sein wird, sondern beständig und ewig Gut" (8 283)[1]).

Das freudige Selbstgefühl gegenüber den knechtenden Mächten der Sünde, des Gesetzes, des Teufels, der Welt, des Todes, der

[1]) Gal II 184 Si . . clamatis Abba pater, tunc certe non estis amplius servi, sed liberi et filii, ergo sine lege, sine peccato, sine morte estis h. e. salvi estis et nihil plane malorum amplius habetis. Quare filiatio affert secum regnum aeternum. 274 reges sumus et domini supra peccatum, mortem, carnem, mundum, infernum et omnia mala. XVIII 172 liberi sumus a morte peccato et a diabolo. Ergo principium vitae aeternae . . habemus. 12 350 ff. 350—360 daß mir die Hölle ausgelöscht, der Teufel unter die Füße geworfen und so aus einem erschreckten, betrübten, ertödteten ein fröhlich lebendig Herz werde und in Summa ein ewiges, unvergänglich Leben für ewigem Verderben und Tod . . . denn was kann herrlicheres und besseres einem Herzen zu wünschen gesagt werden, denn, daß ihm soll gegeben und geschenkt sein ewiges Leben, da . . . . und gewiß sein, daß wir einen gnädigen Gott haben und alle Creaturen uns fröhlich anlachen. 47 368 ff. 46 371 XI 227 qui credit, quod Deum habet propitium et parentem, . . annon is laetetur et exsultet, quin etiam per ferreos montes et omnis generis adversitates animo impavido et invicto penetret ac fluere omnia melle, lacte ac vino statuat, adeoque summa laetitia et gratitudine Deum celebret, iam non mortalis amplius, sed sempiternam vitam vivens. 41 58—68 die Gläubigen haben nicht allein den Trost von Gott, daß sie der Sünden los und gerecht sind für Gott, sondern auch Hülfe von ihm haben, daß sie endlich siegen wider Teufel, Menschen und Welt, und also vom Tod, Höllen und allem Uebel erlöset werden . . die hohe herrliche Hand Gottes geht daher in solchen Wunderwerken und hilft aus allen Nöthen. Sterben wir aber drüber, so bringt sie uns erst recht zum Leben, das kein Ende hat. Denn diese rechte Hand ist zu hoch, es kann sie weder Trübsal noch Angst, weder Schwert noch Hunger, weder Engel noch Fürst herunterreißen Rm 8. Hängen wir uns nu dran mit festem Glauben, wie alle Gerechten thun, so sind wir auch ebenso hoch und soll uns weder Trübsal noch Angst, noch Furcht, noch Teufel, weder Feuer noch Wasser, noch kein andre Creatur unterdrücken, der Sieg soll unser sein. 64 hie siehest du, daß dieser Trost und Hülfe sei das ewige Leben, welches ist die rechte ewige Wohlthat Gottes. XIV 61 haec fides est . . . victoria mundi, victoria carnis, victoria inferni . . fidei quae ipsa est vita aeterna.

Hölle, wäre aber nur eine Form der Knechtschaft der Sünde, wenn es nicht eine Veränderung der Gesinnung des Menschen einschlösse, vermöge deren er nun die Sünde selbst haßt und in ihrem Gegentheil das höchste Gut findet. Das ist der Zweck der Vergebung oder der Erlösung von der Anklage des Gesetzes, von der Schuld der Sünde, vom Tode und der Hölle, daß wir dadurch von der Macht der Sünde erlöst werden. Das ist der Sinn der freudigen Zuversicht zu Gottes siegreicher Führung unseres Lebens, daß wir gewiß sind, wie sie durch Anfechtung und Kreuz hindurch uns zur vollkommenen Uebereinstimmung mit seinem Willen führt. Die Freiheit vom Gesetz, welche die Vergebung gewährt und in welcher Luther so oft die gegenwärtige Seligkeit des Christen findet, ist die Freiheit von seiner Anklage und seinem Zwang, aber nicht von seinem Inhalt, sondern vielmehr eine Umwandlung unseres Willens durch den heiligen Geist, vermöge deren der Inhalt des im Gesetz ausgedrückten, „ewigen und unwandelbaren Willens Gottes" (14 182) von uns mit Lust und Liebe ohne Rücksicht auf Lohn oder Strafe, sondern um seiner selbst willen als unser höchstes Gut erfaßt wird. Christiana libertas est, quando non mutata lege mutantur homines, ut lex eadem, quae prius libero arbitrio odiosa fuit, iam diffusa per Spiritum sanctum caritate in cordibus nostris jucunda fiat (ad Gal III 365)[1]. Für

---

[1]) ib. 394 7 270 ein solche freie, natürliche Willigkeit soll auch in uns sein, das Gut zu thun und das Böse zu lassen. Das ist die geistliche Freiheit und Erlösung vom Gesetz 282 und ihm einen willigen lustigen Geist schaffe, der dem Gesetz aus Herzen hold sei und die Werk ungezwungen und ungeflehet, freiwillig thut, nicht angesehen, denn daß ihm die Gerechtigkeit und das Gesetz an ihm selbs wohlgefället, weder Lohn suchet noch Strafe fürchtet. Also wird aus dem Knechte ein Kind und aus dem Gesinde ein Erbe. 302 diese Erlösung ist geistlich und erlöset nur das Herz. Also, wenn dich ein Herr im Kerker gefangen hätte und du aus der Maaßen ungern darinnen wärest, möcht man dich zweierlei Weise daraus erlösen. Zum ersten leiblich, daß der Herr den Kerker zerbräch und dich frei machet leiblich, ließ dich gehen, wo du hin wolltest. Zum andern, wenn er dir so viel Gutes im Kerker thut, machet dir denselben lüstig, licht, weit und auf's allerreichlichst gezieret, daß kein königlich Gemach und Reich so köstlich wäre, und bräche und wandelte dir alle den Muth, daß du nicht für aller Welt Gut aus dem Kerker wärest, sondern bätest, daß der Kerker ja bleiben und du darinnen sein möchtest, der dir nu kein Kerker mehr, sondern ein Paradies worden wäre. Sage mir, welche Erlösung wäre hie die beste? Ists nicht wahr, diese geistliche ist die beste? Denn in der ersten bleibest du ein armer Bettler wie vorhin; aber hie hättest du einen freien Muth und alles, was du wolltest. Siehe also hat uns auch Christus vom Gesetz erlöset

Luther's Gesammtauffassung des Christenthums ist die Unterscheidung und Aufeinanderbeziehung von Gesetz und Evangelium charakteristisch. Diese ist aber nicht damit erschöpft, daß die Gesetzesforderung, indem sie uns von der Unmöglichkeit überführt, durch eigene Leistung die Huld Gottes zu verdienen, uns für die im Evangelium dargebotene freie Gnade empfänglich macht. Sie reicht weiter. Praeceptum docet, quae sint facienda. Quae cum fuerint impossibilia, doctrina fidei (i. e. evangelium) docet, quomodo fiant possibilia (ad Gal III 177 178). Das ist der Zweck des Evangeliums und der in ihm dargebotenen Gnade, daß der im Gesetz in der Form der Rechtsforderung und darum mit verdammender Wirkung ausgedrückte unwandelbare, ewige Gotteswille an den Menschen zur vollen Verwirklichung komme[1]). Bei allem Gegensatz der Form und Wirkung zwischen Gesetz und Evangelium besteht also in Bezug auf den Inhalt Gleichheit. Der Geist Gottes, die Gabe, in deren Verleihung die dem an Christus Gläubigen sich zuwendende Huld (favor) Gottes sich verwirklicht, ist die Kraft, welche das Herz des Menschen so wandelt, daß es in dem Inhalt des Gesetzes mit Lust und Freude sein höchstes Gut ergreift. Lex spiritus est id, quod lex literae requirit, voluntas inquam, Ps. 1 v. 2 „sed in lege Domini voluntas eius", i. e. caritas . . . Lex literae et lex spiritus differunt sicut signum et signatum, sicut verbum et res. (ad Gal III 240)[2]).

geistlich: nicht das Gesetz zu brechen und abgethan, sondern unser Herz, das zuvor ungern darunter war, also verwandelt, so viel Guts ihm gethan und das Gesetz ihm so lieblich gemacht, daß es kein großer Lust noch Freude hat, denn in dem Gesetz, wollt nicht gerne, daß ein Titel abfiele.

[1]) 14 178 ff. 179 darum hat nu Gott die eine Lehre gegeben, die da offenbaret, was der Mensch sei, was er gewest ist und was er wieder werden soll. Das ist die Lehre des Gesetzes . . . 180 das ist wohl eine gute Lehre, die da lehret, was wir sein sollen; aber daß sie auch in's Werk gebracht werde und nicht vergeblich geprediget bleibe, so muß dazu kommen die andere Lehre, wie und wodurch wir wieder dazu kommen mögen. 181 das ist die ander Predigt . . . von der Hülfe von Sünden, Tod und Teufel und Aufrichtung unsres Leibs und Seel, daß wir wieder in den Stand kommen, der da ist, von Herzen Gott lieben und den Nächsten; das soll dort in jenem Leben ganz und vollkommen werden, aber hie in diesem Leben anfahen.

[2]) 12 272 daß er ein solcher Gott ist, der nur in das Herz schreibt, macht es brennen und schafft ein neuen Muth, daß der Mensch für Gott fröhlich wird und Liebe zu ihm gewinne und darnach den Leuten mit fröhlichem Herzen diene.

Vergegenwärtigen wir uns nun die bisher gewonnenen Ergebnisse. Mit der Vergebung wird ewiges Leben und Seligkeit von Gott bereits gegenwärtig geschenkt. Diese Gabe will von der Vergebung selbst unterschieden sein. Der heilige Geist ist die Gabe, in deren Verleihung sich die Huld Gottes verwirklicht. Das Evangelium hat seinen Zweck darin, durch Aenderung des menschlichen Herzens vermittelst des heiligen Geistes den im Gesetz ausgedrückten ewigen Gotteswillen zu verwirklichen. Daraus folgt der Schluß, daß ein Leben, welches an der Lust und Liebe zu dem Inhalt des Gesetzes sein charakteristisches Merkmal hat, die schon gegenwärtige Verwirklichung des ewigen Lebens und seiner Seligkeit und daß seine Vollendung das zukünftige ewige Leben ist. Diesem Rahmen ordnen sich auch die Ausführungen Luther's ein, nach denen die Seligkeit des ewigen Lebens in der freudigen Zuversicht zur väterlichen und allmächtigen Führung Gottes, in der wir Gott zu unserem Gott haben, erfahren wird; denn auf diese Zuversicht geht eben das 1. Gebot, wie Luther es versteht[1]. Und was die Erfüllung der 2. Tafel angeht, so hat Luther nicht nur in der Lust und Liebe zum Inhalt des Gebotes indirekt an ihr das Merkmal der Seligkeit aufgewiesen, sondern es auch direkt ausgesprochen, daß die im irdischen Beruf und Stand zu übende Nächstenliebe, weil sie wahrer Gottesdienst ist, unser irdisches Leben zum Paradies und Himmelreich verklärt[2].

Aber wir sind nicht darauf angewiesen, nur durch Combination verschiedener Gedankenreihen Luthers seinen positiven Begriff von Leben und Seligkeit zu ermitteln; er hat, was bisher durch Combination gewonnen wurde, direkt ausgesprochen. In seiner

---

Also ist des heiligen Geistes Amt recht gepredigt. Wer es aber anders abmalet, dem gläubet nicht.

[1]) XIII 173 fides est plenitudo praecepti primi, quae nec prosperis extollitur nec adversis dejicitur.

[2]) 6 85 Wo man wohlthut und dem Nächsten dient, so heißt's unserm Herrn Gott gedienet und ist eines jeden Haus und Kammer eine Kirche, da eitel Gottesdienst inne geht . . . Wer sich das nicht will bewegen lassen, daß er hie auf Erden ein Himmelreich könnte anrichten, und ein Gotteshaus oder Kirchen aus seinem eigen Hause oder Stand machen, der fahre immer hin zum Teufel, denn wo Gottesdienst ist, da ist der Himmel. Wenn ich nu meinem Nächsten diene, so bin ich schon im Himmel; denn ich diene Gott. Also machen wir uns selbs ein Paradies und Himmel hie auf Erden, wenn wir Gott gehorsam sein und unserm Nächsten dienen.

Auslegung des 1. Psalms sagt er, hier werde die von Allen verfehlte Definition der Seligkeit gegeben: hic... unicam beatitudinis omnibus ignotam affert diffinitionem beatum esse, qui legem Dei diligit XIV 15. Und er hat dafür gesorgt, daß das Mißverständniß ausgeschlossen ist, als wäre diese Liebe zum Gesetz Gottes nur die Bedingung, unter der die Seligkeit selbst als etwas von ihr Verschiedenes erlangt würde, nicht nur indem er hervorhebt, wie der Wille, der amans delectatio in lege ist, an Lohn und Strafe nicht denkt, über alles Geschaffene, über alle Güter und Uebel sich erhebt und die Einheit mit dem höchsten Gute, mit Gott selbst darstellt, sondern indem er auch zeigt, wie diese Seligkeit eine in Gott verborgene ist und wie derjenige, welcher in diesem Willen selig sein will, die Seligkeiten der Welt aber verachtet, von der Welt für höchst unselig geachtet und sogar verfolgt wird, und indem er dies an Christus, dem Haupt und Urbild aller auf diese Weise Seligen, anschaulich macht[1]).

[1]) XIV 25 (In der Auslegung der Worte in lege domini voluntas eius). Est voluntas haec purum illud beneplacitum cordis ac voluptas quaedam in lege, quae non quaerit, quid lex promittat, nec quid minetur, sed solum id, quod lex sancta, justa bona est. Est ergo non modo amor legis, sed amans delectatio in lege, quam nullis prosperitatibus nullisque adversitatibus possit mundus et princeps eius tollere ac vincere, sed per inopiam, infamiam, crucem, mortem, infernum victrix perrumpit, in adversitatibus enim maxime eminet. 27 Beato huic viro erit voluntas sua in lege domini, prorsus nihil videbit, amabit, odiet bonorum malorumve, sed hac voluntate prorsus super omnia creata elevabitur. Quid igitur mirum, si beatus sit, qui coelesti hac voluntate praeditus nihil eorum sapit, in quibus colliduntur stulti beatitudinis amatores? Tum quia per hanc voluntatem iam unum cum verbo dei factus (siquidem amor unit amantem et amatum) necesse est, ut gustet, quam bonum, suave, purum, sanctum, mirabile sit verbum Dei, summum scilicet bonum, quod illi gustare non possunt, qui vel manu vel lingua tantum sunt in lege, voluntate autem in sordibus rerum mersi. 28 29 Dixi beatitudinem huius viri esse absconditam in spiritu, in Deo, ita ut nisi fide aut experientia cognosci non possit. Hoc esse verum liquide scies, si voluntatem eius aestimes, in qua sola sua beatitudo est, non in divitiis, non in honoribus, non in justitiis ac viribus suis, non denique in ullo bono, quod (excepta hac voluntate legis) intus et extra hominem nominari possit, quin potius in contrariis, in paupertate, in contemtu, in stultitia et omnibus malis, quae intra et extra hominem nominari possunt, ita ut quem hic propheta beatum praedicat, hunc mundus omnium suffragiis solum omnium miserimum judicat, sicut in Christo, horum beatorum capite et exemplari, vidit Isaias, dicens eum novissimum virorum. Non enim potest mundus et princeps eius eum hominem tolerare, qui hac voluntate beatus esse volet suasque beatitudines despiciat. cf. XIII 143 esse Deum unum nihil nobis confert, haberi autem pro uno et pro Deo nostro .. salus et vita et omnium plenitudo praeceptorum est.

Von dieser unzweideutigen Definition der Seligkeit, die auf ihre beiden Stufen, die anfängliche hienieden und die vollendete droben, paßt, macht aber Luther auch da Anwendung, wo er von dem ewigen Leben als einem schon gegenwärtigen spricht. Er identificirt hier ausdrücklich den Anfang des ewigen Lebens damit, daß durch die Erfahrung der Vergebung Lust und Liebe zum Inhalt des Gesetzes entspringt und so das Gebot beginnt in dem Herzen zu leben [1]).

Die einzelnen Bethätigungen dieser neuen Gesinnung des Glaubens und der Liebe, auf die Gottes in den beiden Tafeln des Dekalog ausgedrückter Wille geht, und die selbst der Anfang des ewigen Lebens ist, würdigt Luther dann als die Früchte und die Offenbarung des ewigen Lebens, als eine Uebung im ewigen Leben, die den Werth hat, das Gut des letzteren zu bewahren und es immer fester zu fassen und durch Gewinnung anderer „das Erbe" zu mehren [2]).

[1]) 9 241 Wo nu solcher Trost des Evangelii ist, und das Herz aus dem Tod und Angst der Höllen reißet, da folget alsdann auch weiter des Geistes Kraft und Werk, daß nu auch Gottes Gebot in des Menschen Herzen anfähet zu leben; denn er nu Lust und Liebe dazu kriegt und dieselben beginnet zu erfüllen und also hie das ewige Leben anfähet, bis es in jenem Leben vollendet wird und ewiglich bleibt.

[2]) 7 339 340 Was da Erbe ist, das wirkt nicht umb das Erbe oder umb Lohn aus dem Erbe, sondern es besitzt schon das Erbe und übet dasselbe beständig mit seinen Werken; also wer da gläubet, ist schon fromm und gerecht, selig dazu, ohn alle Werk, aus Gnade also begabet; darnach, was er thut, sind nur Werk der Uebung in diesem Erbgut . . . Was ist aber ein christlich Wesen denn ein Anfang des ewigen Lebens. 8 8 Wer seinen Leib züchtigt und seine Lüste tödtet, der lebet für der Welt nicht, denn er führet solch Leben nicht, das die Welt führet . . darumb ist solch Leben ein ewiges Leben für Gott und ein recht lebendig Opfer; denn solch Tödten des Leibs und der Lüste, es geschehe durch eigen Züchtigen oder von Anderer Verfolgung, ist nicht anders denn eine Uebung in und zu solchem Leben. 47 376 Wenn ich das ewige Leben durch den Glauben erlanget habe, so soll ich danach gute Werke thun und übe mich in dem Erbe des ewigen Lebens mit Wohlthun, Lehren, Rathen und Helfen; welches denn die Früchte des ewigen Lebens sind. Das Erbe ist das ewige Leben; solchs habe ich schon durch Christum nnd darf es nicht verdienen; sondern ich übe es, daß Andere auch hinzukommen und die Früchte des ewigen Lebens gesehen werden, vgl. 8 281 ff. 7 174 ff. 14 250 ff. opp. var. arg. IV 112 optimum bonorum, quod in Christiano est ‚ipse non potest videre. Si enim sentiret, mox in coelo esset, cum regnum coelorum, ut Christus ait, intra nos sit . . .'. Quae bona quanta sunt, si animae revelarentur, in momento e corpore solveretur prae nimia abundantia suavitatis . . . Ostendunt tamen se nonnumquam et prodeunt foris, dum exhilarata conscientia gaudet in fiducia Dei, libenter de eo loquitur, cum suavitate verbum eius audit, prompta et jucunda

Aus diesen Ausführungen Luthers fällt endlich ein bedeutsames Licht auf eine Wendung in der grundlegenden katechetischen Schrift Luther's, der kurzen Form der Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers. Indem er dort die Gebote mit dem Mittel seine Krankheit zu erkennen, den Glauben mit der Arzenei, das Gebet mit dem Holenlassen der Arzenei vergleicht, betont er nicht nur die Abzweckung des Glaubens auf die Erfüllung der Gebote [1]), sondern sagt auch, das Vaterunser lehre, wie man dasselbe mit demüthigem, tröstlichem Gebet begehren, holen und zu sich bringen solle — „so wirds ihm geben und wird also durch die Erfüllung der Gebote Gottes selig." Nach dem obigen hat dies nicht den Sinn, daß durch die mit dem Glauben sich vollziehende Aufnahme des Inhalts der Gebote in den eigenen Willen das Anrecht auf die Seligkeit als etwas von dem neuen Leben der Art nach Verschiedenes gewonnen, sondern daß in dem den Geboten entsprechenden neuen Leben zunächst der Gesinnung und weiterhin der Bethätigung dieser Gesinnung die Seligkeit selbst bereits unmittelbar erlebt wird.

Ich muß für diesmal aus Mangel an Raum darauf verzichten, das gewonnene Ergebniß durch die Analyse der Stellen zu bewähren, in welchen Luther das höchste Gut oder das Heil durch die Termini der Vergottung, der Theilnahme an der göttlichen Natur, der Einwohnung Gottes bezeichnet, ebenso darauf, die bedeutsamen Consequenzen hervorzuheben, welche die Thatsache für die Erklärung des kleinen Katechismus hat, daß der Beziehungspunkt aller christlichen Lehren, der Begriff des ewigen Lebens oder der Seligkeit für Luther mit dem Inhalt des Dekalog, wie er diesen auslegt — nämlich nach dem Vorbilde des Lebens Christi — sich deckt.

---

fit ad serviendum ei, ad bona opera, ad ferenda mala etc. Quae omnia sunt indicia fidelia latentis ibi infiniti et incomparabilis boni, quod has guttulas et stillas parvas foras mittit tenui scaturigine.

[1]) 22. Daß er wisse, wo er's nehmen und suchen und finden soll, damit er dasselb thun und lassen möge . . . danach hält ihm der Glaube für und lehrt ihn, wo er die Arznei, die Gnaden, finden soll, die ihm helf frumm werden, daß er die Gebot halte.

Ueber das Verhältniß des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk.

Von

Adolf Harnack.

Das Verständniß des vierten Evangeliums hat durch die Untersuchungen von Weizsäcker (Apost. Zeitalter. 2. Aufl. S. 513 ff. 530 ff.) dankenswerthe Förderung erfahren. Daß sich in dem Verf. des Evangeliums, unter der mächtigen Einwirkung des Zeugnisses eines Urapostels, die Combination des persönlichen Christusglaubens mit einer universalen Weltanschauung vollzogen hat — diese Erkenntniß hat er so eindrucksvoll vorgetragen, daß sie schwerlich mehr verloren gehen kann. „Der Schülerkreis, welcher sich dieses Charakterbild Jesu aneignete, ist eine erneuerte Christuspartei im höheren Sinne." Mit diesem Worte, mag es mit der alten Christuspartei wie immer sich verhalten, ist sehr viel gesagt. Wie es in der Weizsäcker'schen Darstellung die Untersuchung des Verhältnisses des johanneischen Christusbildes zum paulinischen einerseits, zum synoptischen andererseits abschließt, ist es der kürzeste Ausdruck für die Eigenart und Wirkung des „pneumatischen" Evangeliums. Dieses pneumatische Evangelium hat den „geschichtlichen Christus des Glaubens" vor die Augen gestellt. Es hat „die ideale Größe des Glaubens wieder in das Leben Jesu selbst zurückverlegt." „Es hat der Person zu ihrem ganzen Rechte im Glauben verholfen." Es hat den entscheidenden Eindruck von dieser Person so in die Geschichte projicirt, als wäre das Empfundene und Verstandene in Raum und Zeit sichtbar, hörbar und faßbar gewesen, ja noch eben sichtbar. Das vierte Evangelium läßt die paulinische „Lehre" von der Heilsbedeutung Christi ebenso hinter sich wie die synoptischen Sprüche und das synoptische Christusbild.

Aber in gewissem Sinn combinirt es beide — nicht mit den Formeln irgend welcher Kunst oder Schule, sondern in einer ursprünglichen Intuition oder vielmehr als Ausdruck eines Erlebten und eines Besitzes. Das Erlebte aber und der Besitz ist der erschienene Jesus Christus, der Sohn Gottes.

Nicht mit den Formeln irgend welcher Kunst oder Schule: ist damit nicht zuviel gesagt? Im Sinne der Kritik, der wir große Fortschritte in der Erkenntniß des Evangeliums verdanken, unzweifelhaft. Sie hat erkannt, daß der Prolog des Evangeliums nicht ohne Recurs auf die Logoslehre des alexandrinischen Judenthums (Philo's) geschichtlich verstanden werden kann. Sie hat diese Einsicht so überzeugend erhärtet — s. vor allem O. Holtzmann (Das Joh. ev. 1887) u. H. Holtzmann (Handcommentar IV,1 S. 21—36) —, daß alle Versuche, die in einer anderen Richtung gehen, dagegen nicht aufkommen. Sie ist dabei in ihren neuesten Untersuchungen in Bezug auf die Bestimmung des Maßes von Bedeutung, welches der alexandrinischen Logoslehre für das vierte Evangelium zukommt, vorsichtiger geworden[1]. Aber sie behandelt sie doch als einen Schlüssel für das Verständniß des Evangeliums und hält es für geboten, die Reden des johanneischen Christus und das ganze Christusbild auch von hier aus zu verstehen, resp. nach der Logoslehre zu erklären. Sie spricht vom „Logoschristus" und vom „Logosevangelium".

Nach einer Wendung, die Weizsäcker im Eingang seiner Darstellung der johanneischen Logoslehre braucht, könnte man fast erwarten, daß er ihr eine wesentlich andere Bedeutung für das Ganze der johanneischen Anschauung beilegen wolle. Er schreibt (S. 530): „Wie der paulinische Begriff (des Sohnes Gottes als himmlischen Geistwesens) sich anlehnte an die weitverbreitete jüdische Vorstellung von der himmlischen Welt, in welcher der Messias und die Güter des messianischen Reichs vorausgeschaffen sind und nur der Enthüllung harren, so dient der johanneischen Lehre der Logosbegriff des alexandrinischen Judenthums, durch welchen dieses den alten Gottesglauben zu einer Philosophie umgestaltet, die alle

[1]) S. Holtzmann, a. a. O. S. 36. Pfleiderer, Urchristenthum S. 743. 754 f.; dagegen Thoma, die Genesis des Joh. Ev. S. 194.

Welträthsel lösen und diesen Glauben auch dem heidnischen Denken genehm machen sollte."[1]) Man könnte voraussetzen, daß Weizsäcker dem letzten Satze eine Anwendung auf die Absichten auch des vierten Evangelisten geben wolle. Allein, soviel ich sehe, geschieht dies nicht. Vielmehr bestimmt er die Bedeutung der Logoslehre für den Verfasser wesentlich ebenso wie Holtzmann und Pfleiderer. „Die Erzählung selbst, ebenso wie die Worte Jesu (im 4. Ev.), können den Ursprung aus der Logoslehre nicht verleugnen" (S. 536). „Diese Philosophie ist nicht nur wie ein Mantel, der über die Geschichte und den Glauben gehängt ist, sondern sie bestimmt die Begriffe durchgängig. Licht und Leben im Bewußtsein des Glaubenden als Mittheilung Jesu sind nichts anderes als das, was der Logos überhaupt der Welt giebt" (S. 533). Hiernach ist die Logoslehre sowohl als ein Ursprung des eigenthümlichen Inhalts des Evangeliums wie als ein ihn durchgängig bestimmender Factor anzusehen, wenn auch sofort hinzugefügt wird: „Die Annahme der Logoslehre ist nicht eine einfache Uebertragung, sondern eine Verarbeitung und Umgestaltung derselben. Aus der jüdischen Philosophie geschöpft, ist sie doch eine wesentlich neue Lehre auf christlichem Boden geworden. Im Grunde ist dies schon darin gegeben, daß der Logos damit in einem ganz anderen Sinn Person geworden ist, als er es dort war."

Es scheint mir, daß auch nach diesen sehr wesentlichen Einschränkungen die Bedeutung der alexandrinischen Logoslehre im 4. Evangelium noch immer überschätzt ist, so gewiß daran nicht gedacht werden darf, daß sie als ein bloßer Mantel über der Geschichte und dem Glauben dienen sollte. Wenn ich nicht irre, kommt hier Alles darauf an, das Verhältniß des Prologs zu dem ganzen Werk sicher zu bestimmen. Es handelt sich dabei nicht nur um das formelle, sondern vor Allem um das materielle Verhältniß. Welchen Zweck hat das Evangelium, welchen der Prolog? Fallen diese Zwecke einfach zusammen oder ist der Prolog wirklich Einleitung, Einleitung in das Evangelium? Setzt das Evangelium dort ein, wo der Prolog aufhört, oder ist der Prolog gleichsam die vorausgeschickte Quintessenz des Evangeliums? Ist er der

[1]) Von mir gesperrt.

Schlüssel zum Verständniß oder der Schlüssel zum Eintritt in das Heiligthum des Evangeliums? Diese Fragen werde ich im Folgenden zu beantworten versuchen. Alles das, worüber kein Streit ist, soll dabei aufs kürzeste behandelt werden. Zunächst sei das Evangelium ins Auge gefaßt ohne den Prolog.

1.

Der Zweck des Evangeliums ist vom Verfasser im Schlußverse (20,31) unmißverständlich deutlich angegeben. Nicht doppelt ist in diesen Worten der Zweck bestimmt; denn, wie das ganze Evangelium lehrt, folgt das „Leben" als Besitz mit Nothwendigkeit dem Glauben. Den das „Leben" einschließenden Glauben zu erwecken und zu begründen, Jesus sei der Messias, welcher der Sohn Gottes ist: das war die Absicht des Verfassers.

Die Ausführung entspricht in jedem Capitel dieser Absicht. Sie ist auf den weitesten Plan gestellt. Sie gilt dem Kreise der schon gewonnenen Jünger, den Halbgläubigen, den Juden in ihren verschiedenen Schattirungen — selbst die Samaritaner sind nicht vergessen —, den Griechen, der ganzen Menschheit. Auch zeitlich vollzieht sie sich in universalen Verhältnissen. Sie blickt zurück bis auf Abraham, Moses und das Gesetz und vorwärts auf alle zukünftigen Gläubigen. Doch auch diese Grenzen sind noch überschritten. Am Anfang und am Ende liegt die Ewigkeit; der, von dem geredet wird, schließt sie zusammen. Dabei ist nichts lehrhaft ausgeführt, und alles historische Detail verschwindet in der Einheit des Ganzen. Es hat niemals, weder früher noch später, einen Schriftsteller gegeben, der in dieser Weise sub specie aeternitatis Geschichte zu schreiben vermocht hat. Der Verfasser hebt die Zeit nicht nur in die Ewigkeit auf, sondern er vermag durch seine Darstellung auch die entsprechende Stimmung hervorzurufen. Er selbst schwebt und athmet in einem überirdischen Elemente und führt die, die ihm lauschen, mit starkem aber sanftem Flügel zu jener Höhe empor.

Doch nur dem flüchtigsten Eindruck kann es so erscheinen, als handle es sich um eine allgemeine Erhebung ins Ueberirdische. Das, wozu er erheben will, ist nicht eine unbestimmte neue Sphäre des Daseins, sei sie auch noch so licht und rein, sondern er führt

zu einer Person. Sie ist ihm das Licht, die Wahrheit, das Leben. Dieser höchste Besitz ist ihm als Inhalt eines geschichtlichen Lebens eine Wirklichkeit auf Erden geworden. Ist das Vermögen des Verfassers erstaunlich, die Geschichte in die Ewigkeit aufzuheben, so ist sein Vermögen noch viel erstaunlicher, dieses Verfahren mit der Hervorhebung einer geschichtlichen Person zu verknüpfen, welche die Fülle aller überweltlichen Güter umfaßt und mittheilt.

Indem er den Glauben an diese Person erwecken und begründen will, führt er vor Allem ihr Selbstzeugniß vor. Das Selbstzeugniß Jesu hat in dem Evangelium seinen kürzesten Ausdruck in den drei Sätzen, daß er der von Gott „Gesendete", daß er der „Menschensohn" d. h. der Verheißene, und daß er „der Sohn" d. h. der Sohn Gottes ist. Aber jeder dieser Sätze genügt dem Verfasser für sich schon als Träger des entscheidenden Gedankens, um den es ihm zu thun ist. Er vermag aus jedem das Ganze der Bedeutung dieser Person zur Empfindung zu bringen. Doch ist es offenbar, daß nur der Ausdruck „der Sohn", d. h. der Sohn Gottes, dem Wesen dieser Persönlichkeit an sich im Sinne des Verfassers entspricht. Dies ist um so bemerkenswerther, als in dem Evangelium überall von dem geschichtlichen Jesus ausgegangen wird. Er ist das Subject aller Aussagen, nicht ein Unbekannter, dessen Träger oder dessen Verkleidung er ist. In keinem Sinne ist von einer Doppelpersönlichkeit oder von einer Scheidung eines Himmlischen und eines Irdischen, eines Göttlichen und eines Menschlichen, in ihm die Rede. Man verkennt daher die Absichten des Evangelisten, wenn man eine solche einträgt. Vielmehr was da gesagt wird, alles Große und Erhabene, gilt von der ganzen Person, so wie sie den Jüngern und den Feinden entgegentritt. Eben darin zeigt sich der durch keine Speculation aufgelöste geschichtliche Zug des Evangeliums. Die Erinnerung an die wirkliche Geschichte ist noch zu stark, um an diesem Punkte irgend welche gnostische Spaltungen zuzulassen. Diese werden vielmehr, wie es scheint, bekämpft [1]).

[1]) Die Bekämpfung ist in dem ganzen Evangelium eine indirecte, in den Briefen, die von demselben Verfasser herrühren, eine directe. Gegen die Spaltung des Jesus und Christus ist in dem Evangelium z. B. der 13. Vers des 3. Cap. gerichtet.

Der Name „Sohn Gottes“ für Jesus wird in dem Selbstzeugnisse Jesu in einer doppelten Richtung bewiesen. Er ergibt sich einerseits aus der vollkommensten Einheit des Sohnes mit dem Vater, andererseits aus der vollkommensten Abhängigkeit. Jene Einheit braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Sie erschöpft sich in den Sätzen, daß der Sohn in dem Vater und der Vater in dem Sohn ist, daß Vater und Sohn Eins sind, und daß wer den Sohn siehet, den Vater siehet. Aus dieser Einheit folgt aber auch, daß der Sohn alles das besitzt und ist, was der Vater besitzt und ist. Der Sohn ist das Leben, das Licht, die Wahrheit. Weil er sich als Leben u. s. w. durch sein Selbstzeugniß und durch seine Thaten erweist, ist er der Sohn: daß Leben, Licht und Wahrheit der Gottheit, d. h. dem Vater, angehören, brauchte nicht ausdrücklich gesagt zu werden. Ueberall geht hier der Nachweis nicht aus der Spitze in die Breite, sondern den umgekehrten Weg. Nicht soll aus dem zugestandenem Sohnesprädikat nachgewiesen werden, daß dieser Sohn Leben, Licht und Wahrheit ist, sondern aus diesen offenbaren Eigenschaften soll gezeigt werden, daß er „der Sohn“ ist.

Andererseits beweist die vollkommene Abhängigkeit, daß er der Sohn ist. Die Sprüche, in denen in immer neuen Wendungen gesagt wird, daß Jesus nichts von sich selber thut, sondern das Werk ausführt, das ihm der Vater übertragen, mittheilt, was er vom Vater gehört, das Gebot erfüllt, welches ihm der Vater gegeben hat[1]), sind vielleicht die zahlreichsten im Evangelium. Der stärkste Ausdruck in dieser Richtung ist der Satz, daß die Vollziehung des väterlichen Willens die Speise des Sohnes ist: er lebt also von diesem Wollen; vgl. 3,34 u. außerdem 6,38 (ich

[1]) Diese Stellen sind in diesem Zusammenhang die wichtigsten. Der Sohn thut nicht nur den Willen des Vaters, sondern dieser Wille tritt ihm als Gebot gegenüber, freilich als ein solches, welches zu erfüllen der selbstgewollte Inhalt seines Lebens ist; vgl. 10,18; 12,49 (der Vater selbst hat mir ein Gebot gegeben, was ich reden und sagen soll und ich weiß, daß sein Gebot ewiges Leben ist); 14,31 (wie mir der Vater ein Gebot gegeben hat, so thue ich); 15,10 (wie ich die Gebote des Vaters bewahrt habe und bleibe in seiner Liebe).

bin vom Himmel herabgestiegen, nicht daß ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat); 6,57 (ich lebe durch den Vater); 5,19 (der Sohn kann nichts von sich selber thun, er sähe denn den Vater etwas thun; denn was Jener thut, das thut auch der Sohn in gleicher Weise); 5,20 (der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm Alles was er thut). Die Fortsetzung des letzten Spruchs: καὶ μείζονα τούτων δείξει αὐτῷ ἔργα, beweist deutlich, daß der Sohn nicht ein vom Anfang an fertiges, selbständiges Wissen und Schauen des Göttlichen hat, sondern daß er vom Vater Wissen und Schauen, Werke und Gebot zugetheilt erhalten hat und noch erhält. „Ich kann nichts von mir selber thun; wie ich höre, so richte ich" (5,30). „Was ich von dem, der mich gesandt hat, gehört habe, das spreche ich zu der Welt" (8,26).

Es wäre überflüssig, die Anführungen ähnlicher Sprüche zu vermehren. Sie werden nicht aufgehoben durch einen Satz wie den 5,26: „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, so hat er auch dem Sohne gegeben, zu haben das Leben in ihm selber, und hat ihm Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er des Menschen Sohn ist." Man hat hier erstlich das „ἔδωκεν" und zweitens den Ausdruck 6,53 zu vergleichen: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohns und trinket sein Blut, so habt ihr nicht das Leben in euch selber." Diese Stelle lehrt, daß das ἐν ἑαυτῷ nicht zu pressen ist[1]). Auch aus 10,17 f. darf nicht gefolgert werden, daß ihm die absolute Selbstbestimmung ebenso zusteht wie dem Vater; denn den Worten: „ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου. καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν, wird sofort die nähere Bestimmung hinzugefügt: ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου. Damit ist ausgesagt, daß eben aus der Anordnung des Vaters die volle Freiheit des Sohnes entspringt. Der Schlüssel

[1]) Dunkel, aber auch nicht aus der Logoslehre zu erklären, bleibt allerdings das betonte „οὓς θέλει" in dem Satze 5,21: ὥσπερ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ. Es giebt hier in dem Evangelium keine deutliche Parallele; jedenfalls darf der Ausdruck aber nicht so gedeutet werden, daß der absolut ausgesprochene Gedanke: „Ich kann nichts von mir selber thun", beeinträchtigt wird.

zum Verständniß aller der Aussagen, in denen Jesus sich als Gesandter und Sohn bezeichnet, liegt in dem Verse 14,28: „Der Vater ist größer als ich.“ Kein Satz findet sich in dem Evangelium, der diesem Satze widerspricht, vielmehr setzt jede Selbstaussage Jesu die Geltung desselben voraus [1]). Der Evangelist läßt eben deßhalb die Juden dem Herrn zunächst nicht vorwerfen, er mache sich zum Gott, sondern der Vorwurf lautet, er nenne Gott seinen eigenen Vater und mache sich dadurch zum Gott (5,18). Wo der Vorwurf zum zweiten Mal wiederkehrt (10,33 f.) lautet er freilich absolut: „Du machst dich, während du ein Mensch bist, selbst zum Gott.“ Aber der Evangelist hat ihn hier in schärferer Fassung eingeführt, um Gelegenheit zu nehmen, die in seiner Zeit unzweifelhaft brennende Frage zu einer — die, welche sie aufgeworfen haben, vielleicht nicht befriedigenden — Antwort zu bringen. Diese Antwort legt sich in drei Sätzen auseinander: 1) nach der heiligen Schrift dürfen im weiteren Sinn alle „Götter“ genannt werden, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο, 2) gebührt in diesem Sinn auch Jesu die Bezeichnung „Gott“, so hat er doch selbst die Bezeichnung „υἱὸς τοῦ θεοῦ“, nicht „θεός“ für sich in Anspruch genommen; diese drückt im Sinne des Evangelisten mehr aus als die jenen anderen zukommende allgemeine Bezeichnung „Gott“, aber sie hebt andererseits die Blasphemie, die in der vollkommenen Identificirung der Sohnes- und der Vaterpersönlichkeit liegen würde, auf, 3) der Erkenntnißgrund für das Recht der Bezeichnung „der Gottessohn“ liegt darin, daß Jesus „die Werke seines Vaters thut“, und der Sinn und Realgrund der Bezeichnung faßt sich in dem Gedanken zusammen: „in mir ist der Vater und ich bin in dem Vater“ [2]). Man darf nach dieser entscheidenden Stelle mithin sagen, daß eine „metaphysische Gottessohnschaft“ in keinem Sinne im Gesichtskreis des Evangelisten liegt, daß er weit davon entfernt ist, die Unterordnung des Sohnes

[1]) Es ist lehrreich, daß auch unmittelbar vor der höchsten Selbstaussage: „Ich und der Vater sind eins“ (10,30), die Worte stehen, daß der Vater größer ist als Alle“ (so nach der wahrscheinlicheren, wenn auch minder gut bezeugten LA.). C. 4,22 schließt sich Jesus in die Zahl der Anbeter Gottes mit ein.

[2]) C. 10,34—38.

unter den Vater aufzuheben, und daß er doch dem Sohne das Prädicat „Gott" in einem viel höheren Sinne zu geben vermag als allen denen, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο (20,29: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου) [1]). Wie die vollkommene Unterordnung bei jener Immanenz des Vaters in dem Sohne noch bestehen kann, mag räthselhaft erscheinen und ist bekanntlich der Folgezeit ein Anstoß geworden, den sie in kühner Entschließung einfach aufgehoben hat. Aber für den Evangelisten war sie weder ein Anstoß noch ein quälendes Räthsel. Aus seinem Briefe erkennt man, warum er hier kein Problem gefunden hat: er selbst lebte — durch den Sohn — in einer Gemeinschaft mit Gott, in der er sich als aus Gott geboren und in ihm bleibend wußte, ohne das Gefühl der Majestät Gottes zu verlieren. Der Wille des Vaters, der Licht und Leben ist, ist die Mittheilung des Lichts und des Lebens erst an den Sohn, dann durch den Sohn an die anderen alle. Dieser Wille bestimmt und beherrscht den Sohn, giebt ihm den Inhalt seines Lebens und bezeichnet ihm den Umfang seines Wirkens. Aus diesem Willen, der der Wille der Liebe ist, stammt die Sendung des Sohnes. Die vollkommenste Einheit von Vater und Sohn hebt dieses Verhältniß nicht auf, vielmehr ist sie selbst das Product göttlichen Willens in Bezug auf den Sohn.

Aber um dieses Verhältniß von Vater und Sohn sicherer zu erkennen und vor Betrachtungen zu schützen, die dem Evangelisten fremd sind, ist erstlich der Sinn des Wortes „Sohn" noch näher zu bestimmen und dabei der Ausdruck „Menschensohn" in Betracht zu ziehen. Zweitens sind die Aussagen des Sohnes über seine vorzeitliche Existenz beim Vater zu würdigen. Drittens ist der Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος" im Evangelium — abgesehen vom Prolog — zu ermitteln, und endlich viertens sind solche Stellen zu untersuchen, in denen das Wirken des Vaters von dem Wirken des Sohnes verschieden erscheint.

---

[1]) Man beachte aber das „μου". Der Satz in dem Brief (I, 5,20): οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος, bezieht sich gewiß nicht auf den Sohn, sondern auf Gott selbst; s. Holtzmann u. Westcott z. d. St. (gegen Weiß).

1. Der Ausdruck γεννᾶσθαι kommt im Evangelium an mehreren Stellen von der leiblichen Geburt vor, C. 3,3—8 von der Geburt aus Gott (ἄνωθεν — ἐκ τοῦ πνεύματος); an einer einzigen Stelle wird er von Jesus selbst gebraucht und bezeichnet hier unzweifelhaft seine irdische Geburt (18,37: ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον κτλ.). Nirgendwo bezeichnet sich Jesus, wo er sich Sohn Gottes (oder „Sohn") nennt und dabei auf sein ewiges Verhältniß zum Vater zurückblickt, als den „Geborenen" weder im realistischen noch im übertragenen Sinn [1]). Demgemäß würde, wenn in dem Ausdruck μονογενής das „Geboren sein" überhaupt hervorzuheben wäre, bei diesen Worten nur an die irdische Geburt zu denken sein. Allein im Gebrauch ist diese Wortbildung wesentlich gleich „unicus" geworden [2]). Sie kommt im Evangelium — vom Prolog abgesehen — nur 3,16. 18 vor [3]). Der Zusammenhang legt es nicht nahe, daß auf der zweiten Hälfte des Worts irgendwie Nachdruck liegt. Betont man sie aber, so ist, bei dem völligen Schweigen des Evangeliums über eine vorzeitliche Geburt, auch hier zu urtheilen, daß der Evangelist den geschichtlichen Jesus in der Totalität seiner Erscheinung so nennt. Der Jesus Christus, wie er nicht als Phantom, nicht als Doppelwesen, sondern in menschlicher Art in Raum und Zeit gelebt hat, ist der Sohn Gottes. Wie allen Menschen kommt auch ihm nur eine Geburt zu, die, durch welche er in die Erscheinung getreten ist. Der Evangelist spricht es nicht aus, ob und inwiefern in der Art dieser Geburt ins Irdische die besondere Gottessohnschaft dieses Jesus begründet ist. Man kann daher annehmen, daß er an eine wunderbare Geburt gedacht hat, wie sie bei Matthäus und Lucas erzählt ist. Man kann aber auch annehmen, daß der Evangelist die Sohnschaft lediglich in der

[1]) Auch der erste Johannesbrief braucht den Ausdruck „von Gott geboren sein" nur für die Gläubigen, nicht für Christus, s. 2,29; 3,9; 4,7; 5,1. 4.18. Diese Beobachtung erlitte allerdings eine Ausnahme, wenn 5,18 ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ Christum bedeuten sollte, wie Westcott u. A. annehmen. Allein diese Auslegung ist nicht zu halten.

[2]) S. Westcott zu 1 Joh. 4,9.

[3]) Hier im Munde des Evangelisten, nicht Jesu selbst.

besonderen Beziehung angeschaut hat, in die sich der Vater zu diesem Jesus von Anfang angesetzt hat. Man würde den Worten des Evangelisten Gewalt anthun, wenn man hier entscheiden wollte. Man ist vielmehr verpflichtet, dort stehen zu bleiben, wo er selbst in der Betrachtung stehen geblieben ist. Bestimmt ausgeschlossen, weil durch keinen Ausdruck angezeigt, ist nur die Vorstellung einer vorzeitlichen Zeugung und Geburt.

Neben dem Ausdruck „der Sohn“ „der Gottessohn“ findet sich aber in dem Evangelium, und zwar im Munde Jesu selbst, nicht ganz selten die Bezeichnung „der Menschensohn“. Es fragt sich erstlich, ob diese Bezeichnung dem Evangelisten von selbständigem Werth ist oder ob er sie lediglich der Ueberlieferung als einen feststehenden terminus entnommen hat, zweitens wie er sie, wenn sie ihm werthvoll war, verstanden wissen wollte. Die Beantwortung der ersten Frage scheint mir nicht zweifelhaft. Ein Verfasser, der sich so souverän der synoptischen Tradition gegenüber gestellt hat und der überall zeigt, daß er die verhältnißmäßig wenigen Begriffe, die er braucht, mit Bedacht braucht und selbst in ihnen lebt, hat sich zur Wahl jener Bezeichnung nicht durch äußere Gründe nöthigen lassen. Was aber den Sinn der Bezeichnung „Menschensohn“ betrifft, so zeigt der Context 1,51; 3,13. 14; 8,28, besonders aber 5,27; 6,62; 12,34, daß sie = „der Messias“ zu verstehen ist[1]), aber als der Messias, wie ihn Daniel (nach dem damaligen Verständniß seiner Prophetie) geschaut hat, nämlich als der im Himmel bei Gott weilende und vom Himmel herabgekommene[2]). Daß der Evangelist den Namen „Menschensohn“ für „Messias“ gerade dort braucht, wo der Messias als himmlisches Wesen in Betracht

---

[1]) An der letzten Stelle wird ὁ Χριστός zunächst durch ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einfach aufgenommen: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Wenn dann fortgefahren wird: τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so wird nicht nach dem richtigen Verständniß des Ausdrucks gefragt — er ist keineswegs controvers —, sondern nach der Berechtigung Jesu ihn zu tragen, wenn er doch selbst ankündigt, daß er, wie andere vor ihm, wieder verschwinden werde.

[2]) Richtig O. Holtzmann, das Joh. Ev. S. 83: „Das von Daniel prophezeite Ereigniß ist aber für Johannes nicht mehr zukünftig, sondern vergangen.“

kommt, macht es offenbar, daß ihm der Glaube an die himmlische Art des Messias ebenso geläufig war, wie das Wort „Menschensohn" zur Bezeichnung dieser Art[1]). Nach den deutlichen Stellen sind die minder deutlichen zu beurtheilen. Man darf daher annehmen, daß 6,27 der Ausdruck „Menschensohn" steht, weil von der himmlischen Speise die Rede ist, welche Jesus als der himmlische Messias geben wird. Demgemäß ist auch 6,53 vom φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου die Rede: nicht um das Essen des Fleisches eines Menschen, sondern eines himmlischen Menschen, nämlich des Messias, handelt es sich. In C. 12,23 und 13,31 steht derselbe Ausdruck; denn durch die himmlische Verklärung, die nun anbricht, erhält der himmlische Messias, was ihm gebührt.

Der Ausdruck „Sohn" „Gottessohn" drückt nach dem Evangelisten das einzigartige Verhältniß zum Vater aus. Eine Theorie über den Ursprung dieses Verhältnisses ist dabei nicht gegeben, auch überschreitet die Vorstellung — wenigstens soweit wir die Zeugnisse bisher eingesehen haben — nicht die Grenzen des menschlichen Daseins Jesu. Jesus ist der „Sohn" auf Grund der Immanenz Gottes des Vaters in ihm und der ihr entsprechenden Mittheilung des Vaters an ihn. Diese „Sohnschaft" ist erkennbar an den Werken und an der Lehre, die sich als göttliche erweisen. Der Ausdruck „Menschensohn" bezeichnet Jesum als den Gott untergebenen Messias; mit dieser Bezeichnung aber ist unabtrennbar die Vorstellung gesetzt, daß er im Himmel geweilt hat, vom Himmel herabgestiegen ist, auffahren und verherrlicht werden, endlich das Gericht halten wird. Es ist also genau das Umgekehrte von dem wahr, was die gemeine Meinung voraussetzt. Die Bezeichnung „Menschensohn" für Jesus führt direct ins Himmlische und in die „Metaphysik", nicht die Bezeichnung „Gottessohn".

2. Die Vorstellung der himmlischen Herkunft und Präexistenz erscheint also nach dem Evangelium zunächst an die Messianität Jesu geknüpft. Es ist wichtig, dies zu constatiren. Das jüdische

[1]) Eine Combination von „Messias" und „Gottessohn" findet sich 11,27: σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. Hier spricht Martha, die schon Gläubige ist und Jesum so erkannt hat, wie er erkannt sein will; vgl. dieselbe Formel am Schluß des Ev's.

Bewußtsein des Verfassers tritt darin scharf und bestimmt hervor. Auf den Messias wird man die Engel Gottes hinauf- und hinabsteigen sehen (1,51). Nur der, der vom Himmel herabgestiegen ist, nämlich der Messias, kann zum Himmel auffahren (3,13) und erhöht werden (3,14; 8,28; 12,34). Man wird den Messias dorthin auffahren sehen, wo er früher gewesen ist (6,62). Wie sind diese Sätze zu verstehen? Wollen sie die Menschheit des Messias in Abrede stellen? oder setzen sie den Messias als ein Doppelwesen voraus? Beides ist nicht der Fall. Die Menschheit ist eben durch den Ausdruck „υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου", der gerade in diesem Zusammenhang gebraucht wird, so deutlich wie möglich vorausgesetzt, und eine Doppelpersönlichkeit ist durch nichts angedeutet. Auch liegt diese Vorstellung der ganzen Zeit vollständig fern. Also bleibt nur der Thatbestand übrig, daß der Messias zwar „ἄνθρωπος" ist, aber dennoch, und zwar als solcher, vor seiner zeitlichen Erscheinung bei Gott geweilt hat. Wie dieser Thatbestand geschichtlich und sachlich zu erklären ist, habe ich in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I² S. 710 ff. 717 f. zu zeigen versucht. Man hat vor allem jede rationelle Erklärung fern zu halten, aber auch die empirische Vorstellbarkeit [1]). Weil Gott die Geschichte hervorruft, ihre Zwecke setzt und sie lenkt, darum steht Alles vor ihm, und was von ihm als Großes und Erhabenes ausgeführt werden soll, ist πρὸ καταβολῆς κόσμου von ihm bereitet. So ist schon vorher im Himmel da, was nachher auf Erden in die Erscheinung treten soll, und es ist um so sicherer da, je größer und erhabener es ist. Diese religiöse Speculation diente ursprünglich der Verherrlichung Gottes. Aber es konnte nicht ausbleiben, daß sie allmählich auch der Verherrlichung der Dinge und Personen diente, auf die man sie anwandte. Im Zeitalter Christi und der Apostel wurde sie auf den Messias angewandt. Eine ausdrückliche prophetische Offenbarung bestätigte sie — die Vision des Daniel. Der Messias,

[1]) Damit ist gesagt, daß auch die Vorstellung eines „himmlischen Menschen", eines Ideal- und Urmenschen zu verbannen ist. In gewissen Grenzen trifft sie für die paulinische Theologie zu; doch wird auch hier sehr Vieles eingetragen, woran der Apostel sicherlich nicht gedacht hat. Im 4. Ev. aber hat der „Idealmensch" keine Stelle.

der als Mensch aus den Menschen geboren werden wird, weilt bereits bei Gott im Himmel. Geboren, wird er in die Verborgenheit gehen — sei es bei Gott, sei es auf Erden —, um dann zu erscheinen und zu bleiben εἰς τὸν αἰῶνα (Joh. 12,34). Wie Jemand, der als Mensch geboren werden wird, schon vor Erschaffung der Welt bei Gott weilen kann, fragte man nicht, weil man nicht philosophirte, sondern Gott und den Messias durch solche Betrachtung preisen wollte. Machte man aber die Erfahrung, daß der erschienene Messias noch nicht sofort in himmlischer Glorie auftrat, so war der Schluß gefordert, daß er ein δοξάζεσθαι erleben werde (Joh. 12,23; 13,31), daß er, wie er vom Himmel gekommen, in den Himmel aufgefahren sei, um zum Gericht in Herrlichkeit zurückzukehren.

Ein Theil der Aussagen über die Präexistenz Jesu im 4. Evangelium ist unter dem hier gegebenen Gesichtspunkt zu verstehen. Es sind keine Aussagen über „Präexistenz" in dem Sinne, den man heute mit diesem Worte verbindet; denn sie behaupten nicht, daß Jesus als göttliches Geistwesen (etwa als Λόγος ἄσαρκος) vor seiner irdischen Existenz existirt habe, sondern sie versetzen den ganzen Menschen in die vorweltliche Zeit zu Gott.

Aber finden sich nicht im 4. Evangelium andere Stellen, die eine Präexistenz des „Sohnes" — unabhängig vom Gedanken der Messianität — und in der Form eines fleischlosen Geistwesens aussagen? Es wird dies fast allgemein behauptet, und in einer Richtung ist wirklich im Evangelium ein außerordentlicher Fortschritt der Betrachtung gegeben, wie er sich selbst bei Paulus nicht so deutlich findet. Der Präexistenzgedanke hat eine selbstständige, die ganze Vorstellung von Jesus beherrschende Stellung erhalten. Er liegt nicht mehr am Horizonte, er bildet nicht mehr einen ungewissen Hintergrund, er schließt nicht mehr nur die Persönlichkeit Jesu in den Weltzweck Gottes ein, sondern er wird als eine entscheidende Aussage über diesen Jesus vorgetragen, und er giebt ihm in gewisser Weise Selbständigkeit neben Gott. So nur ist es zu verstehen, wenn der Täufer sein Zeugniß über ihn in die Worte zusammenfassen kann (1,30): ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν, und wenn es (3,31 f.) heißt: ὁ ἄνωθεν

ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν · ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ. ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν, vgl. 8,23: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ, ἐγὼ ἐκ τῶν ἄνω εἰμί. ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ, ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου. In einen anderen Zusammenhang, den spezifisch messianischen, gehört vielleicht noch die Aussage 6,33; aber die Wendung, welche die Rede mit den Juden dann nimmt, zeigt deutlich, daß die Präexistenz von ihnen als Paradoxie, ja als Blasphemie empfunden werden soll. Daraus geht hervor, daß der Verf. sich bewußt ist, etwas zu sagen, was über die gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias weit hinaus geht. Das „vom Himmel gekommen" soll als reale Thatsache verstanden werden und erhält den strengsten Sinn (6,38 ff.). Die Frage der Juden: „Wie kann der, dessen Vater und Mutter wir kennen, sagen: ich bin vom Himmel herabgekommen", wird freilich nicht beantwortet — es ist das für die Haltung des Evangeliums bemerkenswerth —; sie wird vielmehr benutzt, um die starke Aussage zu bringen: „Niemand hat den Vater geschaut außer ὁ ὢν παρὰ (τοῦ) θεοῦ. οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα." Man erkennt, welche Bedeutung für den Evangelisten das εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ besitzen muß. Hierher gehören auch Aussagen wie die 8,14: οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω. 7,33: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. 13,3; 16,27. Statt ἀπὸ (παρὰ) τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον kann der Evangelist sogar zweimal Jesum sagen lassen: ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον (8,42. 16,28); jedoch darf dieses „ἐκ", eben weil es mit ἀπό und παρά wechselt und weil es überhaupt im vierten Ev. einen sehr weitschichtigen Gebrauch hat, nicht gepreßt und etwa mit: „aus dem Wesen" übersetzt werden. Die deutlichste Stelle dafür, welche Bedeutung für den Evangelisten die Präexistenz Jesu hat, wird 8,58 (ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί) bleiben [1]). Die Feierlichkeit, mit der sie eingeführt und zur Lösung eines Räthsels verwendet wird, zeigt, daß der Gedanke, den sie enthält, dem Verf. nicht nur eine Hülfslinie gewesen ist, sondern eine entscheidende Position in seinem Glauben

[1]) Die Stellen im hohenpriesterlichen Gebet 17,5 und 24 sind nicht so schlagend, weil sie aus dem messianischen Gedankenkreis erklärt werden können; s. z. v. 24 die ältere Bezeichnung des Messias als des „Geliebten."

an Jesus. Es kann somit schwerlich bezweifelt werden, daß er nicht nur eine „ideale“ — wenn man sie so nennen will — messianische Präexistenz Jesu vorgestellt hat, sondern eine reale Existenz bei Gott [1]). Aber weder hat er diese reale Präexistenz bei Gott mit dem Sohnesnamen verknüpft, noch hat er sich darüber ausgesprochen, wie sie näher zu denken ist. Die, welche Jenes behaupten und zugleich eine nähere Darlegung der Art der Präexistenz geben, tragen in die Texte ein, was dort nicht zu finden ist. Nur das Eine läßt sich sagen, daß die Aussagen über die Präexistenz mit der Grundvoraussetzung des Evangelisten zusammenhängen von dem Gegensatz des Oben und Unten, des Himmels und der Erde, des Geistes und des Fleisches, Gottes und der Welt. Man hat sich aber auch hier vor „metaphysischen“ Ausdeutungen zu hüten. Die Präexistenz des Sohnes ist für den Verfasser der selbstverständliche Schluß aus den Thatsachen, daß er der Gesandte Gottes ist und daß er nicht von der Welt ist. Sie enthält darum nicht mehr, als was in diesen beiden Thatsachen liegt; aber sie bringt das zu voller und bewußter Aussage, was sie enthalten. Hier ist kein Halbdunkel, kein Zerfließen der Zeit in die Ewigkeit übrig gelassen, vielmehr führt der Evangelist Jesum bestimmt in die Ewigkeit zurück und hebt ihn somit aus dem Gegensatz, der das irdische Dasein bestimmt, heraus. Aber es ist doch zu beachten, daß ihm auch in dieser Beziehung die Menschen, welche ihm der Vater gegeben hat, nicht lediglich entgegengesetzt sind. Die zerstreuten „Kinder Gottes“, die er in eine Einheit zusammenführen soll (11,52), erscheinen allerdings einerseits der Welt entnommen (17,6) — also ihr ursprünglich angehörend — und durch eine neue Geburt, die eine Geburt aus dem Geist und von oben ist, erst dem Bereich des Fleisches entrückt und für das Reich Gottes geschickt gemacht (3,3 ff.); aber andererseits können sie doch als solche bezeichnet werden, die „ἐκ θεοῦ“ (8,47), ἐκ τῆς ἀληθείας (18,37) und nicht „ἐκ τοῦ κόσμου“ (15,19) sind. Sie waren schon Gottes,

[1]) Dasselbe gilt von der Postexistenz. Wie es von dem Messias 12,34 heißt: ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, so heißt es 8,35 vom „Sohn“: ὁ υἱὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Man erkennt hier wiederum, daß der Evangelist über die messianische Aussage hinausgeht.

bevor er sie dem Sohne gegeben hat (17,6: σοὶ ἦσαν κἀμοὶ αὐτοὺς ἔδωκας), und Jesus sagt von ihnen: οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. Die Wiederholung (17,14. 16) macht diesen Satz besonders bedeutsam. Allein daß hier der geschichtliche Effect sub specie aeternitatis angeschaut wird, lehrt unzweideutig der Satz: ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔστε, ἀλλ᾽ ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου (15,19). Nicht das Gleiche gilt von Jesus selbst. Zwar scheint eine Aussage nahe an diesen Gedanken heranzustreifen — 10,36: ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον — und es wird stets bedeutsam bleiben, daß sich der Evangelist auch so ausdrücken konnte; aber diese Betrachtung tritt doch hinter der anderen ganz zurück, daß Jesus das von Ewigkeit her bei Gott ist, was die, welche ihm gegeben sind, durch ihn werden sollen und nur proleptisch bereits sind (als die von Gott Bestimmten und Erwählten und deßhalb Empfänglichen [1]).

Ist aber in diesem Sinn die Präexistenz Jesu im vierten Evangelium etwas, was ihn von allen Anderen unterscheidet — sie sind nur das sub specie aeternitatis, was er ist — [2]), so gilt

[1]) Man darf sich dagegen nicht auf 3,21 berufen; denn der Abschnitt 3,19—21 sagt nichts darüber, wie es zum φαῦλα πράσσειν und zum ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν (zu den in Gott gethanen Werken) kommt, sondern nur, was ihnen wird.

[2]) Die Behauptung der neueren Exegeten (s. namentlich O. Holtzmann S. 88 f.), daß der Evangelist Gottes Erbarmen gegen die Sünder nicht kennt, muß ich theils für eine Uebertreibung theils für ein Mißverständniß halten. Der Evangelist spricht durchweg so, als sei bereits Alles entschieden. Deßhalb hat er stets das Ergebniß im Auge und trägt es in den Anfang zurück. Wie ernst er es mit der Sünde nimmt und von wie entscheidender Wichtigkeit ihm die Sündenvergebung ist, zeigt vor Allem 1,29 und 20,23. (Man vgl. auch 9,41: ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει, 15,22. 24 u. 8,21—34.) Mit dem Hinweis auf das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, beginnt das Evangelium, und mit der Uebertragung der Befugniß, Sünden zu vergeben, schließt es. Das, was bei den Synoptikern μετάνοια ist, ist Ev. 3,3 ff. tief gefaßt und nachdrücklich gefordert; es klingt in jedem Spruch wieder, der davon handelt, daß man ohne Gott nichts thun kann. Wer den Verfasser des Briefs mit dem des Evangeliums für identisch hält, dem wird es vollends nicht in den Sinn kommen, zu behaupten, daß Sünde und Sündenvergebung unterschätzt würden. Liegt hier ein Mißverständniß vor, welches sich sogar in die Worte gekleidet

auch hier, daß Jesus das, was er von Ewigkeit ist, als dieser Jesus ist. Auch in diesem Zusammenhang nämlich findet sich nirgends ein Hinweis auf ein Doppeltes in ihm, auf eine göttliche und eine menschliche Natur [1]). Aber — was noch mehr sagen will — es findet sich nicht einmal eine Spur, daß der Evangelist hier ein Räthsel oder ein Problem erkannt hat. Es kann das nur daran liegen, daß er überhaupt nicht nach den Eindrücken von Raum und Zeit urtheilt, sondern nach dem Inhalt. Seine „Metaphysik", von der doch nur per abusum gesprochen werden darf, so lange man auf das Evangelium selbst blickt, wurzelt in dem Satze, den er Jesum sprechen läßt (6,13): τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν, und in dem Bekenntniß der Jünger (6,68): ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις. καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν, ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Eben deßhalb spürt er keine Veranlassung zu einem speculativen Räsonnement. Es ist ihm gewiß, daß der, welcher die Gottesworte spricht, selbst Geist und Leben ist und deßhalb zu Gott und in die Ewigkeit gehört.

3. Die Probe auf diese Erkenntniß bildet der völlig un-

---

hat: „Wie ein Magnet das Metall an sich zieht, während das todte Gestein unbewegt bleibt, so fühlen die Kinder Gottes sich angezogen vom Logos und kommen zum Lichte" — als stünde c. 3,3 ff. nicht im Evangelium! —, so liegt andererseits allerdings Grund zur Verwunderung vor, nämlich darüber, daß der Evangelist sich von den concreten Schilderungen der Sünderliebe Jesu, wie sie sich bei den Synoptikern finden, und von ihrer Terminologie so weit entfernt bezw. sie vernachlässigt hat. Allein augenscheinlich hängt das mit dem Zweck zusammen, den er sich gestellt hat, und mit der Art und Weise, wie er durchweg diesen Zweck zu erreichen sucht. Nicht Armen, Blinden, Lahmen, Zerrütteten und Zerstoßenen will er Jesum als den Heiland zeigen, sondern die, denen er Jesum als den Christus, den Sohn Gottes, verkündet, sind „Denkende", und er selbst ist ein Solcher. Für diese stehen aber auch die höchsten Güter und die sittlichen Forderungen unter der Kritik des Geistes, und er schildert ihnen als abgeschlossene, ruhende Größen, was eigentlich ein Werdendes ist.

[1]) Es liegt auf der Hand, daß der Spruch 6,63: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, hier nicht verwerthet werden darf; denn er ist allgemein gefaßt und hat es nicht mit dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen zu thun.

befangene Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος“ in dem Evangelium [1]). Es findet sich, abgesehen von dem Prolog, 36 mal. Achtmal wird das Wort von der Rede Anderer gebraucht, neunmal von Einzelworten Jesu, elfmal von der ganzen Predigt Jesu (4,41; 5,24; 8,31. 37. 43. 51. 52; 14,23. 24; 15,3. 20ᵇ). Schon dies wäre auffallend, daß der Evangelist Jesus so unbefangen von „ὁ λόγος μου“ sprechen läßt, wenn ihm wirklich der „Logos-Christus“ der „Centralbegriff“ wäre. Allein noch wichtiger sind die noch übrigen acht Stellen. Eine von ihnen ist es deßhalb, weil der „Logos Jesu“ hier eine Art von Personification erfährt (12,48: ὁ ἀθετῶν ἐμὲ καὶ μὴ λαμβάνων τὰ ῥήματά μου ἔχει τὸν κρίνοντα αὐτόν· ὁ λόγος ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ). Schwebte dem Verfasser immer vor, daß Jesus selbst der Logos Gottes ist, so entstünde hier eine seltsame Quadrirung des Begriffs. An den sieben anderen Stellen ist überall von dem λόγος τοῦ θεοῦ (= Wort im Sinn der Gnadenbotschaft) die Rede, und zwar in einer Weise, die die Annahme schlechthin ausschließt, daß Jesus selbst dieser Logos sei oder daß der Verfasser ihn als „den Logos“ neben jenem „Logos“ gedacht haben kann. Im hohenpriesterlichen Gebet heißt es: „sie (die Menschen, die Gott dem Sohn gegeben hat) haben deinen Logos bewahrt (17,6); ich habe ihnen deinen Logos gegeben (V. 14); dein Logos ist Wahrheit“ (V. 17). Weder ist der, der hier spricht, selbst als der Logos gedacht, noch bedeutet Logos hier etwas anderes als „Lehre“. Dies geht besonders schlagend aus 14,24ᵇ im Vergleich mit 7,16 hervor. Dort heißt es: ὁ λόγος ὃν ἀκούετε οὐκ ἔστιν ἐμὸς ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με πατρός, hier: ἡ ἐμὴ διδαχὴ οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἀλλὰ τοῦ πέμψαντός με. In c. 10,35 wird eine Psalmstelle als „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ“ bezeichnet. Von entscheidender Bedeutung aber ist, daß Jesus 8,55 von sich selbst zeugt: οἶδα (θεὸν) καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ. In unbefangenster Weise sagt hier der Evangelist, daß der Logos Gottes auch für den Sohn das zu bewahrende Gut und die Norm ist. Endlich

[1]) Dieser unbefangene Gebrauch ist um so bemerkenswerther, als der Evangelist den Ausdruck τὰ ῥήματα nicht selten anwendet und ihn in demselben Sinne wie ὁ λόγος braucht. Er hätte also den letztern Ausdruck leicht vermeiden können.

heißt es 5,38: τὸν λόγον (τοῦ πατρὸς) οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα, ὅτι ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε. Der Logos Gottes, d. h. seine Auswirkung im kanonischen Wort, erscheint hier wie ein Selbständiges. Aber wenn dem Verfasser, als er diese Worte niederschrieb, der Logos-Christus vorgeschwebt hätte, wie verworren wären Gedanken und Ausdruck! „Logos Gottes" ist der ganze Umfang der göttlichen Lehre, jedes einzelne Gotteswort, die heilige Schrift; aber schlechterdings nichts im ganzen Evangelium von 1,19 an weist darauf hin, daß Jesus selbst der „Logos" ist oder sein könnte oder daß ein Doppelsein beabsichtigt wäre. So stehen auch — was nach dem Ausgeführten selbstverständlich ist — die Stellen, wo von der Präexistenz die Rede ist, in keiner Verbindung mit denen, wo der Ausdruck „Logos Gottes" oder „mein Logos" gebraucht wird [1]).

4. Es erübrigt noch, auf ein paar Stellen einzugehen, welche die Verschiedenheit des Wirkens des Vaters und des Sohnes hervorheben. In erster Linie kommen hier die Stellen in Betracht, in denen das Zeugniß des Vaters für den Sohn scharf vom Zeugniß des Sohnes unterschieden wird. Von dem Sohne heißt es: „Was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er" (3,32; 3,11 gehört vielleicht nicht hierher), und er ist gekommen „für die Wahrheit zu zeugen" (18,37). Umgekehrt wird (5,31 f.) gesagt, daß ein Anderer ist, der für den Sohn zeugt, nämlich der Vater (s. 5,37: ὁ πέμψας με πατὴρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ, vgl. 8,18). Damit ist ein besonderes Wirken des Vaters ausgesagt, welches nicht in dem des Sohnes aufgeht, sondern neben demselben einhergeht; denn das Zeugniß des Vaters vollzieht sich nicht nur in

[1]) Es ist sehr beachtenswerth, daß sich der Gebrauch des Wortes „ὁ λόγος" im ersten Brief mit dem im Evangelium deckt (nur 3,18 kommt das Wort im Gegensatz zu ἔργον und ἀλήθεια neben γλώσσῃ vor, eine Verwendung, die im Evangelium fehlt). C. 1,1 des Briefs steht ὁ λόγος in ebenso eigenthümlicher Bedeutung wie im Ev. 1,1 (s. darüber unten). Dann folgt es noch viermal und ist hier immer als Wort Gottes im Sinne der Gnadenbotschaft zu verstehen; c. 1,10: ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. 2,5: ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον. 2,7: ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. 2,14: ὁ λόγος (τοῦ θεοῦ) ἐν ὑμῖν μένει. Die letzte Stelle ist besonders wichtig, weil sie sich mit Ev. 5,38 deckt.

den Werken und Worten, die er dem Sohne gegeben hat, sondern wird ausdrücklich noch von ihnen unterschieden (vgl. 5,36 mit 5,37). Daher kann der Evangelist sogar Jesum sprechen lassen: „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe“ und: „Jeglicher, der vom Vater (die rechte Lehre) gehört und gelernt hat, kommt zu mir“ (6,44. 45). Im folgenden Vers wird allerdings sofort das Mißverständniß abgeschnitten, als gäbe es Menschen außer und neben dem Sohne, die Gott „geschaut“ hätten; aber damit wird der Gedanke nicht aufgehoben, daß der Vater zum Sohne zieht, daß es also ein unmittelbares Wirken des Vaters auf die Herzen derer giebt, die er dem Sohn gegeben hat und für die er das Leben bestimmt hat (vgl. auch 6,65: οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ᾖ δεδόμενον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός, und 3,27: οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδεν ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Daß der Evangelist ein solches unmittelbares Wirken des Vaters in der Welt neben dem Wirken des Sohnes festhält, ist von höchster Bedeutung; denn es zeigt, daß er frei ist von jeder, die selbständige Wirksamkeit Gottes beschränkenden theologischen Theorie über das Wirken Gottes. An die Logoslehre wird man hier nicht nur nicht erinnert, sondern vielmehr in eine dieser Lehre entgegengesetzte Richtung verwiesen. Man darf dagegen auch nicht einwenden, daß der Zug des Vaters zum Sohne lediglich die Ausgestaltung des Gedankens ist, daß der Sohn nur solche für sich gewinnen kann, die bereits vorher von Gott erwählt und für ihn bestimmt sind; denn wenn es sich nur um diesen Gedanken gehandelt hätte, wäre eine „Ausgestaltung“ überflüssig, resp. störend gewesen. Hat sie der Evangelist dennoch geboten, so kann sie nur ein Ausdruck dafür sein, daß er das Wirken des Vaters nicht in dem des Sohnes aufgehen lassen wollte [1]), daß ihm Vater und Sohn bei aller Einheit des Inhalts ihres Wesens (als Licht, Leben und Wahrheit) zwei wirklich verschiedene Subjecte sind (ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, κἀγὼ ἐργάζομαι 5,17), die eine

[1]) Aus 4,22 folgt, daß der Evangelist von einer vorchristlichen Gotteserkenntniß weiß.

verschiedene Weltwirksamkeit haben [1]), und von denen das eine das, was es thut, kraft seiner Selbstherrlichkeit thut, das andere kraft des ihm übertragenen Berufs, der freilich nicht nur die Uebertragung eines Amtes ist, sondern die Heiligung der Person. Die Menschen sollen den Sohn ehren wie sie den Vater ehren (5,23); aber der Sohn ist trotzdem der Weinstock und der Vater der Gärtner (15,1) [2]).

Es ist gewiß eine irrige und dazu noch ganz hohle Anschauung, auf Grund deren behauptet wird, das Bewußtsein Jesu, wie es im 4. Evangelium vorgestellt wird, sei ein einfach menschliches. Aber es scheint mir kaum minder irrig, zu behaupten, das Bewußtsein Jesu in unserem Evangelium sei das göttliche oder ein göttliches. Was dieses Bewußtsein für die neutral-psychologische Betrachtung ist, hat der Evangelist überhaupt nicht gesagt. Daß er absichtlich schillernde Begriffe eingeführt und auch für seine christologische Betrachtung der Theorie von dem dreifachen Schriftsinn gehuldigt hat — ob er ihr sonst huldigt, lasse ich hier dahingestellt —, hat sich uns nirgends ergeben. Ebenso wenig führt vom 19. Verse des 1. Capitels ab irgend etwas darauf, daß er auf die Identificirung von Jesus und einem irgendwie gefaßten „Logos" Gewicht legt. Wir haben vielmehr gesehen, daß er Ausführungen bietet, die dieser Identificirung direkt entgegenstehen. Eine Stelle im Evangelium, wo sie sich als die natürliche Erklärung resp. Ergänzung des Selbstzeugnisses Jesu bietet, habe ich nirgends gefunden [3]). Ich glaube nicht zu irren, wenn ich be-

---

[1]) Der Vater redet direkt zu Johannes dem Täufer 1,33; er liebt die Welt 3,16; er weckt die Todten auf 5,21; er hat zu Moses geredet 9,29; die Sprüche im Alten Testament sind seine Sprüche 10,34 f.; er liebt die Jünger Jesu 16,27 und erhört von sich aus die Gebete 16,23, 26; 9,31 u. s. w.

[2]) Hier tritt die volle Selbständigkeit des Wirkens des Vaters in der Welt noch einmal besonders deutlich hervor (V. 2): πᾶν κλῆμα ἐν ἐμοὶ μὴ φέρον καρπὸν αἴρει αὐτό, καὶ πᾶν τὸ καρπὸν φέρον καθαίρει αὐτὸ ἵνα καρπὸν πλείονα φέρει.

[3]) Die Ausleger haben sie an vielen Stellen gefunden. Um sie zu widerlegen, müßte man eine fortlaufende Erklärung des Evangeliums geben. Hier

haupte, daß es nie Jemandem in den Sinn gekommen wäre, den johanneischen Christus mit dem alexandrinischen oder mit irgend einem personificirten göttlichen Logos zu identificieren, wenn diese Identificirung nicht im Prologe vollzogen wäre. Man wird noch mehr sagen dürfen: man hätte die nicht zu widerlegen vermocht, welche (unter der Voraussetzung, daß dem Evangelium der Prolog fehlt) gezeigt hätten, daß das Evangelium die Identificirung Jesu mit dem Logos nicht zulasse. Der Weltheiland, der uns in dem Evangelium entgegentritt, mag er nun „Menschensohn" oder „Sohn" oder „Gottessohn" genannt werden, ist nicht von der Welt, sondern aus Gott; aber er wäre nicht „Menschensohn", „Sohn" und „Gottessohn", wenn er nicht geboren wäre d. h. Mensch wäre. Er offenbart den Vater durch seine Worte, seine Reden, seine Person und verlangt, wie Gott geehrt zu werden, da er mit ihm eins ist. Aber seine Beziehung zu Gott ruht auf dem Willen des Vaters, auf seiner Begabung und Willenseinheit mit dem Vater. Eben deßhalb müßte man ihn als Menschen bezeichnen. Aber in heiliger Ehrfurcht hat der Evangelist dies nie unzweideutig ausgesprochen, weil er verlangt, daß dieser Heiland nur nach dem Geist und dem Leben erkannt und beurtheilt werde, die von ihm ausgehen. Nur so erkennt er ihn selber. Indem der Evangelist auf dieser Position verharrt, muß er jedem Hellenen und allen denen, die wie sie forschen und fragen, völlig unverständlich bleiben. Hat er doch die Hauptfrage nicht rund beantwortet, ob dieser Jesus „Gott" oder „Mensch" ist. Für ihn war es nicht die Hauptfrage, ja, in dieser strengen Fassung, überhaupt keine Frage; denn er stand in der jüdischen Ueberlieferung. Diese aber kannte ein Wesen, für welches jene dilemmatische Frage im strengsten Sinn auch nicht existirte — den Messias. Gewiß hat der Evangelist das,

muß es genügen, gezeigt zu haben, daß die wichtigsten Stellen, nämlich die des Selbstzeugnisses Jesu, eine solche Erklärung oder Ergänzung nicht verlangen. Am wenigsten kann man sie 16,23—26 finden (O. Holtzmann, S. 85: „Der Logos als zeitweilige Schranke zwischen Gott und den Gläubigen, darum auch Christus zeitweilige Schranke"); man müßte denn den Gedanken, daß der Vater größer ist als der Sohn und daß die Gläubigen in unmittelbare Gemeinschaft mit Gott treten sollen, für „alexandrinisch" halten.

was der Messias in seiner Beziehung zu Gott und als Vertreter Gottes ist, auf Grund der Erkenntnis Jesu Christi in einer Weise gefaßt, die die jüdische messianische Dogmatik tief unter sich ließ; aber die Grundform der Vorstellungen vom Messias hat er beibehalten. Er hat nicht gesagt, wie kommt der Messias zu Stande und was ist er der Konstitution seines Wesens nach, sondern er hat nur gesagt, was bringt der Messias. Weil er aber erkannt hat, daß der Messias Jesus das selbst ist, was er bringt, daß er also vor Allem sich selbst bringt, und weil er deßhalb diesen Messias als das offenbare göttliche Licht, Leben und Wahrheit schildert und zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit mit aller Klarheit zum Ausdruck bringt, daß nur die Person die Person befreit —, geht er scheinbar auf das Gebiet der Frage nach der Konstitution und dem Wesen dieses Jesus-Messias über. Allein es ist nur scheinbar, oder vielmehr: er versteht unter der Frage nach dem Wesen nicht das „natürliche" Wesen. Überall versagt das Evangelium von c. 1, 19 an, wo man es nach dem „natürlichen" Wesen Jesu befragt. Sein Verfasser hat die Frage wohl gekannt, aber gerade die Weise, wie er sie 10, 33—38 beantwortet hat (s. oben S. 196), zeigt, daß er sich nicht von seiner Position abdrängen lassen wollte. Die Antwort, die er giebt, ist für Jeden, der von außen herantritt und wirklich über Konstitution und Wesen Aufschluß begehrt, völlig unbefriedigend. Sie ist „schillernd", wenn man sie hellenisch auffaßt oder mit hellenischen Voraussetzungen an sie herantritt. Aber sie ist befriedigend, wenn man an den Begriff des Messias denkt und wenn man aus dem Rahmen der religiösen Betrachtung nicht heraustritt. Beides fällt wirklich bis zu einem gewissen Grade zusammen. Die Religion sucht nach einem faßbaren Heiland, an dem sie Gottes gewiß wird und durch den sie Gottes Wirkung erfährt; alles Übrige ist ihr gleichgiltig. Auch die, welche einen Messias erwarteten, blickten nach einem Menschen aus, der in Kraft Jahveh's das Reich Jahveh's verwirklichen sollte. In diesem Sinne ist der religiöse Standpunkt des Evangelisten die verwirklichte, durch die Erkenntniß Jesu Christi entwickelte, gereinigte und zur absoluten Religion erhobene Hoffnung Israels. Der Evangelist konnte sich deshalb keine höhere

Aufgabe stellen und hat sich keine höhere Aufgabe gestellt, als den Glauben zu erwecken, Jesus sei der Messias, der Sohn Gottes. Aber freilich verstand er unter „Messias" extensiv und intensiv etwas ganz anderes, als was die Juden unter diesem Begriff verstanden.

2.

Aber das Evangelium wird durch den Prolog eröffnet. Wir haben bisher von ihm abgesehen und müssen uns ihm nun zuwenden.

Zunächst — das, was den Prolog mit dem Evangelium verbindet, was jede Abtrennung desselben vom Evangelium unmöglich macht, ist die Übereinstimmung in einer großen Anzahl von entscheidenden Begriffen und darum in der theologischen Weltanschauung. Den Versuchen, den Prolog abzutrennen oder große Partieen aus ihm auszuscheiden, wird man daher entgegentreten müssen, so schwierig auch die Bestimmung seines Verhältnisses zum Ganzen sein mag.

Daß die fünf ersten Verse des Prologs sich weder aus dem A. T. noch aus der Litteratur des späteren palästinensischen Judenthums erklären lassen, ist in neuerer Zeit von mehreren ausgezeichneten Gelehrten aufs gründlichste gezeigt worden [1]. Der Logos, der hier eingeführt wird, ist der Logos des alexandrinischen Judenthums, der Logos Philo's. Nichts steht in diesen Versen, wenn man auf die Begriffe als einzelne blickt, was nicht auch ein jüdischer Philosoph Alexandriens hätte schreiben können [2], und andererseits — es ist uns schlechthin unbekannt, daß um das Jahr 100 irgend ein Anderer als ein alexandrinischer Philosoph so schreiben konnte [3].

Der Evangelist beginnt also den Prolog, indem er den

[1] Siehe besonders Réville und H. Holtzmann, a. a. O. S. 34, wo indeß nicht alle aufgeführten Parallelen gleich schlagend sind.

[2] Von der majestätischen Form, die nur einem Genius gelingen konnte, ist natürlich abzusehen. Ueber die Auswahl und eigenthümliche Anordnung des hier Gebotenen s. unten.

[3] Namentlich der 3. Vers macht den alexandrinischen Ursprung zweifellos.

alexandrinischen Logosbegriff an die Spitze stellt und, wie das Folgende beweist, diesen Begriff fortführt, ihn zum Subjekt der Erzählung macht. Es fragt sich, wie er ihn fortführt und wie weit er ihn festhält. Um dies zu erkennen, ist eine Analyse des Prologs erforderlich.

Den wichtigsten Fingerzeig für das Verständnis des Prologs giebt die Vergleichung seines Anfangs und Schlusses:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος · οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε · μονογενὴς θεὸς[1]) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Der Eingang erzählt, daß der Logos „Gott" ist und im Anfang alles Seins — d. h. vor allem Sein — in einer lebendigen Beziehung zu Gott gestanden hat. Der Schluß setzt 1) an die Stelle des unsichtbaren Logos den sichtbaren deus unigenitus (oder den filius unicus), 2) an die Stelle des Ausdrucks „lebendige Beziehung zu Gott", das „in den Schooß des Vaters zurückkehren und dort weilen", 3) an die Stelle der Aussage über ein überweltliches, für das menschliche Auge und den menschlichen Sinn unzugängliches Mysterium die Mittheilung, daß die Erkenntniß des göttliches Wesens nun zugänglich geworden ist. Augenscheinlich ist der Eingang bereits in Hinblick auf diesen Schlußvers geschrieben, und wenn der Verfasser mit ihm abschließt, um nun zur Erzählung der Geschichte des Wirkens Jesu überzugehen, so ist offenbar, daß er mit der Substitution des 18. Verses für die Verse 1 u. 2 die Absicht, die er mit dem Prolog gehabt, erfüllt hat.

Allein der 18. Vers ist für sich nicht verständlich; denn das absolute „ἐξηγήσατο" weist auf den 17. Vers zurück, und eine Untersuchung des Verhältnisses der beiden Verse zeigt, daß der zweite die Begründung des ersten bringt, obgleich er asyndetisch angereiht ist und obgleich er — was übrigens bei Begründungen nichts Auffallendes ist — den Begriff, auf den es ankommt, erst in seiner vollen Größe enthüllt. Daß nun der 17. Vers seinerseits wieder zur Begründung des 16. und dieser zur Begründung des

[1]) Die LA. ist hier bekanntlich schwankend.

14. dient, kann hier zunächst außer Betracht bleiben. Der 17. Vers enthält die Mittheilung, daß die Gnade und die Wahrheit – d. h. die volle Gotteserkenntnis, die nach Inhalt nnd Form dem Gesetz gegenübersteht — durch Jesus Christus geworden sei. Sie konnte aber nur durch ihn (uns) werden, weil nur eine Selbstmanifestation Gottes menschlichem Sinn die Erkenntnis Gottes enthüllen konnte und Jesus Christus als μονογενὴς θεός diese Selbstmanifestation ist [1]. Der Schlußgedanke des Prologs lautet also: Eine geschichtliche Person wie Moses, Jesus Christus, hat die volle Gotteserkenntniß, welche nach Form und Inhalt dem Gesetz gegenübersteht, offenbart und auf Erden zu Bestand gebracht; er ist — weil nie ein Mensch Gott geschaut hat — der einzig und innigst mit Gott, von dem er stammt, verbundene „Gott", zu dem er zurückgekehrt ist und bei dem er weilt.

Diese Schlußausführung des Prologs ist wirklich wie Überschrift so Thema des folgenden „Evangeliums". Wie in ihr nicht mehr vom Logos die Rede ist, so auch nicht im Evangelium; was sie aber behauptet, wird wirklich in der folgenden Geschichtserzählung ausgeführt [2].

Sieht man genau zu, so enthält sie in sich bereits eine Begründung des „θεὸς μονογενής", die jede andere Begründung überflüssig zu machen scheint. Steht es fest, daß Jesus Christus die vollkommene Gotteserkenntniß gebracht hat, so folgt aus dem Obersatz: „θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε", mit strenger Nothwendigkeit, daß er selbst „θεός" ist, und da er nicht „ὁ θεός" sein kann, weil

[1]) Man erkennt hier leicht, warum die LA. μονογενὴς θεός auch aus inneren Gründen der anderen ὁ μονογενὴς υἱός vorzuziehen ist, zumal da auch der Schluß des Evangeliums das „θεός" wiederum bringt (20,28). In der LA. ὁ μονογενὴς υἱός müßte man jedenfalls eben dies Moment ausdrücklich erst betonen, was in der andern LA. als das entscheidende sich selber bietet, d. h. man müßte jenen Ausdruck so erklären, als stünde μονογενὴς θεός.

[2]) Man beachte, daß der Schluß des Evangeliums C. 20,28 das „θεός" und V. 31 „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ" bringt. Eine korrektere Zusammenfassung beider Ausdrücke läßt sich nicht denken, als „μονογενὴς θεός".

er geschichtliche Person ist, so muß er „θεὸς μονογενής“ sein [1]). Also sind die Verse 17 u. 18 in sich geschlossen.

Aber der Verfasser scheint in dem Prolog die Nothwendigkeit empfunden zu haben, die er sonst nirgends in seiner Geschichtserzählung empfunden hat, nachzuweisen, wie es möglich ist, daß dieser Jesus Christus θεὸς μονογενής ist. Sonst will er überall nur zeigen, daß er es ist; hier scheint er einen Nachweis geben zu wollen, warum er es ist. Es genügt ihm nicht, auf Grund des Selbstzeugnisses Jesu, seiner Worte und Werke, zu zeigen, daß er aus Gott und nicht von der Welt ist, sondern er antwortet, wie es scheint, auf die Frage: „Wie kann das zugehen?“ — mag diese Frage nun von solchen erhoben sein worden, welche den Thatbestand glauben oder ihn bezweifeln. Dem Nachweise, wie es zugehen kann, scheinen die Verse 1—5 u. 9—14 zu dienen. Man beantwortete in der christlichen Gemeinde dieselbe Frage mit den Worten: „Heiliger Geist ist auf die Mutter Jesu gekommen und Kraft des Höchsten hat sie überschattet; darum ist der von ihr Geborene heilig und Sohn Gottes“. Diese Antwort hat unseren Verfasser, scheint es, nicht befriedigt. Er geht weiter zurück, knüpft an einen bekannten und geläufigen Begriff an, aber bildet ihn entscheidender Weise um. Es wird jedoch später festzustellen sein, ob das, was wir hier als scheinbares Motiv bezeichnet haben, das wirkliche gewesen ist.

Daß es sich um einen bekannten und geläufigen Begriff handelt, zeigt die Art der Einführung, und daß es sich um eine Umbildung handelt, lehrt die Ausführung. Die Einführung: nicht auf ὁ λόγος liegt der Ton, sondern auf ἐν ἀρχῇ ἦν, auf πρὸς τὸν θεόν und auf θεός. Nicht daß es einen Logos giebt, will er sagen,

[1]) In diesem Ausdruck liegt ein dreifaches: 1) das göttliche Wesen, 2) die Unterschiedenheit von Gott und die geschichtliche Erscheinung, 3) die Einzigartigkeit. Das göttliche Wesen folgt aus der ἐξήγησις der ἀλήθεια, die nach dem Evangelium Licht, Leben und alle Güter einschließt; die geschichtliche Erscheinung ist eine Thatsache; die Einzigartigkeit folgt daraus, daß er selbst Moses weit hinter sich läßt. Bestritten wird allerdings — und es gilt dies auch für den Ausdruck ὁ υἱὸς μονογενής —, daß der Ausdruck die geschichtliche Erscheinung involvirt. Aber man kann weder im Prolog noch im Evangelium eine Stelle nachweisen, nach der Jesus Christus als Sohn Gottes außerhalb seiner geschichtlichen Erscheinung betrachtet wird; siehe auch zu V. 14.

sondern was von diesem Logos gilt. Nicht an solche richtet er sich, die darüber aufgeklärt werden sollen, daß ein Logos da ist, sondern an solche, die ihn voraussetzen, die aber hören sollen, was er ist. Wer den Prolog aufmerksam liest, wird nicht finden, daß hier eine neue Lehre gebracht werden soll — etwa die, daß es einen Logos Gottes giebt, der erschienen ist —, sondern er wird erkennen, daß der Verfasser ein dreifaches von dem bekannten Logos aussagt: 1) daß er θεός ist und ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν war, 2) daß das Verhältniß des durch ihn geschaffenen Kosmos zu ihm, dem erschienenen, dem Leben und Licht, kein harmonisches, ungetrübtes gewesen ist, 3) daß er Fleisch geworden ist. Um diese drei Aussagen handelt es sich für ihn. Indem er sie durchführt, gewinnt und rechtfertigt er einerseits die These, auf die es ihm ankommt, daß Jesus Christus μονογενὴς θεός ist, und scheint sich andererseits gegen die Vorstellungen solcher zu richten, die in Jesus den Logos Gottes zwar anerkennen, aber sein Wesen als Gott von Art verkennen [1]), sein Verhältniß zum Kosmos nicht durchschauen [2]) und das θεὸς ἐν σαρκί auflösen [3]).

Eine kurze Analyse des Prologs soll dies bestätigen. Es ist oben gesagt worden, daß in den fünf ersten Versen nichts stünde, was nicht ein alexandrinischer Jude schreiben konnte. Dies ist gewiß, aber ebenso gewiß ist auch, daß das, was hier aus der Logoslehre geboten wird, eine Auswahl ist, die bereits in Hinblick auf Jesus Christus getroffen ist, eine eigenthümliche Anordnung der Begriffe zeigt, und deßhalb schwerlich so von einem beliebigen Anhänger der Logoslehre getroffen worden wäre. Nachdem der Verfasser gesagt hat, was vom Logos in seinem Verhältniß zu Gott und zur Zeit gilt, hebt er hervor, was in seinem Verhältnis zur Welt gilt. Nichts, was geworden ist, ist ohne ihn geworden [4]). Diese negative Wen-

[1]) Indem sie ihn für ein bloßes himmlisches Wesen, einen Äon halten.

[2]) Indem sie eine natürliche Harmonie zwischen ihm und dem Kosmos, resp. den ἴδιοι, voraussetzen.

[3]) Indem sie den λόγος (den ἄνω Χριστός) und den Jesus spalten; siehe den 1. und 2. Brief.

[4]) Das ὃ γέγονεν auf das Folgende zu beziehen, verwickelt in unlösbare Schwierigkeiten.

dung des positiven Ausdrucks: „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, ist schwerlich ohne polemische Absicht. Der Verfasser geht nun zur Beschreibung des Verhältnisses des Logos zu den Menschen über: sie haben nicht Leben in sich, sondern in ihm war Leben und dieses Leben war ihr Licht [1]). Die Identificirung von Leben und Licht ist der Ausdruck der Anschauung der idealen Größen, die der Evangelist durchweg befolgt und die sich nicht ohne Einfluß des Hellenismus in ihm gebildet hat. Aber zu beachten ist, daß er nicht sagt, das Licht d. h. die Erkenntniß war das Leben, sondern das Leben war das Licht. „Leben" ist für ihn der entscheidende Begriff, wo „Leben" ist, da ist auch die Erkenntniß. Gewiß, die Menschen bedürfen auf Erden vor allem des Lichtes — in diesem Gedanken stimmt der Verfasser mit den Hellenisten überein —, aber nur wer das Leben hat, hat das Licht. Diese Ordnung der Begriffe ist der hellenistischen entgegengesetzt. Der Logos ist das Licht. Das Geschaffene hat nicht nur seinen Ursprung durch ihn empfangen, sondern wird von ihm durchleuchtet. Hier aber hebt das tragische Verhältniß an. Das Licht scheint [2]) in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht ergriffen (festgehalten) [3]).

Der erste Ruhepunkt im Prolog ist hier zu suchen. Nicht

---

[1]) Das Imperfektum ist noch immer das der Erzählung.

[2]) Der Wechsel des Tempus, aber überhaupt der Gebrauch der Tempora hat den Auslegern große Schwierigkeiten gemacht. Soll die vormenschliche Wirksamkeit des Logos in der Welt bezeichnet werden? Wo fängt sie an und wo hört sie auf? Die zutreffendste Lösung im Sinne des Evangelisten scheint mir die zu sein, daß er, sofern er an die erleuchtende Wirksamkeit des Logos denkt, bereits immer schon die menschliche Wirksamkeit im Auge hat, aber sie sub specie aeternitatis betrachtet. Wie es in jenen Sphären kein Oben und kein Unten giebt, so auch kein Vorher und Nachher. Hätte aber der Evangelist ein wirkliches, selbständiges Gewicht auf den Gedanken gelegt, daß der Logos erstens vor der geschichtlichen Erscheinung, zweitens ἐν σαρκί gewirkt habe, so hätte er sich wahrscheinlich anders ausgedrückt. Statt dessen geht er in einer majestätischen Schilderung aus der Ewigkeit und von der Weltschöpfung zur geschichtlichen Wirksamkeit des Logos, der Jesus Christus ist, über. Ihm strahlt aus der Wirksamkeit dieses Christus das Licht ebenso über die Vergangenheit wie über die eigene Gegenwart (V. 18: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). So beurtheilt scheint mir das Präsens φαίνει in V. 5 besonders charakteristisch. Der Verfasser sagt nicht nur aus, was in der Vorzeit der Fall war, noch was

eine Geschichte hat der Verfasser erzählt — etwa wie der Logos aus Gott hervorgegangen ist, was er vorher und nachher gethan hat, u. s. w. —, sondern einen bekannten, aber unbestimmten Begriff eines Wesens hat er bestimmt, und er hat ihn so bestimmt, daß dieses Wesen immer concreter erschien. Er ist 1) von Ewigkeit, 2) πρὸς τὸν θεόν, 3) θεός, 4) Schöpfungsmittler, 5) Inhaber von „Leben", 6) als solcher das Licht der Menschen. Nun erst am Schluß tritt eine geschichtliche Aussage ein: „(er scheint als das Licht in der Finsternis) und die Finsterniß hat ihn nicht ergriffen". Sofort wird nun von dem geschichtlichen Vorläufer Jesu, Johannes, gesprochen (V. 6—8), so daß schon hier kein Zweifel darüber sein kann, wer unter dem näher bestimmten Wesen gemeint ist und inwiefern sich das bewahrheitet, daß die Finsterniß ihn nicht ergriffen hat.

Das Einzelne der Verse (6—8) kann hier übergangen werden. Zu beachten aber ist der Contrast zwischen: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος . οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν und Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάνης · οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν. Daß hier Absicht vorliegt, vielleicht polemische, läßt sich nicht verkennen. Vers 9 greift auf Vers 5 zurück. Im ersten Theil des Prologs sollte das unbestimmte Wesen „ὁ λόγος" immer concreter erscheinen; nun soll der Satz: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, seine concrete Bestimmtheit erhalten. Es geschieht das 1) durch Fixirung des Zeitmoments: damals als Johannes predigte, war das wahrhaftige Licht im Begriff zu kommen, ja es war bereits gegenwärtig, 2) durch nähere Bestimmung des Begriffs σκοτία: er wird genauer präcisirt als „Welt", und zwar als die durch den Logos geschaffene Welt und als die wider ihn sich verstockende „Welt". Eine nähere Bestimmung geschichtlicher Art

---

zur Zeit des geschichtlichen Wirkens Jesu sich ereignete, sondern was noch eben zutrifft. Er bindet Plusquamperfektum, Perfektum und Gegenwart zusammen. Er kommt in seiner Schilderung V. 1—14 nicht der Gegenwart immer näher, sondern dem Concretum, welches er von Anfang an im Auge hat.

[2]) Wider die Deutung des οὐ κατέλαβεν als „nicht überwältigt" spricht das οὐκ ἔγνω des 10. und das οὐ παρέλαβον des 11. Verses. Auch ist sprach-

endlich ist es, wenn dann noch hinzugefügt wird, daß er in sein Eigenthum gekommen ist, d. h. zu dem Volk Israel. Aber die Tragik des Erfolges erscheint nur verstärkt: die Seinen nahmen ihn nicht auf. Der allgemeine Satz: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν, hat also seine concrete Präcisirung in den Sätzen empfangen, daß der, von dem Johannes als dem Lichte gezeugt hat, in die durch ihn geschaffene Welt gekommen ist, aber mit dem tragischen Erfolg, daß die „Welt" ihn nicht erkannt hat, und daß er sogar von dem Volke des Eigenthums verworfen worden ist.

Aber nur diesen Mißerfolg zur Aussage zu bringen, hätte den Thatsachen nicht entsprochen. Der Verfasser fügt deshalb bei, daß bei einigen ein herrlicher Erfolg die Frucht des Kommens gewesen ist. Die, welche meinen, es handle sich im Prolog bis zu Vers 14 um den „λόγος ἄσαρκος", gerathen angesichts der Verse 12 u. 13 in besondere Schwierigkeiten. In Wahrheit zeigen eben diese Verse, daß der Verfasser keine fortlaufende Geschichte des Logos erzählen wollte, sondern sagen, wer er ist und welches Verhältniß der erschienene Logos zur Welt hat. So ergänzt er denn den tragischen Erfolg durch die Erklärung, daß das Kommen des Logos in die Welt den Gläubigen die Kindschaft gebracht habe, die sie durch eine Geburt aus Gott [1]) erwerben [2]). Damit ist der zweite Ruhepunkt im Prolog gewonnen. Aber nun soll drittens das, was schon längst stillschweigend vorausgesetzt war, zur deutlichen Aussage kommen. Nachdem der, der als Logos bekannt ist, nach Wesen und Wirkung bezeichnet worden ist, soll er nach seiner geschichtlichen Erscheinung, die von Anfang an dem Verfasser vorschwebte, bestimmt werden. Paradox waren schon die Aussagen von Vers 9 ab, wenn man an den geläufigen Logosbegriff denkt;

---

lich die Übersetzung kaum möglich; endlich empfiehlt sie sich auch deßhalb nicht, weil sie ἡ σκοτία zu einem Activum macht.

[1]) Man beachte das „ἐκ", s. oben S. 203.

[2]) Näheres über die Verse 12 u. 13 gehört nicht hierher. Die vorkanonische LA. ὃς ... ἐγεννήθη entspricht dem johanneischen Sprachgebrauch nicht ganz und ist daher, obschon sie höchst wahrscheinlich dem Justin bekannt war, wohl zu verwerfen.

denn wie kann dieser Logos in die Welt „kommen", und wie können ihn die Seinigen nicht aufnehmen? Aber das Paradoxeste folgt nun: „Und der Logos wurde Fleisch". Der Verfasser sagt nicht „er war Fleisch" oder „er wurde Mensch". Jenes sagt er nicht, weil der Logos nicht immer Fleisch gewesen ist, dieses nicht, weil „Fleisch" der stärkere Gegensatz zu „Logos" ist. Aber das ἐγένετο ist nicht so zu verstehen, daß er nun erst von dem „λόγος ἄσαρκος" zu dem „λόγος ἔνσαρκος" übergeht, sondern die geschichtliche Thatsache, die in ihren Wirkungen schon von Vers 5 ab ins Auge gefaßt war, wird nun besonders hervorgehoben.

Der Logos ist wirklich Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet. Hatte der Verfasser in Vers 12 u. 13 von der subjektiven Folge gesprochen, welche die Erscheinung für die Gläubigen hatte, so feiert er hier die Erscheinung selber, bevor er ihren Ertrag für uns noch einmal zum Ausdruck bringt: „Wir schauten seine Herrlichkeit, nicht die Herrlichkeit des „λόγος", sondern die Herrlichkeit des „λόγος ἐν σαρκί". Daß diese „δόξα" qualitativ die göttliche ist, liegt schon im Namen; aber weil sie an einem Menschen erschaut worden ist, wird sie beschrieben als die δόξα eines Eingeborenen vom Vater her. Nur in der Form eines Gleichnisses führt der Verfasser den Begriff der Sohnschaft ein, und er führt ihn erst ein, nachdem er über die irdische Erscheinung keine Zweifel gelassen [1]). In den Worten: „πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας" liegt der Übergang von dem objektiven Eindruck zum subjektiven Erfolg. Der Erschienene ist voll Gnade und Wahrheit (d. h. vollkommene Gotteserkenntniß = φῶς). Dieser Thatbestand, der in dem, was die Person ist, seine objektive Begründung hat, bestätigt sich subjektiv: „denn aus seiner Fülle haben wir alle empfangen und zwar Gnade in immer höherem Maße" (V. 16) [2]). Aus seiner Fülle haben wir sie em-

[1]) Daß μονογενής υἱός in Vers 14 nur als Gleichniß eingeführt ist, darüber sollte kein Zweifel sein. Man könnte aber wohl annehmen, daß es den Begriff ὁ μονογενής υἱός (V. 18) einleiten sollte und daß sich der auffallende Artikel „ὁ" hier aus dem vorhergegangenen Gleichnisse erklärt. Leicht ist aber diese Annahme nicht; eben deßhalb ist die LA. μονογενής θεός vorzuziehen.

[2]) Den zwischenliegenden Vers 15, der als Parenthese zu verstehen ist, lasse ich bei Seite. Er ist eingeschoben — aus demselben Grunde wie die Verse

pfangen; denn durch Moses wurde (nur) das Gesetz gegeben; aber durch Jesus Christus wurde (uns) die Gnade und die Wahrheit.

Nun erst ist der Name, der vom ersten Verse an über dem Prologe schwebte, der Name Jesu Christi, enthüllt. Der Verfasser ist wie ein Mystagoge verfahren. Indem er die enthüllte Wahrheit feiert, hat er den, der sie gebracht hat, in stufenmäßigem Gange enthüllt, nicht indem er seine Geschichte erzählte, sondern indem er immer deutlicher ihn als den, der er ist, und der als geschichtliche Person bekannt ist, vor die Seele stellte. „Fragst du, wer er ist — er heißt Jesus Christ". Zugleich aber liegt eine bemerkenswerte Wendung in dem Fortgang der Ausführung darin, daß er von Vers 14 ab die Aussagen über die Person, die in der ersten Hälfte als Behauptungen vorgetragen waren, nun aus dem subjektiven Eindruck und Erfolg begründet. Er schließt mit dem Zeugniß, welches wir bereits oben zusammengefaßt haben: Eine geschichtliche Person wie Moses, Jesus Christus, hat die volle Gotteserkenntniß, welche nach Form und Inhalt dem Gesetz gegenüber steht, offenbart und auf Erden zu Bestand gebracht; er ist — weil nie ein Mensch Gott geschaut hat — der einzig und innigst mit Gott, von dem er stammt, verbundene „Gott", zu dem er zurückgekehrt ist und bei dem er weilt. — Damit ist das Thema der Geschichtserzählung erreicht. Vom Logos aber ist in diesen entscheidenden Versen nicht mehr die Rede, sondern von Jesus Christus, dem μονογενὴς θεός.

3.

Welche Resultate ergeben sich aus der Analyse des Prologs im Vergleich mit der des Evangeliums?

1) Unmöglich kann der Evangelist der Erste gewesen sein, der den Logosnamen für Jesus (resp. für den Messias) gebraucht hat, vielmehr muß er ihn als eine verständliche, resp. gebräuchliche

6 bis 8 —, um das „Jesus Christus" des 17. Verses vorzubereiten. Was der Täufer in der Geschichte bedeutet mit seinem Zeugniß: „Dieser ist es", das bedeuten die Verse 6—8 u. 15 in der Ökonomie des Prologs.

Bezeichnung vorgefunden haben [1]). Andernfalls erklärt sich die Art seiner Einführung nicht [2]).

2) Blickt man auf die Ausführungen im Prolog, so ergeben sich drei Möglichkeiten in Bezug auf die Wahl des Ausdrucks. Er kann gewählt sein, entweder um hellenistische Leser in das Verständnis der Person Jesu Christi, des Sohnes Gottes, einzuführen (sie für dieses Verständnisses vorzubereiten), oder um eine falsche Auffassung der Gleichung „Jesus Christus = Logos" zu berichtigen, oder um die Lehre von dem aus Gott geborenen präexistenten Jesus Christus durch objektive Begründung sicher zu stellen. Die beiden ersten Möglichkeiten schließen sich nicht aus, sondern liegen sich, zumal da die Bezeichnung „ὁ λόγος" für Christus bekannt war, so nahe, daß man sie in Eins zusammenfassen darf. Beide lassen sich aus dem Prolog als Zwecke erweisen. Stellt man sich auf den Standpunkt eines hellenistischen Lesers, so steht nicht, wie für uns, im Prolog Paradoxes voran, sondern die Entwicklung schreitet umgekehrt von Bekanntem zu Paradoxem; sie hält also einen Gang inne, wie er angemessen ist, wo es sich um Vorbereitung und Einführung handelt. Zugleich aber läßt sich schwerlich verkennen, daß es dem Verfasser darum zu thun ist, die richtige Auffassung vom Logos ans Licht zu stellen in seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt sowie in seiner geschichtlichen Erscheinung. Hier müssen Vorstellungen geherrscht haben, die er für bedenklich hielt. Der erste Brief erhebt das über jeden Zweifel. Was die dritte Möglichkeit betrifft, so haben wir sie oben (S. 216) für „scheinbar" erklärt. Allein sieht man näher zu, so ist sie wirklich nur scheinbar. Hätte der Verfasser die Frage, warum es von Jesus gilt, daß er präexistirter, aus Gott geborener Sohn ist, objektiv beantworten

[1]) So richtig O. Holtzmann, a. a. O. S. 91, Weizsäcker a. a. O. S. 531.

[2]) Weizsäcker (S. 532 f.) und H. Holtzmann (Handcommentar S. 32) meinen einräumen zu müssen, daß den Christen die Uebertragung des Logosnamens auf Jesus und damit die Annahme der Logoslehre überhaupt dadurch erleichtert war, daß die evangelische Verkündigung „ὁ λόγος τοῦ θεοῦ" hieß. Das ist möglich; allein beweisen läßt es sich nicht. In dem 4. Evangelium wenigstens ist keine Verbindungslinie zwischen dem persönlichen Logos und dem Logos als Gnadenbotschaft Gottes (evangelische Verkündigung) gezogen.

wollen, so hätte er die Ausführung nicht so schließen können, wie er es Vers 14—18 thut. Außerdem richtete er sich an solche, die den Begriff des Logos voraussetzten und ihm entgegentrugen. Also nicht die objektive Begründung war controvers, sondern das Subjekt, um das es sich handelte, war nicht sicher und zutreffend bestimmt. Endlich giebt der Verfasser in dem Evangelium nirgendwo eine „objektive“ Begründung der Sohnschaft Jesu aus Gott, obgleich er eine Begründung giebt. Er giebt nur die Begründung, die er Vers 16—18 als Schluß seiner Einleitung vorgetragen hat [1]).

3) Die geläufige Vorstellung vom Logos hat der Verfasser nicht nur verarbeitet und umgestaltet, sondern ihr die Person Jesu Christi als μονογενὴς θεός substituirt. Die Verarbeitung und Umgestaltung wird zugestanden, und es ist nicht nöthig, viele Worte zu verlieren. Wer den Vater völlig selbständig neben dem Sohn in der Welt wirken läßt, von einem Zuge des Vaters zum Sohne spricht, vom Logos behauptet, er sei Fleisch geworden, der hat die philonische und jede uns sonst bekannte Logoslehre verlassen, resp. sie aufs gründlichste umgearbeitet. Allein damit ist noch nicht genug gesagt. Beachtet man 1) daß der Verfasser Vers 18 nicht sagt: ὁ λόγος σαρκωθεὶς ἐξηγήσατο, sondern μονογενὴς θεὸς (ὁ μονογενὴς υἱός) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. 2) daß er in seinem ganzen Evangelium nie auf den Logos zurückkommt, sondern vom „Sohne“, „dem Menschensohn“, „dem Gottessohn“ spricht, 3) daß die Unterscheidung von ὁ λόγος und σάρξ in der Erlöserpersönlichkeit im Evangelium ebenso wenig zu finden ist, wie die Vorstellung der Präexistenz eines λόγος ἄσαρκος, 4) daß in dem Evangelium in unbefangenster Weise vom ὁ λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne der Gnadenbotschaft Gottes gesprochen wird [2]), so kann man

[1]) Meint man dennoch, dem Verfasser sei es um eine vernünftige Begründung der Präexistenz und Göttlichkeit Christi zu thun gewesen, so hätte diese für seine eigentliche Darstellung doch keine größere Bedeutung gehabt, als die Theorie von der Jungfraungeburt für die Darstellung des Matthäus und Lucas.

[2]) Der Versuch von Wendt, Lehre Jesu I S. 306 f., den Logos des Prologs nach den Stellen zu bestimmen, wo im Evangelium ὁ λόγος τοῦ θεοῦ vorkommt, scheint mir nicht geglückt.

sich dem Schlusse nicht entziehen, daß der Verfasser sich die Aufgabe im Prolog gestellt hat, dem Logosbegriff den Begriff des Sohnes Gottes, der Gott von Art ist, zu substituiren — nicht so zu substituiren, wie man ein Richtiges an die Stelle eines Falschen stellt, sondern so, wie man ein Bestimmtes an die Stelle eines Unbestimmten rückt. Ist das Bestimmte gewonnen, so hat man das Unbestimmte nicht mehr nöthig. Für den Metaphysiker, den des 1. und den des 19. Jahrhunderts, freilich ist „Sohn Gottes" „μονογενὴς θεός" der vage Begriff und ὁ λόγος der determinirte; aber daß für den Evangelisten das Umgekehrte der Fall gewesen ist, zeigt der Prolog für sich, das Evangelium für sich und zeigt das Verhältniß, in dem beide zu einander stehen [1]). Auch schließt das Evangelium nicht mit dem Satze: „Damit ihr glaubt, Jesus sei der Logos", sondern „der Christus, der Sohn Gottes".

4) Ist es erwiesen, daß der Evangelist dem Logos den Sohn Gottes Jesus Christus substituirt hat, so darf man die johanneische Logoslehre weder eine „Hilfsvorstellung" nennen, noch gar behaupten, daß die Daten der johanneischen Weltanschauung durch

---

[1]) Aus dem Brief erkennt man, wie konstant die Lehrweise des Verfassers gewesen ist. Auch hier steht ὁ λόγος (τῆς ζωῆς) voran; auch hier ist nicht τὸ φῶς, sondern ἡ ζωή der höchste Ausdruck; auch hier wird der Logosbegriff sofort determinirt: „Das ewige Leben" — nicht der Logos oder das Licht ist genannt — „war beim Vater"; auch hier endlich schließt der volle Ausdruck: „ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἰησοῦς Χριστός" die Ausführung ab, und nun heißt Jesus nicht mehr der Logos, sondern, wie im Evangelium, wird von ὁ λόγος τοῦ θεοῦ im neutralen Sinn gesprochen. Dieses merkwürdige Verfahren erklärt sich dann aufs beste, wenn „ὁ λόγος" in den Kreisen, für die der Verfasser schrieb, die bevorzugte Bezeichnung Jesu gewesen ist, unter der man ihn kannte und feierte, wenn der Verfasser sie gelten ließ, aber doch das Bedürfniß fühlte, sie zu determiniren, um dann selbst nur den determinirten Begriff zu brauchen. Höchst beachtenswerth ist es dabei, daß sich auch in den christlichen Stücken der Offenbarung derselbe Thatbestand findet. Jesus Christus heißt der Sohn Gottes (2,18) und spricht, wie im Evangelium, von seinem Vater (2,27; 3,5. 21); ὁ λόγος (οἱ λόγοι) τοῦ θεοῦ wird in der Regel neutral gebraucht; aber einmal — an entscheidender Stelle — heißt es: καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ· Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ (19,13). Eine Determinirung war hier nicht nöthig, da sie sich aus dem Zusammenhang von selbst ergab. Als den göttlichen Logos müssen die Leser Jesum gekannt und gefeiert haben.

sie in lebendige Verbindung gebracht werden. Es wird aber auch unglaublich, daß die Worte Jesu im Evangelium zum Teil ihren Ursprung in der Logoslehre haben. Eine „Hilfsvorstellung" ist die Logoslehre nicht, weil sie nirgends zu Hilfe gerufen wird, wo man sie erwartet; sie ist vielmehr dem Verfasser geboten gewesen, und er hat sie benutzt, um zum Heiligthum des Evangeliums zu führen, also wirklich als Einleitung. Hätte ferner die Logoslehre gar die Bedeutung, die Daten der johanneischen Weltanschauung in eine lebendige Verbindung zu bringen, so mußte sie in den Reden Jesu mindestens deutlich vorausgesetzt werden. Das ist aber nicht der Fall; diese verhalten sich vielmehr zu ihr ganz disparat. Damit ist aber auch erwiesen, daß die Reden nicht aus der Logoslehre stammen. Sie reicht genau bis an den Punkt, wo die Bezeichnung des Erlösers als Jesus Christus und als μονογενὴς θεός eintritt. Wie eine Logoslehre aussieht, die wirklich die lebendige Verbindung aller Teile einer Weltanschauung darstellt, das kann man aus den Werken der Apologeten des 2. Jahrhunderts lernen. Aber wie verschieden ist ihre Weltanschauung von der des 4. Evangelisten! Für sie existirt wirklich nur der Logos, und Jesus Christus ist eine seiner Erscheinungsformen — wenn sie es überhaupt für nöthig erachten, diese Erscheinungsform zu nennen. Für den 4. Evangelisten dagegen existirt Jesus, der Christ, der Sohn Gottes. Weil er aus seiner Fülle Gnade und Wahrheit geschöpft hat, weiß er, daß dieser Jesus der Messias von oben ist, ἐκ τοῦ θεοῦ. Weil er das weiß, weiß er auch, daß dieser Jesus war, bevor er wurde. Eben deßhalb kann er seinerseits die Spekulation aufnehmen, die Andere begonnen haben und ihn mit dem Logos identificiren. Aber er nimmt diese Spekulation auf, weil er sie — sie berichtigend und umgestaltend — als Einführung in das benutzen kann, was er von diesem Jesus zu predigen und zu verkündigen hat: daß er der Sohn Gottes ist. Gewiß, die johanneische Theologie hat Elemente, die nicht ohne Rekurs auf den Hellenismus geschichtlich verständlich sind; die Art, wie Glauben, Erkennen und Leben verknüpft sind, scheint mir nicht jüdisch; aber wer die Logoslehre für den Schlüssel zum Verständniß des vierten Evangeliums erklärt, muß zuvor aus den Reden Jesu im Evan-

gelium und den übrigen Reden eine Reihe von Fragen und Problemen abstrahiren, die der Evangelist selbst entweder gar nicht gestellt oder anders als mit Hilfe der Logoslehre beantwortet hat. Er hat sie nicht gestellt, weil ihm die Eigenart des Messias als des himmlischen Menschensohns kein metaphysisches Problem gewesen ist, und weil er das ἐκ θεοῦ εἶναι und die Präexistenz von ihm bezeugen konnte, ohne in philosophische Skrupeln zu gerathen. Von einem „Logosevangelium" zu sprechen und den Jesus des 4. Evangeliums als „Logos-Christus" zu bezeichnen, ist daher irreführend. Der Jesus der Apologeten ist der „Logos-Christus". Sie stehen, in ihrer Zeit beurteilt, auf einem vor der Vernunft haltbaren Standpunkt. „Wenn ihr das Wort den Sohn nennt", läßt Celsus seinen Juden gegen die Christen sagen, „so stimmen wir euch bei". Der 4. Evangelist hat aber nicht das „Wort" den „Sohn" genannt, sondern er hat Jesum so genannt und hat diese Bezeichnung durch die andere „das Wort" vorbereitet. Dabei hat er nicht gesorgt, ob alle Züge, die von dem geschichtlichen Jesus gelten und die er selbst anführt, mit dem gewöhnlich vorausgesetzten Inhalt des Begriffs „Logos" stimmten. Oder stimmt es, daß der Vater dem Sohn später noch größere Werke zeigen wird? daß er neben dem Sohne wirkt und zu diesem zieht? Gewiß nicht; aber alle Züge stimmen damit, daß Jesus selbst „ὁ λόγος τῆς ζωῆς" ist.

5) Jedoch, wird man einwenden, in dem 4. Evangelium stehen die Worte: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Wo sie stehen, ob im Prolog oder in der geschichtlichen Darstellung, ist völlig gleichgiltig: sie haben überall dasselbe Gewicht, und dieses Gewicht ist ein absolutes. Wer sie geschrieben hat, der hat in ihnen den Schlüssel zu seiner theologischen Weltanschauung dargeboten; denn die Worte sind so gewaltig, daß sie schlechterdings nicht an die zweite Stelle gerückt werden dürfen. Also ist es a priori gewiß, daß die Theologie des 4. Evangelisten von hier aus zu verstehen ist. Der Monotheismus, der Gegensatz von λόγος und σάρξ, und die Thatsache: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, sind dieser Theologie zu Grunde zu legen.

Dieses Apriori erscheint in der That das stärkste Gewicht zu besitzen. Allein bei genauerer Erwägung ist ihm keine Folge zu geben.

Wir lesen heute unwillkürlich das 4. Evangelium unter dem überwältigenden Eindruck der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Daher ist es für uns selbstverständlich, daß uns das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ — und zwar genau in dieser Formulirung — wie der Höhepunkt des Evangeliums erscheint und zugleich wie der Quell eines Stromes, den wir durch die Jahrhunderte verfolgen können und der die lebendige Bewegung des christlichen Gedankens in sich gefaßt hat. Aber wir haben vor Allem die Pflicht, zu untersuchen, was der Satz seinem Verfasser bedeutete. Wichtige dogmengeschichtliche Fortschritte sind bekanntlich öfters aus „versuchten Ideen“ entstanden oder aus Formulirungen, die erst in der zweiten und dritten Hand den Sinn und die Bedeutung erhielten, in der sie dogmengeschichtliche Faktoren wurden, oder die man in einer Weise fructificirte, die ihren Urhebern fern lag. Man denke an den „Menschensohn“ bei Daniel oder an zahlreiche Formulirungen Tertullian's oder Augustin's. Vergleicht man nun den Satz: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο mit dem ganzen Evangelium und mit dem Brief, so bedarf es freilich keines Beweises, daß dem Verfasser der Gedanke, „der Menschensohn ist von Oben gekommen“, „der Sohn ist bei Gott gewesen und von Gott gekommen“, der entscheidende gewesen ist; aber von der besonderen Formulirung: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, läßt sich das nicht sagen. Weder ist sie ihm „die Erklärung“ jenes Gedankens, noch wiederholt er die in ihr liegenden Begriffe (er braucht zum Theil andere), noch verfolgt er sie in irgend einer Richtung, während er andererseits durch seine Prämissen einfach gezwungen war, sie einmal zu formuliren. Aus den Prämissen Jesus Christus ist der Logos und Jesus Christus ist die geschichtliche Erscheinung, die wir geschaut haben, ergab sich das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο“ mit Nothwendigkeit, zumal wenn schon solche vorhanden waren, die die Erlöserpersönlichkeit spalteten, in ihr zwar den Logos anerkannten, aber diesen Logos nicht voll und ganz mit der geschichtlichen Erscheinung identificirten. Nirgendwo zeigt der 4. Evangelist etwas von dem berauschenden Eindruck, den die Folgezeit an dem ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο gewonnen hat; nirgendwo bringt er eine Formulirung, die aus diesem Satze geflossen ist. Das Irenäische: „Er ist geworden was wir sind, damit wir würden

was er ist", liegt nicht in seinem Gesichtskreise. Er kennt einen verwandten Gedanken; aber dieser Gedanke lautet sehr anders: „damit sie Eins seien gleichwie wir; damit die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sei und ich in ihnen".

Aber, wendet man ein, die ganze Unterscheidung von ἐκ τοῦ θεοῦ und ἐκ τοῦ κόσμου, von Oben und Unten, von Geist und Fleisch, die der Theologie des Evangeliums zu Grunde liegt — dieser überbrückte und doch nicht überbrückte Dualismus enthält in sich schon das „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" implicite. Der Dualismus, sagt man, ist philonisch; somit ist in dem Dualismus der Logos mitgesetzt; der Christ constatirt ihn, hebt ihn aber für die Gläubigen eben durch jenen Satz auf. Allein der Dualismus ist an sich nicht alexandrinisch-philonisch, sondern er ist der dem Evangelium selbst zu Grunde liegende Gegensatz von Himmelreich und Irdischem in einer Formulirung, die allerdings nicht ganz ohne Einfluß der hellenistischen Denkweise zu Stande gekommen ist. Aber dieser Einfluß liegt nicht in der Aufnahme von Schulsätzen oder in einem erwachten Interesse an der Kosmologie oder an einer kosmologischen Begründung ethischer Probleme [1]), sondern in der Vergeistigung und reinen Darstellung der Gegensätze und in ihrer Formulirung vom Standpunkt des nun erst erworbenen Lebens und der vollen Gotteserkenntniß aus. Hierauf haben aber Sprüche Jesu wie der Matth. 11,27 unzweifelhaft auch aufs bedeutendste eingewirkt, und ich fürchte, die Frage ist eine höchst subtile, was der Verfasser in dieser Beziehung den Worten Jesu und was er der hellenistischen Luft, die er geathmet hat, verdankt. Ich vermuthe auch, die Abschätzung dessen, was jedem Faktor gebührt, könnte den hellenistischen Einfluß kleiner erscheinen

---

[1]) Weizsäcker spricht S. 533 von der „philosophischen Gotteserkenntniß", die dem Evangelisten als willkommene Ergänzung sein eigenes Bewußtsein erklärt habe. Gewiß darf man jede rein geistige Gotteserkenntniß eine philosophische nennen, da sie sich nicht ohne einen Denkproceß gebildet haben kann. Aber es ist mir fraglich, ob man die Gotteslehre des 4. Evangelisten, wie es nach Weizsäcker erscheint, als ein Produkt der Gottesoffenbarung im Evangelium Jesu und einer philosophischen Gotteslehre auffassen darf. Mir scheint es zutreffender, sie als Fortbildung der evangelischen Gotteserkenntniß unter dem formalen Einfluß hellenistischer Denkweise zu verstehen.

lassen, als man nach dem Prolog anzunehmen geneigt ist[1]); allein ich leugne diesen Einfluß nicht. Das aber muß ich in Abrede stellen, daß gerade der Logosbegriff von hier aus *gefordert* erscheint. Der Beweis hierfür ist nicht erbracht, und nach dem, was wir über das Verhältniß des Prologs zum Evangelium festgestellt haben, muß es als ein verhängnisvoller Irrthum erscheinen, den alexandrinischen Logos oder einen aus dem Prolog als der „Quintessenz" des Evangeliums zurecht gemachten Logos zum stillen Coefficienten des Jesus Christus zu machen, der im Ev. spricht, und seine Reden aus diesem Coefficienten zu erklären. *Der Prolog des Evangeliums ist nicht der Schlüssel zum Verständniß des Evangeliums, sondern er bereitet die hellenischen Leser auf dieses vor. Er knüpft an eine bekannte Größe, den Logos, an, bearbeitet ihn und gestaltet ihn um — falsche Christologieen implicite bekämpfend —, um ihm Jesus Christus, den* μονογενὴς θεός, *zu substituiren, resp. ihn als diesen Jesus Christus zu enthüllen. Von dem Momente an, wo dies geschehen ist, ist der Logosbegriff fallen gelassen. Der Verfasser erzählt nur noch von Jesus, um den Glauben zu begründen, daß er der Messias, der Sohn Gottes sei. Dieser Glaube hat zu seinem Hauptstück die Anerkennung, daß Jesus aus Gott stammt und vom Himmel; aber der Verfasser ist weit von der Ansicht entfernt, diese Anerkennung aus kosmologisch-philosophischen Erwägungen zu bewirken. Auf Grund seines Selbstzeugnisses und weil er volle Gottes-*

[1]) Die Entscheidung über das Maß des Einflusses liegt darin, ob nach dem Evangelisten Licht und Leben als Mittheilung Jesu nichts anderes sind als das, was der Logos überhaupt der Welt giebt, oder ob vom Logos nur in Hinblick auf Jesus gesprochen wird. Ferner, ob der, welcher das Wort Jesu annimmt, damit nur die Bestimmung erfüllt, die schon in ihm liegt, und die große Scheidung des Glaubens und Unglaubens nur ans Licht bringt, was schon zuvor vorhanden ist. Auf jene Frage antwortet unsere ganze Abhandlung; diese Frage darf nicht ohne Rücksicht auf Cap. 3,3 ff. beantwortet werden. Endlich sind die dualistischen Wendungen, die in ihren Formulirungen alexandrinischen Einfluß verrathen, auch unter den Gesichtspunkt der Prädestinationslehre zu stellen.

erkenntniß und Leben — schlechthin überirdische, göttliche Güter — gebracht hat, erweist sich Jesus nach dem Evangelisten als der Messias, der Sohn Gottes.

Ein ausgesprochener Gedanke wirkt nicht immer nur in der Richtung und in dem Maße, welche ihm sein Urheber gegeben hat, sondern nach eigener Logik und eigenem Schwergewicht. Der Gedanke: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, hat eine Geschichte gehabt, die von dem vierten Evangelisten nicht absichtlich so begonnen worden ist. Zwar weiß man nicht, welchen Antheil der Prolog des Evangeliums an der Verbreitung und Ausgestaltung der Logoslehre in der Kirche gehabt hat, wie man auch nicht weiß, wer zuerst die Identificirung des Messias Jesus und des Logos vollzogen hat — aber ohne Einfluß auf die Reception und Entwicklung der Logoslehre ist das 4. Evangelium schon im 2. Jahrhundert nicht gewesen, und sehr bald wird man es so gelesen haben, wie man es heute noch meint lesen zu müssen, als das „Logosevangelium". In Wahrheit jedoch enthält das Evangelium keine Logoslehre, sondern es enthüllt den Logos als Jesus den Christ, den Sohn Gottes; es beschreibt ihn, den heidnische, jüdische und christliche Religionsphilosophen zu kennen glaubten, als den ewigen Sohn Gottes, der Jesus Christus ist.

Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens.

Von

W. Herrmann.

Das obige Thema habe ich in der Zeitschrift „Beweis des Glaubens" (1889—90) in Auseinandersetzungen mit v. Nathusius und Grau behandelt. Ich hatte dabei an die Angriffe dieser Theologen auf meine früheren Ausführungen angeknüpft. Die Verhandlung mit Grau im „Beweis des Glaubens" fortzusetzen, bin ich leider dadurch verhindert worden, daß meine Zeit durch unsere Zeitschrift beansprucht wurde. Mitgewirkt hat dabei auch der Umstand, daß Grau in seinem letzten gegen mich gerichteten Aufsatz Darlegungen von Kaftan mit den meinigen zu einem Angriffsobjekt verbunden hatte. Denn so sehr ich mich auch mit Kaftan in der Hauptsache verbunden weiß, so giebt es doch auch zwischen uns theologische Differenzen, die es als unthunlich erscheinen lassen, mir kurzweg die Vertretung seiner Sätze oder ihm die der meinigen zuzuschieben. Vor Allem aber ging das nicht an im Verfolg einer solchen Wechselrede, wie ich sie mit Grau begonnen hatte. Denn wenn dabei etwas Nützliches herauskommen soll, so ist es nöthig, daß sich jeder der Streitenden auf das Strengste an die Thesen hält, die der Gegner zur Verhandlung dargeboten hat. Ich hatte das gethan; Grau ist leider davon abgewichen. Es ist mir daher schon deshalb nahe gelegt, das Thema in anderer Form weiter zu erörtern. Zu meiner großen Freude haben auch andere die Wichtigkeit der Frage empfunden. Oppenrieder (Neue Kirchliche Zeitschrift 1891, S. 312 ff.), Ewald (Der geschichtliche Christus und die synoptischen Evangelien. Leipzig 1892) und vor Allen Kähler (Der sogenannte historische Christus und der geschichtliche, biblische

Christus. Leipzig 1892) sind mit zum Theil scharfer Wendung gegen mich darauf eingegangen. Es wird sich immermehr herausstellen, daß auf dem Boden dieser Frage der Streit zwischen der neuen theologischen Position, die man die Ritschl'sche Schule nennt, und den andern theologischen Gruppen entschieden werden wird. Wer innerhalb der evangelischen Theologie der Gegenwart seine Stellung nehmen will, hat an diesem Punkte die wichtigste Entscheidung zu treffen.

Der Streitpunkt ist die alte Frage der Reformation: wie werde ich dessen gewiß, daß ich einen gnädigen Gott habe? In der christlichen Kirche ist keine andere Antwort darauf möglich als: durch Jesus Christus. Aber diese Antwort treibt zu einer neuen Frage. Es fragt sich, wie wir gegenwärtig Jesus Christus als den Grund des Glaubens erfassen, daß es einen Gott giebt, der uns aus aller Noth und Sünde herausführen will. Daß uns die h. Schrift dazu dient, ist für evangelische Christen selbstverständlich. Aber sie hilft uns nur, wenn wir sie richtig gebrauchen. Aus der katholischen Kirche haben wir einen doppelten Gebrauch der h. Schrift übernommen. Sie dient uns als Gesetzbuch religiöser Lehre und als Erbauungsbuch. Die evangelische Kirche ist der Ueberzeugung, daß sie in beiden Beziehungen mit dem Erbe der alten Kirche erst rechten Ernst mache, denn sie hat die Bibel dem Volke gegeben und will in ihrer Lehre sich streng an den Ausdruck des Glaubens binden, den die h. Schrift bezeugt. So gebraucht sie die h. Schrift, weil sie davon überzeugt ist, daß durch dieses Buch Gott zu uns redet. Aber in der evangelischen Kirche hat sich noch ein dritter Gebrauch der h. Schrift ausgebreitet. Sie wird gebraucht als eine Urkunde geschichtlicher Zustände, die der Gegenstand historischer Forschung sind. Daß diese wissenschaftliche Arbeit aus dem Triebe des Glaubens entsprungen sei, dessen theuerster irdischer Besitz die Bibel ist, wird sich schwerlich behaupten lassen. Aber sie hat in der evangelischen Theologie eine solche Macht gewonnen, weil sich das Glaubensinteresse evangelischer Christen mit ihr verbinden kann. Denn sobald wir uns davon überzeugt haben, daß mit den Mitteln der Geschichtsforschung überhaupt etwas auszurichten ist, werden wir auch, je theurer uns die Bibel ist, wünschen müssen, daß diese Mittel bei

ihr gebraucht werden. Es kann dem Glauben nicht gleichgiltig sein, ob das Beste gethan wird, um gerade auf diesem Gebiete das nachweisbar Wirkliche klar zu stellen. Auf jeden Fall würde evangelischer Glaube es nicht vertragen können, wenn er sich eingestehen müßte, daß er um seinetwillen die Forschung nach der Wahrheit aufhalte. Das will auf allen Seiten der evangelischen Theologie niemand.

Aber der Aufschwung der historischen Forschung hat nun hier ähnlich gewirkt, wie die gewaltige Entwicklung der Technik auf sozialem Gebiete. Was in unserm Jahrhundert die Gesellschaft durch die Siege der Industrie über die Naturkräfte gewinnt und leidet, wiederfährt der Kirche durch die historische Forschung. Die Mittel zum Leben werden unablässig gemehrt; aber das Lebendige selbst, das genährt werden soll, hat an Kraft verloren und sieht sich außer Stande, die neuen Verhältnisse zu beherrschen. Wie die Industrie dem Staate über den Kopf gewachsen ist, so die historische Forschung der systematischen Theologie. Der Glaube der Christenheit, dem die historische Forschung dienen sollte, sieht sich durch sie in seinen Grundfesten bedroht. Die Bibel, deren Reichthümer erschlossen werden sollten, wird in dem Betriebe dieser Arbeit etwas Anderes, als der Glaube an ihr zu haben meinte. Es ist daher wohl zu verstehen, wenn sich bei ernsten Christen eine tiefe Verstimmung gegen die Wissenschaft festsetzt, die den Boden, auf dem die Kirche steht, rücksichtslos unterwühlt. Die Verstimmung wird dadurch noch gemehrt, daß viele Arbeiter dieser Wissenschaft, obgleich sie Theologen heißen, bei der Darlegung ihrer Ergebnisse nichts davon verspüren lassen, daß ihnen die Noth des Glaubens zu Herzen geht. Aber die Kraftlosigkeit müßte bei uns schon überhand genommen haben, wenn wir diese Erscheinung als den Hauptschaden anklagen wollten. Der Hauptschaden ist vielmehr das unvermeidliche Ergebnis der historischen Forschung, daß der Kirche, die sie zuläßt, die Bibel nicht das bleiben kann, was sie nach katholischen Grundsätzen ist, das Gesetzbuch religiöser Lehre.

Manchen scheint dieser Satz zu weit zu greifen. Er wird auch dadurch erst richtig begrenzt und in seinem richtigen Sinn gesichert, daß daneben beachtet wird, was trotzdem die h. Schrift der Kirche

bleibt. Sie behält in der Kirche die Herrschaft. Es wäre lange nicht genug, wenn wir die Bibel nur als das unvergleichliche Erbauungsbuch würdigen wollten. Für einzelne Christen mag das ausreichen, für eine Kirche, die Knochen hat und sich nicht in ein undogmatisches Christentum auflösen will, reicht es nicht aus. Die Bibel bleibt uns das Wort Gottes, weil sie uns den Grund des Glaubens darreicht und uns den Glauben selbst in seiner Vollendung zeigt. Aber trotzdem ist es nöthig, es unumwunden auszusprechen, daß für keinen von uns die h. Schrift noch das Gesetzbuch religiöser Lehre sein kann. Wer sie unter uns noch als solches gebraucht, handelt gegen seine Ueberzeugung, wenn er sich dessen vielleicht auch nicht bewußt ist.

An einzelne Ergebnisse der historischen Forschung brauchen wir nicht zu erinnern. Das Entscheidende ist die Thatsache, daß sie überhaupt auf die biblischen Bücher erstreckt wird. Denn sobald das geschieht, wird an diesen Büchern etwas vorgenommen, was gegenüber dem Gesetzbuch des Glaubens absolut unzulässig ist. Unantastbar und unerschütterlich muß das sein, dem der Gehorsam des Glaubens gelten soll. Müßte ich mir daher sagen, daß dieser Gehorsam der h. Schrift gebühre, so würde ich gegen die historische Forschung, die sich ihrer bemächtigen will, wie gegen den Teufel kämpfen. Thut das die evangelische Kirche? Es giebt keine Gruppe der evangelischen Theologie, die die Kraft und Entschlossenheit dazu aufbrächte. Ob man sich in der Kritik möglichst konservativ oder möglichst radikal verhält, trägt für die Hauptsache gar nichts aus. Ein Gesetzbuch des Glaubens verträgt überhaupt keine Kritik, weder an seinem Text, noch an seinem Inhalt. Es ist begreiflich, daß die christliche Gemeinde in weiten Kreisen den möglichst konservativen Kritikern besondere Gunst schenkt, weil sie von deren Arbeit den Eindruck empfängt, daß sie im Grunde alles beim Alten lasse. Umsomehr ist es die Pflicht solcher Kritiker die Gemeinde darüber aufzuklären, daß das ein Irrthum ist. Wenn die Wissenschaft überhaupt an die biblischen Bücher herantritt, so setzt sie hier, wie überall, ihren Gegenstand in Bewegung. Eine Wissenschaft, die ihren Gegenstand so ließe, wie sie ihn empfing, die nicht die bisherigen Vorstellungen darüber berichtigte, wäre ihres Namens nicht werth, des-

halb muß eine Kirche, die mit dem Gehorsam des Glaubens Ernst machen soll, die Macht, der sie unbedingt gehorchen will, dem Umbildungsprozeß der wissenschaftlichen Arbeit entrückt wissen. Der h. Schrift also, zu der die evangelische Kirche der Wissenschaft den Zugang verstattet, gehorcht diese Kirche nicht unbedingt.

Daß die Furcht vor der Gemeindeorthodoxie oder das Unvermögen, zu prinzipieller Klarheit vorzudringen, diese Thatsache verschleiert, ist ein schweres Uebel. Wir klagen über die Machtlosigkeit der evangelischen Predigt gegenüber dem modernen Geistesleben. Aber einige Schuld daran trägt doch auch die Kirche, die der Gemeinde gegenüber so thut, als ob der h. Schrift unbedingt gehorcht werden müsse, aber nicht den Muth findet, der Theologie die historische Arbeit an den biblischen Büchern zu verbieten. Diese Halbheit bleibt nicht verborgen. Sie lähmt nicht nur die Thatkraft bei den amtlichen Vertretern der Kirche, sondern schwächt auch das Vertrauen zu ihrer Verkündigung. Die orthodoxe Inspirationslehre hatte den Zaun um die Bibel gemacht, der die wissenschaftliche Forschung ausschloß. Moderne Theologen, wie Dieckhoff, Frank, Luthardt verstehen es nun vortrefflich, den Widersinn dieser Lehre darzulegen. Aber „unsere Alten" haben doch wenigstens das Bedürfniß der Kirche befriedigen wollen, die Autorität, der der Glaube unbedingt gehorchen soll, der Gemeinde als etwas Unantastbares zu zeigen. Die Modernen befriedigen dieses kirchliche Bedürfniß nicht. Denn Alles, was sie aus warmem Herzen über die Inspiration der h. Schrift sagen mögen, ist kirchlich wertlos, so lange es nicht zu der Schärfe der alten Lehre ausgeprägt ist und die Wissenschaft ausschließt, die Text und Inhalt der biblischen Bücher zum historischen Problem macht. Aber daß die Kirche infolge dessen in einer sehr schwierigen Lage ist, fühlen sie auch.

Aus dieser Noth erklärt sich die eigenthümliche Anwendung, die Frank von der Methode Schleiermachers machte. Für jeden einzelnen soll das Erlebniß seiner eigenen Wiedergeburt die Quelle sein, aus der die in der Geschichte unter sehr komplicierten Verhältnissen entstandenen Dogmen emporsteigen. Ebenso soll dieses Erlebniß die alles tragende Autorität sein, die dann schließlich auch die Autorität von Schrift und Bekenntniß in gewissen Grenzen legi-

timire. Aber ganz abesehen von dem theologischen Recht dieses Verfahrens[1]) wird sich Frank selbst nicht verbergen können, daß dem Bedürfniß der Kirche auf solche Weise nicht gedient ist. Denn es wird nicht viele Christen geben, die dem Bewußtsein von ihrer eigenen Wiedergeburt eine solche Tragkraft zutrauen dürfen. Die Meisten wissen sich vielmehr nur deshalb als wiedergeboren, weil sie sich von einer objektiven Macht gehalten wissen, an der sich ihr verzagtes Herz immer wieder aufrichten kann. Noch geringer wird, selbst unter den Theologen, die Anzahl derer sein, die den schwierigen Weg verfolgen können, auf welchem Franks Systeme den Leser von dem Bewußtsein der Wiedergeburt zu den alten kirchlichen Positionen oder auch zu einer Kritik derselben führen wollen. Das ganze Unternehmen Franks ist historisch sehr wohl verständlich als der Versuch, die Frage nach der Autorität, deren der um seine Existenz kämpfende Glaube bedarf, zu beschwichtigen durch den Hinweis darauf, daß ja der Glaube, wenn er überhaupt vorhanden ist, alles hat. Daß in der Noth dieser Zeit ein solcher Versuch aufkam, ist verständlich, und daß dadurch Manchen ein Gefühl der Sicherheit gegeben sein wird, wollen wir nicht bezweifeln. Aber es läßt sich doch nicht verdecken, daß die Kirche für den Glauben zu sorgen hat, der beständig um den Besitz seiner Güter kämpft. Dieser Glaube fragt nach dem völlig Gewissen, woran er sich schließlich zu halten hat, und nach der Autorität, die unbedingte Unterwerfung verlangt. Er weiß freilich von sich selbst, daß er nicht aus menschlicher Erwägung und Entschließung entspringt. Aber er tritt dennoch ins Leben als ein Akt des Gehorsams, der die Autorität kennt, der er unbedingt gehorcht. Wird daher dem Glauben die Autorität unklar, so wird er selbst kraftlos. Darüber kann kein Zweifel bestehen. Es wäre aber ganz vergeblich, wenn wir der Frank'schen Theologie eine runde klare

[1]) Daß eine solches Recht nicht besteht, ist von Gottschick (vergl. „Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theologie" S. 121—52) und von Kaftan (vergl. „Die Wahrheit der christlichen Religion" 1888 S. 238—41) überzeugend nachgewiesen. Der sonderbar hochfahrende Ton, mit welchem Frank auf Gottschicks Kritik geantwortet hat, ist insofern nicht unerfreulich, als er die Vermuthung nahe legt, daß Frank sich selbst in seiner Position nicht mehr sicher fühlt.

Antwort darüber entnehmen wollten, worin der Glaube die unantastbare Norm seines Denkens finde. Wir sehen uns vielmehr immer wieder darauf zurückgewiesen, daß der Glaube sich klar werden müsse über das, was ihm eben mit seiner Existenz von Gott gegeben sei. Aber diese Existenz ist ein fortwährendes Entstehen. Und in diesem inneren Vorgang ist die Frage nach der Autorität nicht zu umgehen. Durch den Hinweis auf die h. Schrift kann Frank sie nicht erledigen, denn an dieser übt er Kritik. Die h. Schrift kann er nur noch dazu benutzen, daß er an ihr die Ergebnisse mißt, die er durch seine Forschungen über den Inhalt seines gläubigen Bewußtseins gewonnen hat. Wer aber der Meinung ist, daß er der aus dem Glauben geborenen Gedanken sich bemächtigt habe, mag sich noch so ernstlich vornehmen, seinen Gewinn an der h. Schrift zu normiren; unwillkürlich wird er sich doch bei der Auswahl und Behandlung der Schriftstellen durch eben das leiten lassen, was er angeblich einer höheren Instanz unterbreiten wollte. Die h. Schrift ist dabei nicht der unbestechliche Richter, sondern der gefällige Anwalt der Gedanken, die das gläubige Subjekt aus sich hervorgehen läßt. Gemildert wird dies Mißverhältniß nur dadurch, daß Frank, indem er diese Gedanken ans Licht führt, bereits die h. Schrift und das Bekenntniß vor Augen hat, womit sie später übereinstimmen müssen. Bei diesem Verfahren, das es in jedem einzelnen Falle zweifelhaft läßt, bei wem die letzte Entscheidung liege, ist es freilich nicht nötig, die h. Schrift mit den Prädikaten auszustatten, die ihre unantastbare Autorität außer Zweifel stellen würden. Frank hat diese Prädikate aufgegeben, wie wir alle. Aber er darf sich deshalb ebenso wenig wie wir der Frage entziehen, wo die gläubige Gemeinde die Autorität finde, der der Gehorsam ihres Glaubens gilt.

Die evangelische Theologie hat die historische Forschung in sich aufgenommen und sieht sich nun durch sie ihrer bisherigen Grundlage beraubt. Diese Beunruhigung kann jedoch für die evangelische Kirche ein Segen werden, wenn sie nämlich Kräfte des Glaubens in uns aufruft. Die destruktiven Folgen der historischen Forschung können aber auf den in der evangelischen Gemeinde vorhandenen Glauben sehr verschieden wirken. Eines freilich wird sicher ein-

treten. Der Glaube wird es immer schmerzlich empfinden, wenn etwas, das mit seinem eigenen Leben verbunden war, zerstört wird. Es wäre daher seltsam, der evangelischen Gemeinde zuzumuthen, sie solle es gleichgiltig mit ansehen, wenn die Vorstellung, daß die h. Schrift das unantastbare Gesetzbuch religiöser Lehre sei, rettungslos zerfällt. Denn diese Vorstellung hat dem Glauben von Generationen evangelischer Christen einen Halt gegeben. Ihrem Untergange würden wir daher nur dann gleichmüthig zusehen können, wenn wir, was Andere davon gehabt haben und noch haben, nicht mehr nachempfinden könnten. Nach hundert Jahren wird vielleicht schon ein entwickelter historischer Sinn dazu gehören, um dieses Nachempfinden fertig zu bringen. Jetzt dagegen würde unser Glaube leblos sein, wenn es uns fehlte.

Es ist nur natürlich, wenn jener Schmerz in der Gemeinde den Wunsch erzeugt, es möge die wissenschaftliche Arbeit, die ihr Unruhe gemacht hat, abgewiesen werden. Wenn evangelische Christen sich zu einem solchen Widerstande aufraffen, so ist auch an dieser Kraftäußerung der Glaube betheiligt. Aber auf die Dauer ist diese Haltung bei uns nicht möglich. Denn unser Glaube hält es nun einmal mit der Wahrheit und deshalb auch mit der Forschung nach der Wahrheit. Es ist daher ganz aussichtslos, evangelische Christen dadurch schützen und beruhigen zu wollen, daß man ihnen einredet, mit der Bibel dürfe sich die historische Forschung nicht befassen. Denn dadurch wird etwas in sie eingeführt, was gegen den eigenen Trieb ihres Glaubens geht und durch dessen Kraft, wenn sie nicht erstickt wird, wieder ausgestoßen werden muß. Noch verwerflicher wäre es freilich, der Gemeinde vorzureden, daß die historische Forschung ohne Schaden zugelassen werden dürfe, weil sie, wenn nur richtig ausgeübt, die in der gläubigen Gemeinde ererbte Vorstellung von der Bibel nicht erschüttere. Solches Reden würde bei einem Theologen unserer Zeit kaum etwas anderes sein können als bewußte Unwahrheit, und würde auch von den Ungelehrten bald als solche erkannt werden. Wenn solche Unternehmungen einen positiven Erfolg haben, so kann es nur der sein, daß der in der Gemeinde rege Glaube in den Katholicismus zurückgeführt wird. Dann werden freilich evangelische Christen beruhigt,

aber um den Preis, daß sie im Wesentlichen katholisch gemacht werden. Denn ein Glaube, der sich gegen die Wahrheit verhärtet und den Kampf mit der Forschung nach der Wahrheit aufnimmt, ist katholischer Glaube. Er wird immer die Frucht des Strebens sein, die Bibel als das Gesetzbuch religiöser Lehre vor der historischen Forschung zu retten. Deshalb hat in den wilden Gewässern, die in dieser Krisis über die evangelische Kirche gehen, Rom seine Netze ausgespannt. Wir dürfen aber hoffen, daß die Fangzeit schon vorüber ist.

Neben jenem Trotz, der zu katholischem Glauben ausreifen muß, ist noch eine andere Kraftäußerung unseres Glaubens möglich. Er kann sich darauf besinnen und besinnt sich, Gott sei Dank, darauf, daß er jene Vorstellung von der Bibel als einem Gesetzbuch religiöser Lehre aus dem römischen Bereiche mitgebracht hat, in dem seine Wiege stand. Dann muß sich ihm die Frage aufdrängen, ob es seine Sache sei, für ein solches Palladium zu kämpfen, und zwar gegen das, was doch mit seinem eigenthümlichsten Triebe verwandt ist, gegen die Forschung nach der Wahrheit. Sowie aber unser Glaube sich diese Frage vornimmt, geht es bald weiter zu der Erkenntniß, daß jene ererbte Verstellung überhaupt nicht zu evangelischem, sondern zu katholischem Glauben paßt. Dann lohnt es sich nicht, für sie zu kämpfen. Es muß vielmehr unser Glaube selbst sie mit fester Hand ausscheiden und das an ihre Stelle setzen, was längst im Stillen ihm als wahrer Halt gedient hat. Daß die Zeit dazu gekommen ist, ist mit Händen zu greifen. Denn solche Scenen der Rathlosigkeit und Verwirrung, wie sie die kirchlichen Versammlungen mit ihren Verhandlungen über die Inspirationslehre gezeigt haben, wird die evangelische Kirche nicht lange ertragen.

Das katholische Christenthum bedarf der Vorstellung, daß die Bibel das Gesetzbuch religiöser Lehre sei. Denn es legt der gehorsamen Unterwerfung unter schwer glaubliche Sätze einen verdienstlichen Werth bei und den von Gott stammenden Lehren selbst eine geheimnißvolle Erlösungskraft. Ob und in welchem Umfange dabei nöthig sei, daß man sich die Lehre zu persönlicher Ueberzeugung aneigne, wird absichtlich unklar gelassen. Denn das klare

Dringen auf persönliche Ueberzeugung muß nothwendig dazu führen, daß die Unantastbarkeit des Lehrgesetzes und die Gehorsamspflicht ins Schwanken kommt. Dagegen wird konsequent der Gedanke fortgesetzt, daß die Autorität des Lehrgesetzes sicher sein müße. Diesem Zwecke dient die Annahme einer autoritativen Uebersetzung und Ausgabe der hl. Schrift, schließlich eines unfehlbaren Auslegers. Ohne diese Requisite läßt sich auch wirklich die Autorität des Lehrgesetzes schwer behaupten. Denn das wichtigste bei einer solchen Autorität ist doch, daß sie überhaupt praktisch anwendbar ist. Das wird ihr aber erst durch jene Mittel gesichert. Der Protestantismus hat eine solche Sicherung niemals in annähernd gleicher Weise erreicht. Vollends jetzt nach der Entkräftung der orthodoxen Inspirationslehre ist keine Spur mehr davon vorhanden. Aber der evangelische Glaube hat überhaupt von vornherein zu dem Lehrgesetz, das auch für ihn bestehen blieb, eine andere Stellung eingenommen als der katholische. Die gehorsame Anerkennung des Unverstandenen galt ihm nicht als verdienstlich. Für ihn bestand vielmehr die Forderung, daß die von Gott gegebene, durch die hl. Schrift dargereichte Lehre zu persönlicher Ueberzeugung angeeignet werde. Nicht in dem verdienstlichen Akte des Glaubens, sondern in dem zu persönlicher Ueberzeugung gewordenen Inhalt der Lehre sollte das Heil liegen. Aber dieses Dringen auf persönliche Ueberzeugung hat auch von Anfang an die Autorität des Lehrgesetzes untergraben und hat unvermerkt an seine Stelle etwas Anderes geschoben, was in der That eine Zeit lang als der Ausdruck der persönlichen Ueberzeugung derer gelten konnte, die in den Reformationskirchen aufwuchsen, das kirchliche Bekenntniß. In diesem Hergang hat die Eigenart des evangelischen Glaubens den Zwang besiegt, der ihr durch das katholische Erbe angethan war. Für einen Glauben, der persönliche Ueberzeugung sein soll, ist es nämlich ein unerträglicher Zwang, wenn er irgend einem Lehrgesetz unbedingt gehorchen soll. Will der Glaube nichts anderes sein als blinder Gehorsam, der gerade um so verdienstlicher sein soll, je fremder ihm der Inhalt des Lehrgesetzes ist; dann wird er allerdings nach einer möglichst praktischen und scharfen Anwendung dieses Gesetzes verlangen, wie dies jeder ernste katholische

Glaube thut. Ist dagegen der Glaube Gesinnung eines Menschen, der innerlich von der Wahrheit überwunden ist, so wird er nothwendig gleichgültig gegen ein Lehrgesetz, das ihn äußerlich binden will. Wohl wird gerade ein solcher Glaube in der hl. Schrift thatsächlich das Zeugniß eines Lebens finden, das unermeßlich reicher ist als das seine. Er wird deßhalb vor manchen biblischen Dingen, die ihm fremd geblieben sind, mit Ehrfurcht stehen bleiben; aber folgen kann er nur dem, was ihn innerlich überwindet. Auch in dem Zeitalter der Orthodoxie war die Regung des Glaubens nicht in dem dogmatischen Verfahren, das dem Gehorsam Folge geben sollte, sondern in der Freude an dem durch Gott befreiten Leben, das die hl. Schrift dem Glauben zeigt.

Aber der evangelische Glaube, der sich in solcher Weise von Anfang an der äußerlich bindenden Autorität erwehrt hat, kann der Autorität ebensowenig entbehren, wie der katholische Glaube. Denn wie dieser will auch er Gehorsam sein. Dann entsteht aber die Frage, wie das möglich sein soll, bei einem Glauben, der persönliche Ueberzeugung oder Gesinnung ist. Der unbedingte Gehorsam gegen ein Gesetz religiöser Lehre verträgt sich mit der Eigenart eines solchen Glaubens nicht. Es scheint aber, als ob sich überhaupt kein anderer Gehorsam damit vertrüge, als der gegen das sittliche Gesetz. In diesem sieht jeder, der es überhaupt versteht, den Ausdruck seines eigenen Willens. Deshalb ist der sittliche Gehorsam immer mit der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Gesetzes verbunden. Wenn also von dem religiösen Gehorsam das Gleiche gelten soll, so muß er, wie es scheint, eine besondere Form des sittlichen Gehorsams sein. Die Vorstellungen, denen er sich unterwirft, werden in persönlicher Ueberzeugung angeeignet werden können, wenn ihr Zusammenhang mit der sittlichen Forderung eingesehen werden kann. Derselbe Gehorsam, der dem sittlichen Gesetze gilt, erstreckt sich auf die Gedanken von Gott und der göttlichen Weltordnung, wenn es einleuchtet, daß nur unter der Voraussetzung der Wahrheit dieser Gedanken das Gute wirklich werden kann. Dann ruht die Religion auf der sittlichen Gesinnung; der religiöse Gehorsam ist die volle Bethätigung des sittlichen. Das ist der Gedanke der Aufklärung,

die in Kant und Fichte gipfelt. Denselben Weg schlägt noch immer der Idealismus der Jugend ein; und daß auch reife Männer, die sich zur Kirche freundlich stellen, noch immer in solchen Gedanken den eigentlichen Kern des Christenthums finden, davon haben uns Moltke's Trostgedanken vor Kurzem ein merkwürdiges Beispiel gegeben. Schon aus diesem Grunde wäre es falsch, wenn wir es kurzweg als Irrthum bei Seite werfen wollten. Dieser Weg ist für viele unter uns ein unentbehrlicher Durchgang zu christlichem Glauben. Die moralische Begründung der Religion ist aber auch deßhalb von großem Interesse, weil sich in ihr die Macht des christlichen Glaubens ebenso zeigt, wie die erfolgreiche Erziehung des religiösen Denkens durch die Orthodoxie.

Es ist doch wahr, daß wir Gott nicht haben können, ohne seinem Gesetz zu gehorchen. Es ist doch wahrlich eine Erkenntniß christlichen Glaubens, daß der Mensch, je aufrichtiger sein Gewissensernst ist, um so rathloser werden wird, wenn er ohne Gott in der Welt ist. Wir Christen erleben es auch, daß die muthige Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was über alle Vernunft geht, an die klare Erkenntniß geknüpft ist, daß allein das sittlich Gute uns ein Jenseits im Ewigen eröffnet. Nur die, die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit, sollen satt werden. Das alles erklingt mit, wenn die großen Aufklärer von der Religion reden. Davon sind auch ihre Epigonen ergriffen, wenn sie aufrichtig sind. Es kann aber leicht sein, daß ein Mensch, den diese Gedanken gefesselt haben, durch sie zu dem lebendigen Gott gezogen wird. Auf jeden Fall hat er an ihnen selbst etwas lebendiges, während ein anderer, der in dem katholischen Gehorsam aus der hl. Schrift viel reichere Schätze religiöser Erkenntniß entnimmt, daran allein doch nur eine todte Last hat.

Aber ebenso deutlich ist bei dieser moralischen Begründung der Religion durch die Aufklärer, daß sie sich, was das Verständniß der Religion betrifft, doch schließlich in demselben Geleise bewegt, wie die Orthodoxie, gegen die sie sich richtet. Denn auf beiden Seiten liegt der Irrthum vor, daß der Erwerb allgemeiner Gedanken von Gott, die man als wahr erkennt oder als wahr annimmt, die Religion herstelle. Daß man alsdann auf diese

Gedanken sein Vertrauen setzen müsse, wird bei beiden Richtungen als selbstverständlich angenommen, bessert aber an dem zu Grunde liegenden Irrthum gar nichts. Dieser Irrthum tritt vielmehr gerade darin zu Tage, daß man das Vertrauen auf solche Gedanken für möglich hält. Unsere Gegner sollten doch nicht meinen, daß sie uns widerlegen, wenn sie auf die bekannte Thatsache weisen, daß in der üblichen Lehre der evangelischen Orthodoxie an den assensus die fiducia geknüpft wird. Gerade auf diese Thatsache berufen wir uns. Bei der Religion des sittlichen Idealismus haben die Gedanken, auf die sie sich verlassen will, insofern die Art des evangelischen Glaubens, als sie die Lebensformen persönlicher Ueberzeugung sind. Bei einer Religion, die sich nach der orthodoxen Vorschrift wirklich auf der Grundlage eines katholischen Gehorsams gegen die Bibel aufbaut, werden die Gedanken über Gott sich vielfach mit dem Inhalt evangelischen Glaubens decken. Gemeinsam aber ist beiden Richtungen, daß der Werth der religiösen Gedanken für die Religion überschätzt wird. Gewiß kommt ohne sie Religion nicht zu Stande. Aber daß ihr Haften im Gemüth die Religion begründe, ist nicht wahr. Es ist hierfür gleichgültig, ob die Gedanken von Gott und göttlichen Dingen im Gewissen wurzeln oder durch den Gehorsam gegen die Autorität des Lehrgesetzes festgehalten werden. Auf jeden Fall ist man dadurch noch nicht fromm, daß man sich auf die eine oder die andere Weise solcher Gedanken bemächtigt. Sondern fromm ist nur der Mensch, der durch die Offenbarung Gottes zu einem Verkehr mit Gott erhoben ist, der also aus der Offenbarung merkt, daß sich Gott um ihn kümmert und aus ihr den Muth schöpft, bei Gott die Theilnahme zu suchen, die ihm Ruhe giebt. Nach dem Grundsatz der Orthodoxie war die Offenbarung die hl. Schrift selbst, die die religiösen Gedanken mit göttlicher Autorität darreicht. Nach dem Grundsatz der Aufklärer war die Offenbarung die Vernunft selbst, aus der die religiösen Gedanken hervorgehen. Aber für die wirklich Frommen in beiden Richtungen ist doch die Offenbarung nothwendig die Thatsache gewesen, an der ihnen das Eingreifen Gottes in ihr eigenes Leben klar wurde, und die von da an ihr Denken und Handeln bestimmte. Als solche Thatsache kann ein

Mensch auch das nennen, daß ihm die hl. Schrift zugeführt wurde oder daß ihm die nach oben tragende Kraft der sittlichen Gedanken zum Bewußtsein kam. Von solchen Thatsachen kann er den Eindruck gewinnen, daß Gott sich auch mit ihm befaßt, und damit erst hat er Religion. Dagegen eine Summe religiöser Gedanken, wie immer sie gegeben sein möge, Offenbarung zu nennen, ist ein Mißgriff, weil sie ein Verhältniß des Einzelnen zu Gott selbst nicht herstellt. Das kann ohne Zweifel nur eine Thatsache bewirken, die der Einzelne selbst als ein entscheidendes Ereigniß erlebt hat. Daß dies allein, wodurch sich der Mensch vor die Wirklichkeit Gottes gestellt weiß, Offenbarung zu heißen verdient, darin dürften jetzt alle, die überhaupt auf die Frage eingehen und nicht Rationalisten sein wollen, einig sein.

Wenn dem nun so ist, so können wir an dieser Stelle von einer weiteren Auseinandersetzung mit dem Rationalismus absehen. Was gegen ihn zu sagen ist[1]), trifft auch den Standpunkt der Orthodoxie. Denn die nach orthodoxer Vorschrift der Bibel entnommenen Gedanken gehören in dieser Form ebensowenig zu dem wirklichen Leben der Religion wie die durch den rationalistischen Beweis gewonnenen. Ueberdieß pflegt das Bestreben, auf dem Standpunkt der Orthodoxie zu persönlicher Ueberzeugung zu gelangen, in Rationalismus zu endigen. Man sucht dann vermittelst einer veralteten Philosophie die Wirklichkeit Gottes und vermittelst historischer Beweise die Wirklichkeit der geschichtlichen Grundlage des Glaubens zu sichern. Ein Glaube aber, der aus solchen Gründen seine Kraft zieht, hat die eigenthümliche Art des christlichen Glaubens abgelegt. Wenn man ihm auf den Grund sieht, so stößt man auf die Weisheit, die der Mensch aus sich zu erzeugen vermag, nicht aber auf die Offenbarung, die den Menschen in einen neuen geistigen Bereich erhebt. Wir behaupten nun, diese wunderbare Offenbarung sei für den Christen die geschichtliche Erscheinung Jesu. Man sollte meinen, für einen evangelischen Christen müßte das selbstverständlich sein. Trotzdem sind wir darin nicht einig. Zum Theil liegt das daran, daß in dem Satze

---

1) Vergl. meine Schrift: „Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen?" 2. Aufl. Halle 1892.

„der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens“ Unklarheiten liegen, die, wenn sie bestehen bleiben, einige von der Zustimmung abhalten und andere verleiten, ihn in einem Sinne zu nehmen, der im Grunde wieder auf die katholische Stellung mit all ihrem Menschenwerk hinauskommt.

Jener Satz kann dahin verstanden werden, daß die Anschauung des geschichtlichen Christus das Mittel sei, um einen Menschen der Befangenheit durch die Welt zu entreißen und ihn dahin zu bringen, daß er Gottes inne wird. Dann ist der Satz mißverständlich und leistet nicht, was er leisten soll. Erstens wirken zu diesem Zwecke viele Mittel zusammen. Viele Christen werden von sich bekennen müssen, daß damals, als sie zum Glauben erweckt wurden, es keineswegs eine klare Anschauung von der Person Jesu war, was sie erneuerte. Es waren das vielmehr die vielgestaltigen Aeußerungen christlichen Lebens um sie her. Was einen Menschen als Person heben kann, das ist lediglich der Einfluß einer Person, die in irgend einer Beziehung sittlich reifer und stärker ist, als er selbst und die sich liebevoll mit ihm befaßt. Deßhalb sind den Personen, die den Zugang zu Gott gefunden haben, die Schlüssel des Himmelreiches gegeben. Ohne die Anschauung davon, wie das Herz eines andern in der Furcht Gottes fest und still wird, wird niemand gläubig werden. Das sollen wir aber in der christlichen Gemeinde an Menschen unserer unmittelbaren Umgebung anschauen, bevor wir im Stande sind, Jesus Christus zu verstehen. Es ist daher wohl erklärlich, daß Manche, gestützt auf solche Erfahrung, unsern Satz ablehnen. Aber ein Mißverständniß ist es doch. Wenn wir Jesus Christus den Grund unseres Glaubens nennen, so reden wir nicht davon wie der Glaube entsteht, sondern wie er besteht. Wir verkennen nicht, daß es eine Anfangsstufe des Glaubens giebt, bei der nicht die Anschauung der Person Jesu selbst, sondern die Zeugnisse des von ihm ausgegangenen Geistes den Menschen emportragen. Aber Bestand kann ein solcher Glaube nur dann haben, wenn er schließlich doch zu der Erkenntniß kommt, daß der unzerstörbare Grund seiner Zuversicht die Wirklichkeit der Person Jesu ist. Denn für jeden zum Glauben erweckten kommt, auch abgesehen von schweren

Uebertretungen, durch die Vertiefung des inneren Lebens die Anfechtung, wo er erfahren muß, daß die Menschen, die ihm bisher geholfen hatten, ihm keinen Halt mehr geben können. Wenn er sich dann in der Welt verlassen fühlt, so kann die Thatsache, daß Jesus Christus in derselben Welt wirklich ist, die Sünde in ihm entkräften und die Muthlosigkeit überwinden. So wird ihm als der wahre Grund des selbständig werdenden, in der Anfechtung sich bewährenden Glaubens Jesus Christus klar. Bei aller Dankbarkeit gegen die Menschen, auf deren Hülfe wir angewiesen bleiben, werden wir es dann doch empfinden, daß Christus uns von den Menschen frei macht.

Zweitens soll zwar gewiß nicht geleugnet werden, daß die Verkündigung von Christus das vornehmste Mittel der Gläubigen ist, um andere für Gott zu gewinnen. Denn an dem, was der Glaube von Christus zu sagen weiß, wird von andern das neue Leben und die Kraft, die in ihm wirkt, empfunden. Eine solche Verkündigung kann deshalb Glauben wecken, wie überhaupt nur durch die zeugende Kraft der Persönlichkeit persönliches Leben entstehen kann. Aber keineswegs tritt in ihr das, was dem erweckten Glauben zum letzten Halt seiner Gewißheit wird, klar zu Tage. Nicht der geschichtliche Christus, in dem jeder einzelne den letzten Grund seines Glaubens finden soll, wird verkündigt, sondern Christus wie er Inhalt und Gegenstand des Glaubens ist. Wenn die Verkündigung lediglich das, was den letzten Halt des Glaubens bilden soll, darbieten wollte, so würde das den Eindruck machen, als sollte der Glaube aus möglichst einfachen und unzweifelhaften Elementen durch menschliche Kunst zusammengesetzt werden. Ein solcher Versuch aber würde kein Leben wecken, sondern würde vielmehr das vielleicht schon vorhandene Verständniß für die wunderbare Art des Glaubens zerstören. Christus soll so verkündigt werden, wie er dem Glauben erscheint. Denn das, was er für den Glauben wird, gehört mit zu dem Besitz, durch den Christi Person sich die Menschen gewinnt. Es ist deßhalb von großem Werth, der folgenden Aeußerung von Kähler[1]) zu begegnen, die

[1]) In der wichtigen Schrift „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus". Leipzig 1892. Vergl. S. 29.

auf meine Ausführungen Bezug nimmt: „Wenn man neuerdings lehrt, der christliche Glaube sei ein überwältigtwerden von Christo in seinem an uns herantretenden Bilde, so scheint mir diese Bestimmung zutreffend, wenn es sich um den letzten entscheidenden und zureichenden Beweggrund für Glauben und Gläubigkeit handelt. Nur halte ich die Beschreibung nicht für zureichend, wenn sie auch die Entstehung und Vermittelung dieses Glaubens umfassen soll; und ich halte sie so lange für unbestimmt, als dieses Bild selbst nicht klarer bezeichnet ist. Denn es ist nur eben das Bild des im Glauben Erfaßten, es ist das aus und in Glauben gepredigte Bild Christi, welches diese Wirkung ausübt; eben darum nie und nirgend das Bild einer auffallenden Menschengestalt, sondern jenes Bild, welches in sich und wäre es auch nur in erhobenem Anspruche, ein Dogma, ein Glaubensbekenntniß trägt. Es bietet sich nämlich als die Gestalt des Herrn, des Weltheilandes dar, des Erlösers von Schuld und Sünde, des offenbaren Gottes. Nicht nur sachlich, nein ausdrücklich kommt dieses Bild an einen jeden mit dem entweder-oder: Eckstein oder Fels des Aergernißes (1 Petri 2, 6. 7)". Diesen Worten stimme ich zu, auch in dem, was sie an der ersten Auflage meines Buches „Der Verkehr des Christen mit Gott" beanstanden, daß nämlich dort das Bild, in welchem der Glaube den letzten Grund seiner Gewißheit erkennt, nicht klar genug bezeichnet sei. Ich hoffe, daß Kähler diesen Fehler in der zweiten Auflage beseitigt finden wird. Dagegen glaube ich schon bisher keinen Zweifel darüber gelassen zu haben, daß ich den Unterschied zwischen dem Christus, der Grund des Glaubens ist, und dem, der Inhalt des Glaubens und der Verkündigung ist, beachte. Auch dieß, daß Christus als Grund des Glaubens einen Anspruch in sich trage, der über alles Menschenmaß hinausgeht und einfach wunderbar ist, habe ich natürlich selbst betont [1]). Richtig ist, auch Kählers Bemerkung (a. a. O. S. 36), daß die neutestamentlichen Berichte von Christus durchaus den Charakter bekennender Verkündigung tragen, und daß wir dessen grade bedürfen, um von den besitzenden Brüdern auf die rechte Bahn gewiesen zu

[1]) Für beides kann ich mich auf meinen Aufsatz im „Beweis des Glaubens" Jahrg. 1890 S. 81 ff. berufen.

werden, nicht aber zu dem Zweck, daß wir mit einem Opfer unsers Urtheils uns ihren Versicherungen unterwerfen und für diese Leistung erwarten, nun auch zu erleben, was sie aussagen. Die letztere Bemerkung Kählers hat mich besonders erfreut. Denn sie zeigt mir, daß er auch empfindet, wie nöthig es ist, dies denen einzuschärfen, die in unsern Tagen Christen sein wollen, wenn man auch darauf gefaßt sein muß, wenig Dank dafür zu ernten. Kähler hat nun in dieser Schrift keinen Anlaß gehabt, weiter auf die auch von ihm anerkannte Unterscheidung einzugehen, daß nämlich unterschieden werden müße, was sich für den Glauben als sein letzter Halt herausstellt, und was als Inhalt des in seiner Kraft stehenden Glaubens in der Verkündigung laut wird und Glauben weckend auf andere wirkt. Um so mehr wollen wir das thun. Denn daß es Gefahr bringt, wenn diese Unterscheidung nicht streng durchgeführt wird, ist eben auch bei Kähler zu sehen.

Kähler sagt, die christliche Verkündigung solle als das Zeugniß besitzender Brüder andere auf die rechte Bahn bringen. Wenn sie das aber soll, so darf sie diese anderen nicht in den Wahn verstricken, daß das Nachsprechen ihnen helfen könne. Das wird aber unvermeidlich eintreten, wenn lediglich die hohen Dinge, die der Glaube von Christus zu sagen weiß, auf die Menschen eindringen. Es ist wahr, daß in dem Zeugniß der Jünger von Christus die Erinnerung an das thatsächlich Geschehene mit dem Glaubensbekenntniß so verbunden ist, daß der Historiker die Scheidung von beidem kaum zu Stande bringen wird. Trotzdem ist es nicht richtig, nun dieses so zusammengewobene Christusbild des Neuen Testaments den geschichtlichen Christus zu nennen, wie Kähler doch schließlich thut. Wie mir scheint, ist es dann nicht möglich, daß sich der Glaube zu selbständiger Gewißheit durchringt. Es wird freilich auch dann geschehen können, daß der Gesammteindruck eines lebensvollen Zeugnisses den Hörer fortreißt und ihn in dieselbe Vorstellungsweise und Stimmung versetzt. Aber ich sehe nicht ein, wie dann der Irrthum abgewehrt werden soll, der Mensch könne sich dadurch helfen, daß er sich mit einem Opfer seines Urtheils den Versicherungen der Gläubigeu unterwirft. Es ist durchaus richtig, daß immer nur das volle unbe-

fangene Zeugniß des Glaubens Glauben erwecken wird. Aber ebenso richtig ist, daß in der Verkündigung das faßbar sein muß, was den Glauben selbständig macht, indem es ihm als der unzerstörbare Halt seiner Gewißheit klar wird. Wird es uns verwehrt oder wird es für unmöglich erklärt, dieß auszusondern, was uns als der zweifellose Grund des Glaubens immer sichtbar bleiben kann, dann wäre es freilich unvermeidlich, daß wir die Ueberlieferungen und Lehren von Christus, die in der Form einer lebensvollen Predigt Glauben in uns geweckt haben, nun auch als Grund unseres Glaubens annehmen müßten. Es ist aber eben nicht so, daß wir den Inhalt einer persönlichen Ueberzeugung, die belebend auf uns gewirkt hat, nun auch uns selbst ganz und gar anzueignen vermöchten.

Die Förderung, die uns dabei zu Theil wird, findet ganz anders statt. Wir müßen von dem andern, der durch die undefinierbare Macht des Geistes uns zu sich emporzieht, zugleich die Richtung auf das empfangen, was seiner eigenen persönlichen Ueberzeugung den sicheren Halt und die Selbständigkeit giebt. Wird das bei der christlichen Verkündigung außer Acht gelassen, so kann uns die Anerkennung des Satzes, daß der geschichtliche Christus der Grund unsers Glaubens sei, nicht davor schützen, daß wir in katholisches Wesen gerathen. Dieser Gefahr scheint mir in Kählers Ausführungen nicht vorgebeugt zu sein. Ich entnehme aus ihnen ein Doppeltes. Erstens: Der im Glauben erfaßte und aus Glauben verkündigte Christus ist es, der ein neues Leben in uns entstehen läßt. Das ist richtig, sofern schließlich alle Mittel, die innerhalb der christlichen Gemeinde zur Erneuerung wirken, auf Christus zurückweisen und zu ihrer vollen Wirksamkeit erst gelangen, wenn sie zur Verkündigung des Glaubens an ihn zusammengefaßt werden. Zweitens: eben dieser Christus, wie ihn der Glaube in seiner Fülle schaut, der auferstandene und erhöhte, ist der letzte Halt und Grund unseres Glaubens. Das ist nicht richtig. Denn der um seine Existenz kämpfende Glaube muß etwas haben, was ihm als etwas Wirkliches sichtbar bleibt und ihn hält in den Momenten, wo er zum letzten greifen muß. Diesen Dienst kann ihm Christus in dem Glanze der Herrlichkeit,

die der durch ihn erlöste Mensch sehen lernt, nicht leisten. Denn das als etwas Wirkliches sehen, heißt eben, in der Kraft des Glaubens stehen. Das ist Inhalt des Glaubens, aber nicht sein letzter Grund. Wenn wir es als solchen gebrauchen, so werden wir doch wieder dazu verleitet, etwas äußerlich anzunehmen, was uns innerlich fremd ist. Das ist aber katholischer Glaube, der schließlich doch nur bestehen kann, wenn ihn der Apparat der katholischen Kirche umgiebt. Ein Glaube, der dieses Apparates soll entrathen können, darf es sich nicht so leicht machen, wenn er nach seinem letzten Grunde fragt.

Wir sehen also, daß das, was der geschichtliche Christus allein dem Glauben leisten kann, überhaupt noch nicht erfaßt wird, wenn lediglich davon die Rede ist, wie der Glaube erweckt werde. Denn erstens kommen für diesen Zweck noch andere Mittel in Betracht als die Verkündigung der Person Christi; und zweitens gewährt uns der aus Glauben verkündigte Christus an sich das noch nicht, was uns allein der geschichtliche Christus gewähren kann, die klare Anschauung des letzten Grundes für den Glauben. Wir bedürfen aber dieser Anschauung, wenn unser Glaube die evangelische Art gewinnen, zur Gewißheit sich durchringen und in der Anfechtung überwinden soll.

Wenn wir nun dessen nicht entbehren können, so fragt sich, wie wir den geschichtlichen Christus, der der letzte Grund unsers Glaubens sein soll, erfassen. Mit großer Schärfe hat Kähler nachgewiesen, daß ein geschichtlicher Christus, der nicht in der neutestamentlichen Verkündigung ergriffen, sondern hinter ihr gesucht wird, für den Glauben überhaupt nicht in Betracht kommen kann. Was nur für die Gelehrten vorhanden ist, was historisches Problem ist und mit vieler Mühe nur wahrscheinlich gemacht werden kann, hat nicht die Gewalt, den Glauben zu erwecken oder zu begründen. Dem ersteren Zweck dient die Verkündigung von Propheten, aber nicht die Arbeit von Historikern des Lebens Jesu und von Kritikern der Ueberlieferung. Dem zweiten Zweck kann offenbar nur das dienen, was einen Menschen, in dem ein ernstes Verlangen nach Gott erweckt ist, als etwas zweifellos Wirkliches packen kann. Den großen Werth, der jener historischen Arbeit trotzdem bleibt,

scheint mir Kähler freilich zu unterschätzen. Er hebt ihn wenigstens nicht hervor. Es bleibt ihr erstens der Werth, daß sie, richtig gebraucht, dem Glauben falsche Stützen hinwegnimmt. Sie thut dieß, indem sie, wie Kähler ausführt, evident macht, daß die neutestamentliche Ueberlieferung das Leben Jesu ebenso verschleiert wie offenbart und die Mittel zu einer wissenschaftlich gesicherten Biographie Jesu nicht hergiebt. Wer also zur Sicherung seines Glaubens einer solchen zu bedürfen meint oder auch auf die historischen Beweise für einzelnes, wie die Thatsache der Auferweckung Jesu, sich verläßt, den kann die historische Arbeit davon überführen, daß er seinen Glauben dem erschlaffenden Einfluß von Gründen überlassen hat, die nur bei der nachsichtigsten Schonung Bestand behalten können. Das ist aber keine geringe Hilfe. Denn daran kann sich alsdann die Erkenntniß anknüpfen, daß solche Gründe in das innere Leben des Glaubens überhaupt nicht passen. Zweitens kann die historische Arbeit doch auch zu Resultaten führen, die der Glaube, der sich an der Ueberlieferung nährt, nicht unbeachtet lassen kann. Es kann mir nicht gleichgiltig sein, wenn eine verständige Kritik der Quellen mir nachweist, wo ein Wort Jesu durch das Mißverstehen des Berichterstatters verdunkelt wird, oder in welchem der parallelen Berichte die ursprünglichere Form der Ueberlieferung zu erkennen ist. Es ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß solche Ergebnisse mit der Zeit zu der Evidenz gelangen, die sie für die Gemeinde nutzbar macht. Aber abgesehen davon, ist es allerdings richtig, daß die historische Arbeit das Leben des Glaubens nicht berührt. Sie kann auf jeden Fall das, was ihn erweckt und begründet, weder herstellen noch hinwegnehmen.

Es ist sehr dankenswerth, daß Kähler mit dieser Ausführung den Uebergriffen der Geschichtsforschung entgegengetreten ist. Aber es wäre sehr zu wünschen, daß alle, die ihn dafür loben werden, daß er der Ueberschätzung der historischen Arbeit in der Theologie steuert, sich auch vollständig klar machen möchten, was sich aus der von ihm aufgedeckten Sachlage ergiebt. Ein hinter der neutestamentlichen Ueberlieferung hervorgeholter Christus kann den Glauben nicht begründen. Aber der Christus, den diese Ueber-

lieferung selbst darbietet, kann doch nun auch nicht den Grund des Glaubens abgeben. Er ist Inhalt des Glaubensbekenntnisses und eben deßhalb ist er nicht das, worauf gegründet der Glaube zu einem solchen Bekenntniß erwachsen kann. Wenn uns das Recht dieser Sätze einleuchtet, so befinden wir uns offenbar in einer recht schwierigen Lage. Denn dann scheint uns nichts weiter übrig zu bleiben, als der Verzicht darauf, in geschichtlichen Thatsachen das zu suchen, was in den Schwankungen unseres innern Lebens uns als Gottes Offenbarung tragen soll. Eine Frömmigkeit, die diesen Verzicht leistet, ist rationalistisch. Aber wir haben gesehen, daß alle wahrhaftige Frömmigkeit über den Rationalismus hinauswächst. Denn sie lebt nicht von allgemeinen Gedanken, deren Wahrheit uns einleuchtet, sondern immer von der Offenbarung, die als ein Ereigniß in das Leben des Einzelnen eingreift. Wir Christen aber wissen, daß diese Offenbarung durch das Zeugniß des Glaubens von Christus an uns herankommt, und daß Christus selbst für jeden von uns die Offenbarung werden soll, die uns dessen gewiß macht, daß Gott lebt und sich unser annimmt.

Ist uns so der Weg des Rationalismus verschlossen, so müssen wir doch wieder sehen, wie wir Jesus Christus als die in der Geschichte wirkliche Thatsache erfassen können, die uns von Gottes Wirken an uns überzeugt, und die uns nicht wieder entrissen werden kann. Diese Thatsache darf nicht erst durch historische Kunst aus der neutestamentlichen Ueberlieferung erschlossen werden sollen. Sie muß vielmehr für Jeden, der in dem Verkehr mit frommen Menschen zu einem Verlangen nach Gott aufgewacht ist, in dieser Ueberlieferung selbst faßbar sein. Nur wenn das von der geschichtlichen Thatsache der Person Jesu gilt, hat sie für das Leben des Glaubens den Werth, den wir in ihr suchen. Nun wird aber im Neuen Testament Christus so verkündigt, wie er dem Glauben erscheint. Folglich kann uns diese Verkündigung, wenn wir uns ihr überlassen, allein nicht gegen den Zweifel schützen, daß wir unsern Glauben auf etwas gründen wollen, was vielleicht gar nicht geschichtliche Thatsache, sondern Erzeugniß des Glaubens ist.

Das Nächstliegende ist, diesem Zweifel in doppelter Weise zu begegnen. Wir können uns erstens sagen, daß der gewaltige Glaube, der aus dem neuen Testament zu uns redet, nicht danach aussieht, als ob er aus Illusionen entstanden sei. Er müße das Werk des übermächtigen Eindrucks sein, den die Person Jesu auf Menschen seiner Umgebung gemacht hatte, so daß diese Menschen genöthigt wurden, so über ihn zu denken, wie die neutestamentlichen Schriften bezeugen. Ich leugne gewiß nicht, daß es Momente geben kann, in denen uns diese Erwägung den Zweifel verscheucht. Jeder Christ wird das erleben, wenn er nur überhaupt in einem regen Verkehr mit der h. Schrift bleibt. Aber die theologische Frage ist damit doch nicht erledigt. In jedem Moment, der uns auf solche Weise von der geschichtlichen Thatsache der Person Jesu überzeugt werden läßet, sind wir innerlich erfaßt und gehoben durch das Glaubenszeugniß der Jünger. Wir erleben dabei, wie durch die Predigt der Glaube bei uns entsteht. Aber dieser Glaube, wenn er Bestand haben und zu voller Gewißheit kommen soll, bedarf dessen, daß er sich aus dem, was er erlebt hat, etwas aussondert, was ihn gegenwärtig bleibt, nicht nur in den Momenten religiöser Erhebung, sondern auch in tiefster Ermattung der Seele. Es fragt sich, ob und wie uns das möglich ist. Zweitens können wir uns sagen, das biblische Bild Jesu sei so lebenswahr und gerade in seinen verschiedenen Gestaltungen so übereinstimmend, daß es nicht erfunden werden konnte. So wird in der That jeder urtheilen, der die befreiende Kraft der Verkündigung von Christus an sich erfahren hat. Aber niemand wird behaupten wollen, daß mit jenem Urtheil alles gedeckt wird, was uns im neuen Testament als Wort, That und Erlebniß Jesu berichtet ist. Ueberdieß ist leicht zu sehen, weshalb auf diese Weise das, was uns zwingt, auf Christus als auf eine zweifellose geschichtliche Thatsache zu bauen, noch nicht ausgedrückt sein kann. Ein solches ästhetisches Urtheil mag wohl hinreichen, um uns die geschichtliche Wirklichkeit eines Menschen festzustellen, dessen Existenz keine entscheidende Bedeutung für die unsrige haben würde. So steht es aber mit dem Jesus des Neuen Testaments nicht. Denn das empfinden wir ohne Weiteres: wenn er in der Geschichte wirklich ist, dann ist er

allerdings für uns entweder der Eckstein oder der Fels des Aergernisses. In eine Wirklichkeit, die das für uns bedeuten würde, lassen wir uns durch kein ästhetisches Urtheil bannen. Also wenn auch jene beiden Erwägungen in dem Denken des Glaubens ihre Stelle haben, so sind sie es doch nicht, die den Glauben sicher auf den letzten Grund seiner Gewißheit führen.

Wir können nur dann darauf geführt werden, wenn es uns wirklich darum zu thun ist, durch Christus Gott zu finden. Steht es so mit uns, daß es uns leicht und selbstverständlich zu sein scheint, an Gott zu glauben, so wird ein aufrichtiges religiöses Verlangen sich darauf richten, an zweifellosen Thatsachen die Einwirkung Gottes zu erfahren. Ist dagegen der gewohnheitsmäßige Glaube an Gott in seiner Haltlosigkeit erkannt, so wird es sich bei dem Verlangen nach Gott genau um dieselben Erfahrungen handeln; aber erst das Bewußtsein von solcher Erfahrung wird man dann Glauben nennen. Ob man zu einem gewohnheitsmäßigen Glauben an Gott disponiert ist oder nicht, hat also auf die Lage des Menschen, in dem ein ernstes religiöses Bedürfniß erwacht ist, keinen erheblichen Einfluß. Die Hauptsache bleibt in beiden Fällen dieselbe. Das Verlangen nach Gott wird doch erst dadurch gestillt, daß man an zweifellosen Thatsachen das Einwirken Gottes auf die eigene Seele erlebt. Wer nun aufrichtig danach begehrt und zugleich mit der sittlichen Erkenntniß, die Jesus Christus in die Welt gebracht hat, belastet ist, der findet den Weg. Denn ihm muß es klar werden, daß alles das, wodurch seine sittliche Noth ihm Gott verbirgt, schließlich doch nur dadurch aufgewogen wird, daß ihm die Person Jesu sichtbar wird. Der Glaube an Gott wird zerrieben in dem innern Conflikt, der daraus entsteht, daß das sittliche Gesetz uns beansprucht, und doch, in seinem wahren Sinne als Forderung der Liebe verstanden, über unsere Kräfte geht. Aber der Glaube an Gott lebt in Siegeskraft auf, wenn wir dann sehen, daß Christus uns zwar nicht das Gesetz, wohl aber das vergebliche Bemühen, uns selbst zu Gott zu bringen, abnimmt. Er thut das, indem er durch sein Dasein uns spüren läßt, daß zu der Wirklichkeit, in der wir uns vorfinden und in

der wir oft nicht aus noch ein wissen, auch die Offenbarung Gottes gehört, die uns rettet.

Aber wenn sich das mit uns ereignet, so nehmen wir unwillkürlich die Richtung auf dasjenige in Christus, was uns zwar auch durch die Ueberlieferung dargeboten wird, aber uns doch von der Ueberlieferung frei werden läßt, so daß wir alsdann sagen können: wir haben es selbst gesehen und nicht nur von andern vernommen, was der gewisse Grund unsers Glaubens ist. Wenn wir nicht durch das Verlangen nach Gott zu Christus geführt werden, dann können wir uns vielleicht einbilden, wir müßten uns vornehmen, Berichte von Christus zu „glauben", die in Wahrheit unsere Zweifel erregen. Suchen wir dagegen bei ihm den Weg zum Vater, zu dem Gott, der uns mächtiger anfassen soll als unsere Noth, und dessen Wirklichkeit gegen die Wirklichkeit der Welt aufkommen soll, dann werden wir uns sicherlich nicht mit dem befassen, was wir nur mit Anstrengung und mit geheimen Zweifeln festhalten, sondern mit dem, was uns unwidersprechlich wirklich ist. Das ist aber an Jesus das, dessen Macht uns doch schließlich durch alles, was das neue Testament von ihm berichtet, fühlbar gemacht werden soll, sein inneres Leben.[1]) Das Bild des inneren Lebens Jesu, das uns das Neue Testament darreicht, ist so beschaffen, daß es den nach Gott verlangenden Menschen festhält, und ihn davon überzeugt, daß in ihm etwas geschichtlich Wirkliches wiedergegeben sei, obgleich es aller sonstigen Erfahrung widerspricht, also im strengsten Sinne wunderbar ist. Wunderbar ist es; denn es ist uns unfaßlich, wie ein Mensch, ohne irrsinnig zu sein, sich so wie Jesus in den Mittelpunkt der Geschichte stellen und an seine Person das Schicksal der Menschheit knüpfen kann. Aber zu einem Zeugniß des Wirklichen wird uns dieses Bild, weil es uns durch die Anschaulichkeit seiner sittlichen Größe jede Möglichkeit einer Kritik entreißt, und deshalb keinen Anhalt für die Meinung bietet, daß es von Menschen unserer Art ersonnen sei, sondern uns zur tiefsten

---

[1]) Vergl. Kähler a. a. O. S. 34: „Was wir von ihnen empfangen, ist eigentlich nur ein Charakterbild. Oder was sind die Erzählungen an sich und was sind sie uns, als Beispiele, wie er zu handeln pflegte, wie er war, wie er ist?" —

Ehrfurcht zwingt. Ich will nicht bezweifeln, daß sich viele in die christliche Weltanschauung eingewöhnen, weil sie von ihrer Wahrheitsmacht ergriffen sind und weil sie durch eine geistig stärkere Umgebung in diese Richtung gedrängt werden. Auch das verkenne ich nicht, daß es für die Gestaltung der irdischen Verhältnisse wünschenswerth und für einen Christen wohlthuend ist, wenn das recht oft geschieht. Aber davon wird mich niemand überzeugen, daß ein so aus überlieferten Vorstellungen zusammengewobenes Christenthum mehr sei als ein Kleid, unter dessen Hülle der Mensch sich zwar als ein unanstößiges Mitglied der irdischen Kirchengemeinschaft bewegen kann, aber in seinem Innersten bleibt, was er war. Denn wir selbst kommen dadurch in keine andere Lage, daß uns die allgemeine Wahrheit religiöser Sätze einleuchtet. Dagegen gewinnen wir das, was uns von der Welt abscheiden und über unser bisheriges Wesen erhalten kann, wenn uns einmal das Bild des inneren Lebens Jesu zu Herzen dringt, so, daß wir in Erfurcht bezwungen, seine geschichtliche Wirklichkeit empfinden und das Recht seiner übermenschlichen Ansprüche zugeben mußten. Wir glauben dann um Jesu willen an Gott und haben es dann ohne Weiteres vor Augen, daß Gott eben durch die Macht dieser geschichtlichen Größe alles niederlegt, was uns von ihm trennte, und uns zu sich heraufhebt. Mit der Erfahrung, daß Gott das an uns thut, beginnt das Reich Gottes im Herzen.

Also unter dem geschichtlichen Christus verstehen wir den Christus, den uns die neutestamentliche Ueberlieferung als eine in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit uns überzeugende Person erkennen läßt. Aber wir meinen deshalb nicht, daß wir alles, was in der Ueberlieferung von Christus berichtet und gelehrt wird, zusammenfassen und dieses Bild den geschichtlichen Christus nennen dürfen. Denn darin ist Vieles enthalten, was keineswegs die Gewalt des unleugbar Wirklichen an jedem nach Gott suchenden und die Noth des Gewissens empfindenden Menschen ausüben kann. Wir verstehen aber unter dem geschichtlichen Christus auch nicht die Vorstellung von ihm, die eine historische Forschung erreichen will, indem sie zu ermitteln sucht, welche wirklichen Vorgänge der von ihr kritisierten Ueberlieferung zu Grunde liegen.

Denn der Ertrag einer solchen Forschung wird immer äußerst gering sein und bleibt problematisch. Für das Leben des Glaubens kommt er direkt nicht in Betracht. Wir suchen hier aber den geschichtlichen Christus, der für den Christen der unzerstörbare Grund seines Glaubens ist. Darunter verstehen wir die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, die sich als solche dem Menschen allein aufdrängt, der, rathlos in seinem Verlangen nach Gott, sich hilfesuchend an die Ueberlieferung wendet, aus der für andere das Leben gequollen ist, das er auch haben möchte. Ein solcher Mensch findet im Neuen Testament den geschichtlichen Christus als etwas völlig Gewisses und als den Erlöser, der ihn in die Gegenwart Gottes stellt.

Zunächst freilich drängt sich ihm etwas anderes auf, der Glaube der neutestamentlichen Zeugen, der sich in einer Fülle wunderbarer Vorstellungen bewegt. Es ist möglich, daß er sich von der erschütternden Größe dieser Erscheinung gänzlich hinnehmen läßt, und im Gehorsam gegen sie sich vornimmt, sich fortan in denselben Vorstellungen zu bewegen. Dann macht er die, die Diener sein wollen und sollen, zu Herren und wird dem nicht gehorsam, der allein sein Herr sein soll. Vor diesem falschen Gehorsam gegen Berichte und Lehren der Apostel werden wir bewahrt, wenn wir dem Gott, der uns gerufen hat, indem er das Verlangen nach ihm weckte, die Treue halten und nichts weiter suchen als ihn. Denn dann müssen wir sehen, daß nicht der Glaube der Apostel und nicht die Gedanken, die ihrem Glauben gegeben waren, uns das verschaffen können, worauf schließlich alles ankommt, die Gewißheit, daß Gott in einer Thatsache, die sich uns übermächtig aufdrängt, mit uns verkehrt, wie mit ihnen. Wer daran festhält, daß er das allein haben will, wird in dem Christus, den ihm das Neue Testament zeigt, das finden, was er sucht. Denn gerade dann, wenn er entschlossen alles bei Seite läßt, was ihm nicht als zweifellose Thatsache erscheint, muß ihm das übrig bleiben und in seiner Kraft und Bedeutung klar werden, was ihm kein Zweifel hinwegschaffen kann. Das ist das Bild des innern Lebens Jesu, das trotz des wunderbaren Anspruchs, den dieser Jesus erhebt, sich als ein Zeugniß des geschichtlich Wirklichen an allen erweist, die sich

in Ehrfurcht vor ihm beugen müssen. Dies nennen wir den geschichtlichen Christus. Nicht die historische Forschung findet ihn, sondern der in der Geschichte nach dem ewigen Leben ringende Mensch.

Hat aber ein solcher an der Thatsache des persönlichen Lebens Jesu erlebt, daß sie ihn erlöst, weil sie ihm Gottes Eingreifen in sein eigenes Leben unwidersprechlich gewiß macht, so hat er damit zugleich die Autorität gefunden, der er sich unbedingt unterwerfen muß und kann. Es giebt keinen rechtschaffenen Glauben ohne den Gehorsam gegen eine über ihm stehende Macht, die ihm fortwährend Neues zu sagen hat, und der er sich zuversichtlich anvertraut, wo er sich selbst nicht zurechtfindet. Nur in solchem Gehorsam hat der Glaube die Kraft, den Menschen immer wieder auf eine neue Lebensstufe zu heben. Dieser Gehorsam gebührt Gott allein. Aber wir können ihn nur dem Gott erweisen, der sich uns selbst offenbart, nicht einem Gott, von dem uns andere berichten. Wir können uns wohl auch einem solchen Bericht gefangen geben und ihn Offenbarung nennen. Das sieht dann wie Glaubensgehorsam aus, ist aber im Vergleich mit ihm ein äußerliches Werk. Das Herz, das Gott haben will, ist dabei nicht betheiligt. Darin sind wir alle einig, daß die Offenbarung, in der Gott an uns herantritt, für uns die höchste Autorität sein soll. Aber sicherlich ist doch erst das für uns wirklich die Offenbarung Gottes, was durch seine eigene Macht jeden Zweifel an Gottes Wirken auf uns austilgt. Der Gott, der sich uns so offenbart, setzt uns in die innere Verfassung, daß wir uns ihm von ganzem Herzen unterwerfen können. Deshalb ist die höchste Autorität, nach der sich unser inneres Leben richten soll, der geschichtliche Christus. Denn er macht uns den auf uns wirkenden Gott so offenbar, daß, wenn er uns nicht entschwindet, auch Gott uns gegenwärtig bleibt. Dadurch wird er uns der Herr, dem wir gehorchen müssen. Der Gehorsam aber, den wir diesem Herrn schuldig sind, erstreckt sich zunächst nicht auf irgend welche Satzungen und Lehren, die von ihm ausgegangen sind, sondern auf seine Person. Er selbst soll in uns herrschen. Wenn er uns Gott offenbart, so sehen wir in seinem persönlichen Leben ein Abbild

des Lebens Gottes. Daraus ergiebt sich eine doppelte Pflicht des Gehorsams gegen ihn, hinter der alles andere zurücktreten muß. Wir sollen uns in jeder Lebenslage durch ihn zu Gott erheben lassen und wir sollen gesinnt werden wie er, damit wir in unserer besonderen Lage so handeln, wie er an unserer Stelle handeln würde. Wenn wir das erstere thun, so lernen wir die Gedanken von Gott und göttlichen Dingen in ihrer Wahrheit verstehen, in denen sich die Jünger nach dem Zeugniß des Neuen Testaments bewegen; wenn wir das zweite thun, so lernen wir die Gebote Jesu in ihrer Nothwendigkeit verstehen und das Leben der Jünger nach diesen Geboten.

So sieht es mit dem Bestande christlichen Lebens aus. Seinen Grund findet es allein darin, daß dem nach Gott verlangenden Menschen der geschichtliche Christus eine unleugbare Thatsache wird und ihn von Gottes Wirken auf ihn überführt. Wenn es dem Christen auch später klar wird, daß sein Lebensgrund schließlich nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit liegt, so wird er sich doch auf der Höhe dieses Bewußtseins nur halten, wenn er immer wieder an die Thatsache anknüpft, durch die Gott in der Zeit so an ihn herantritt, daß er ihm sichtbar werden muß. Zur Entfaltung kommt das so begründete neue Leben in dem Gehorsam gegen den Herrn. Wir unterwerfen uns aber nur dann seiner Königsmacht, wenn wir uns durch ihn zu Gott bringen, Gottes uns gewiß machen und in göttliches Leben erheben lassen. Hierbei allein sind wir seiner Person selbst, nicht irgend einer von ihm unterschiedenen Macht, unterworfen. Und wenn es sich doch darum handelt, daß er unser Herr wird, — kann denn eine Person eine gewaltigere Herrschaft über einen Menschen gewinnen als darin, daß sie ihn zu dem Bewußtsein seiner Verlorenheit bringt, ihn mit seiner Vergangenheit brechen und in der Gemeinschaft mit Gott neuen Lebensmuth und neues Leben finden läßt? Dem geschichtlichen Christus, der uns Gott offenbart, gilt unser Gehorsam. Aber wenn wir so den Gehorsam des Glaubens in der Bewältigung der Umstände und in der Beugung unter unsere sittlichen Pflichten bethätigen, dann wird uns auch klar, daß in diesem Glauben die Zuversicht liegt, der

Herr sei uns lebendig nahe und erwarte uns in dem Leben, das wir insoweit verstehen, als wir gesinnt werden, wie er. Dann wird es uns, aber auch nicht eher, zur Gehorsamspflicht, der Erhöhung des geschichtlichen Christus zu gedenken, und in dem Gedanken an den Erhöhten Trost und Erhebung zu suchen. Aber auch wenn unser Glaube sich zu dieser Höhe erhoben hat, wird es uns immer wieder nöthig, daß wir die Thatsache aufsuchen, die der noch nicht glaubende aber Gott suchende Mensch fassen und als die machtvolle Offenbarung Gottes erfahren kann, das persönliche Leben Jesu oder den geschichtlichen Christus. Denn Gott ist uns niemals in der Weise wirklich und nahe, wie die Welt. Er läßt sich in jedem Moment nur finden, wenn wir ihn von ganzem Herzen suchen.

Ernstlichen Widerspruch kann dieser Nachweis der Bedeutung des geschichtlichen Christus nur bei den Christen finden, die entweder rationalistisch denken, oder in dem gewohnheitsmäßigen Glauben an Gott und in der gewohnheitsmäßigen Unterwerfung unter Autoritäten stehen, die ihnen innerlich fremd sind. Den ersteren können wir nachweisen, daß sie auf jeden Fall die Religion mißverstehen. Denn die Religion ist noch nicht wirklich in der Ueberzeugung, daß irgendwelche allgemeine Sätze wahr sind, sondern in dem Bewußtsein der wunderbaren Thatsache, daß Gott mit diesem bestimmten Menschen in Verkehr getreten ist. Im Uebrigen ist ihnen zu sagen, daß sie der einzigen Autorität, die es für solche Menschen geben darf, ihrem Gewissen getreulich folgen mögen. Sie werden dann schon, zumal wenn die sittlichen Ansprüche der christlichen Gemeinde sie beeinflussen, in die innere Noth gerathen, in der sie nach der Offenbarung Gottes und damit nach der wirklichen Religion verlangen werden. Den zweiten gegenüber bedarf es erst recht keiner theologischen Widerlegung. Sie erliegen bereits dem Gericht der von Gott geleiteten Geschichte. Der gewohnheitsmäßige Glaube an Gott und die gewohnheitsmäßige Beugung unter nicht persönliche, sachliche Autoritäten der Kirche kann nur da bestehen, wo die Kirche politisch herrscht. Die Kirchen der Gegenwart zehren in dieser Beziehung noch von dem Kapital, das während der Weltordnung des Mittelalters sich im Volksleben

angesammelt hatte. Aber die politische Herrschaft der Kirche ist dahin, und dieses Kapital schwindet ersichtlich. Da werden die, die wahrhaftig glauben, schon von selbst darauf kommen, die kraftlos gewordenen Autoritäten fahren zu lassen, sich dagegen um so entschlossener auf die wahren Autoritäten, auf das Gewissen und den Erlöser des Gewissens, den geschichtlichen Christus zurückzuziehen.

Aber die Autorität der heiligen Schrift? Sie ist in dem Sinne, daß sie vor allem andern feststehen soll und als letzter Grund des Glaubens vorausgesetzt wird, in der evangelischen Theologie grundsätzlich beseitigt [1]). Ob sie in diesem Sinne wieder herzustellen sei, kann erst diskutiert werden, wenn eine theologische Gruppe sich entschließt, die geschichtliche Forschung von der Bibel fernzuhalten. Das ist bisher nicht der Fall. Dagegen hat für den Glauben, der sich auf den geschichtlichen Christus gründet, alles in der Bibel, was ihm dazu dient, ihm den geschichtlichen Christus anschaulich und verständlich zu machen, den Werth eines geheimnißvollen Gotteswortes, in dessen Tiefen es ihn zieht. Darin, daß wir uns so zur Bibel stellen, kann uns keine historische Forschung stören, wenn wir nur überhaupt gelernt haben, uns die geschichtliche Wirklichkeit des persönlichen Lebens Jesu ohne die Hülfe der Wissenschaft, aber mit den Mitteln des Gott suchenden Geistes festzustellen, und in diesem „geschichtlichen Christus" Gott gefunden haben.

Weniger gewichtig kommen mir die Einwürfe von Oppenrieder und Ewald vor (vergl. oben S. 232). Denn ich glaube bei beiden zu bemerken, daß sie das, worauf es mir ankommt, überhaupt noch nicht ins Auge gefaßt haben, nämlich die Unterscheidung dessen, was den Glauben begründet, von dem, was nur der Glaube als etwas Wirkliches sehen kann. Ich will diese Dinge, die unterschieden werden sollen, noch einmal nebeneinanderstellen. Das, worin der Glaube seinen Grund soll finden können, muß so beschaffen sein, daß es dem Menschen gegenwärtig bleiben kann, auch wenn ihm sein Glaube im Zweifel schwindet. Grund

[1]) Vergl. auch das Citat bei Kähler a. a. O. S. 27: „wir glauben nicht an Christum um der Bibel willen, sondern an die Bibel um Christi willen."

des Glaubens können wir also nur das nennen, was dem Gott suchenden, aber noch nicht glaubenden Menschen als etwas Wirkliches entgegentreten kann und in seinem thatsächlichen Inhalt die wunderbare Macht hat, einen solchen Menschen davon zu überzeugen, daß Gott wirklich ist und auf ihn wirkt. Ich behaupte nun, daß dieß Doppelte allein von dem persönlichen Leben Jesu gilt; es gilt nicht von den Wundern, die nach dem biblischen Berichte Jesus gethan oder erfahren hat, sondern allein von dem im strengsten Sinne wunderbaren persönlichen Leben Jesu. Dieß allein hat die Macht, sich als geschichtlich wirklich zu erweisen und den Menschen, auf den es wirkt, vor Gott zu stellen. Der Glaube, der die höchste Erscheinung persönlichen Lebens ist, wird durch die geistige Macht von Personen erzeugt und trifft, wenn er auf seinen letzten Grund hingedrängt wird, auf das persönliche Leben Jesu. Er lebt ganz und gar von der Autorität, aber von einer persönlichen Autorität, die sich dem Menschen als etwas unleugbar Wirkliches aufdrängen muß. Diese Erfahrung macht der Gott suchende Mensch an dem persönlichen Leben Jesu. Durch seine Macht niedergeworfen werden, das ist Grund und Ziel für alles, was wir zum Leben oder zur Entstehung des Glaubens rechnen sollen. Anders verhält es sich mit dem Inhalt des Glaubens. Wenn der Glaube wirklich die Geburt zu einem neuen Leben ist, so muß das, was ihm offenbar wird, eine Wirklichkeit haben, von der der Nichtglaubende schlechterdings nichts sehen kann. Diesen Inhalt des Glaubens dem nichtglaubenden aber suchenden Menschen als Grund des Glaubens hinstellen, ist daher nicht nur eine lieblose Versündigung an einem solchen Menschen, sondern auch eine Profanation des Heiligen. Wohl ist es im gewissen Sinne richtig, daß Inhalt des Glaubens nur werden kann, was Glauben in uns begründet. Grund des Glaubens ist der geschichtliche Christus, indem er uns durch die Macht seines persönlichen Lebens Gottes Wirken auf uns erfahren läßt, Inhalt des Glaubens ist der in diesem Christus uns erscheinende Gott. Also ist in der That der Christus, dessen persönliches Leben wir vor Augen haben müssen, Grund und Inhalt des Glaubens. Aber der Gott suchende Mensch sieht in Christus

die wunderbare Thatsache seines in der Geschichte wirklichen persönlichen Lebens; der Glaubende, der Gott in ihm gefunden hat, wird in Christus den ewigen Sohn des Vaters erkennen. Ueber einer christlichen Verkündigung, die diesen Unterschied nicht beachtet, kann auch die Gnade Gottes so walten, daß durch sie die Menschen auf den Grund des Glaubens geführt werden, wenn nur überhaupt das persönliche Leben des Glaubens in ihr ist. Aber wir werden dadurch nicht von der Pflicht entbunden, das, was schlechterdings nur Inhalt des Glaubens sein kann, als das Ziel hinzustellen, nach dem wir immerfort uns emporringen müssen, indem wir der erlösenden Macht des geschichtlichen Christus uns überlassen. Wäre es nicht besser, bei der Vertretung des Christenthums den Menschen zu sagen, darauf allein komme es an, daß sie in Christus das finden, was ihnen als unleugbar wirklich einleuchtet und ihnen doch den lebendigen Gott offenbaren kann, anstatt in ihnen die Meinung zu erregen, sie müßten wunderbare Dinge an Christus für wirklich halten, die sie nicht als etwas Wirkliches sehen können?

Ich habe es selbst verschuldet, daß Oppenrieder meine Meinung nicht genau getroffen hat. Er bekämpft dieß, daß durch meine Sätze die kirchliche Verkündigung beschränkt und verkürzt werde. Ich hätte allerdings schon früher eindringlicher hervorheben sollen, daß jeder so von seinem Glauben Zeugniß geben soll, wie er ihn hat, nach dem Maaße seines Glaubens. Nehmen wir z. B. an, es stehe so mit einem Christen, daß ihm die Wunder, die von Jesus berichtet werden (wenn auch nicht alle), Freude machen, weil es ihm selbstverständlich ist, daß die von Gott beherrschte Welt an diesem Punkte der Geschichte Ereignisse geschehen lassen mußte, wie sie sonst nicht zu geschehen pflegen. Mit mir selbst verhält es sich so. Ich werde also in der Predigt unbefangen von einem Wunder reden, weil mein Glaube mich davor schützt, an dem Wunder Anstoß zu nehmen, im Gegentheil mich in den Stand setzt, in dem Wunder eine Bestätigung dessen zu finden, was ich glaube. Aber es wird mir doch gewiß nicht einfallen, mir einzureden, daß die überzeugende Kraft dieser Wunder meinen Glauben begründe. Denn ich weiß, daß mir diese Wunder in ein ganz anderes Licht gerückt werden, wenn ich nicht in dem

Erlebniß stehe, daß Christus mich den Gott spüren läßt, der meine gegenwärtige Noth überwindet oder mein Hinleben in sündigem Wesen unterbricht. Vor allem werde ich mich vor der jammervollen Thorheit hüten, andern vorzureden, sie müßten diese Wunder als wirklich geschehen annehmen, damit sie danach in Christus den Erlöser finden. Die Aufgabe aller christlichen Unterweisung kann doch, das wird mein Herr Gegner auch sagen, nur die sein, zu Christus zu führen. Dazu dient der unbefangene Ausdruck des eigenen Glaubens. Aber einen wichtigen Dienst leistet dazu auch die Mahnung: der Glaube kann nicht euer eigenes Werk sein; wollet deshalb nichts für wirklich halten, was ihr nicht als wirklich seht. Durch solche Mahnung, die gar nicht einmal immer ausdrücklich laut zu werden braucht, aber auf jeden Fall in der ganzen Haltung der Verkündigung ausgeprägt sein muß, wird ein doppelter Dienst geleistet. Erstens wird dadurch der andere davor bewahrt, in dem Ausdruck des Glaubens oder in dem Schriftwort eine Satzung zu sehen, die er befolgen müßte, um sich zu helfen. Zweitens wird er dadurch darauf geleitet, in der Verkündigung das aufzusuchen, das ihr die belebende Kraft giebt und das ihm selbst als etwas unleugbar Wirkliches entgegentreten kann. Jeder muß das für sich selbst finden, nachdem er von dem Glaubenszeugniß eines Christen innerlich angefaßt ist. Niemand kann ihm das, was ihm Grund des Glaubens werden soll, aus der christlichen Verkündigung herausschälen nnd in festen Umrissen zeigen. Jeder muß in seiner Weise auf dem Grunde des Glaubenszeugnisses, das ihn ergriffen hat, den geschichtlichen Christus finden, der allein es zur Entscheidung bringen kann, ob es auch in ihm zu der neuen Geburt des Glaubens kommen soll, der seines unzerstörbaren Grundes sich bewußt ist. Wie ich für mich selbst in dem Glaubenszeugniß des Neuen Testaments den geschichtlichen Christus finde, den mir kein historischer Zweifel rauben kann, habe ich in den von Oppenrieder kritisierten Ausführungen zu zeigen versucht. Aber daß ich damit in Andern den Glauben, der sie erlöst, zu wecken vermöchte, bilde ich mir ebensowenig ein, wie ich selbst durch eine theologische Beweisführung zum Glauben gekommen bin. Es war also nicht nöthig, mir darauf gerichtete

Widerlegungen zu widmen. Vor Allem aber hätte Oppenrieder nicht sagen sollen, was mir schließlich als Grund des Glaubens übrig bleibe, sei die Ueberzeugung, „daß in Jesu der dem Willen Gottes vollkommen entsprechende sittliche Mensch erschienen sei.“ Ich habe immer gesagt, daß jeder, der die erlösende Macht der Person Jesu erfährt, darin zweierlei unterscheiden wird: erstens die sittliche Kraft und Güte, deren Unergründlichkeit man erfahren und empfinden muß, zweitens den alles menschliche Maaß übersteigenden Anspruch seines Messiasthums. Wer dies beides zusammengefaßt sieht, nicht in einer theologischen Ausführung, sondern in dem Christus des Neuen Testaments, der kann nach meiner Meinung hierin die Wirklichkeit erfassen, um deren willen er eine feste Zuversicht zu Gott gewinnen kann. Wenn Oppenrieder bestreitet, daß man dem hierin anschaulichen persönlichen Leben Jesu, durch logische Nöthigung gezwungen, Vertrauen schenken müsse, so ist das in der Ordnung. Das thue ich auch. Aber wenn er bestreitet, daß durch diese Anschauung das Vertrauen zu dem geschichtlichen Christus als die Wurzel des Glaubens geschaffen werden könne, so muß sein Glaube seine Wurzel entweder in seiner eigenen Entschließung haben, durch die er sich vornimmt, einer Autorität zu folgen, die ihm innerlich fremd ist; oder er wurzelt in einer Erfahrung, in der sich ihm etwas anderes als das persönliche Leben Jesu als die Macht erwiesen hat, die ihm seinen Gott offenbart. Ich nehme aber lieber an, daß er sich selbst hierin mißversteht und daß er im letzten Grunde deshalb glaubt, weil er von dem überwunden ist, was ihm Christus vorgelebt hat und das Neue Testament an ihn heranbringt.

Schlimmer steht es mit den Ausführungen von Ewald. Er ist zu einer ruhigen Erwägung der Sätze, die er bekämpfen will, überhaupt nicht gekommen. Was ich beanstande, meint er so formulieren zu können: „In Wahrheit sind doch nicht so sehr die dogmatischen Formulierungen das, was unsere Gegner stört, als vielmehr unser Festhalten an den Thatsachen. Daß wir überhaupt, sei es in welcher Form auch immer, eine wesentliche Zugehörigkeit Christi zu Gott, einen ewigen Hintergrund des menschlichen Lebens Jesu, eine wirkliche persönliche Erhöhung und per-

sönliche Wiederkunft unseres Herrn aussagen, das ist's, was man uns als unzulässig vorwirft, das ist's, was die moderne Bildung verletzt" (vergl. a. a. O. S. 8). Ewald hat aber selbst bei mir gelesen, daß ich es nicht nur nicht tadle, wenn ein Christ solche Dinge aussagt, sondern daß ich mir einen christlichen Glauben, der nicht den Trieb hätte, zu der Gewißheit solcher Dinge emporzuwachsen, überhaupt nicht vorstellen kann. Es stört mich nicht, sondern freut mich, wenn ein Christ daran festhält. Denn, wenn ich zu einem Christen das Vertrauen haben kann, daß ein solches Bekenntniß bei ihm wirklich aus seinem Glauben stammt und nicht aus der Vorlage eines Lehrgesetzes abgelesen ist, so werde ich daran eine besondere Reife seines inneren Lebens bemerken und mir vielleicht sagen müssen, daß er viel besser mit seinem Pfunde gewuchert habe, als ich. Aber das stört mich, wenn ein evangelischer Theolog das „Festhalten an den Thatsachen" als etwas behandelt, was lediglich aus einer edlen Entschließung entspringen könne, und die Frage, wie denn einem wahrhaftigen Menschen solche Dinge Thatsachen werden können, von sich abgleiten läßt. Das verletzt nicht meine „moderne Bildung", aber es könnte vielleicht mich als Theologen verletzen, wenn ein Mann meiner Zunft in einem Vortrag vor Theologen seine Aufgabe damit für erledigt hält, daß er ein volltönendes Bekenntniß hören läßt, während seine Aufgabe wäre, eine rechtschaffene Auskunft darüber zu geben, wie er zu solchem Bekenntniß kommt. Davon abgesehen, sind mir Ewalds Ausführungen sehr willkommen. Denn sie machen die Fehler deutlich, die ich beseitigt sehen möchte.

Er fühlt sich stark in dem Festhalten an Thatsachen, die andere berichten oder die für den Glauben anderer festgestanden haben. Daß ihm die Möglichkeit, in diesen Thatsachen zu leben, Kraft giebt, bezweifle ich gewiß nicht. Aber daß er in ihnen leben kann, hat doch nicht darin seinen Grund, daß andere es gekonnt haben. Wie bei jenen, so muß auch bei ihm ein Ereigniß, das er selbst erlebt, die Kraft haben, ihn in den neuen Stand christlichen Lebens und Denkens zu erheben, indem es ihm als die Offenbarung Gottes an ihn selbst klar wird. Haben wir Recht mit der Ueberzeugung, daß Christus uns erlöst, so muß die ge-

schichtliche Wirklichkeit Jesu für jeden von uns dieß Ereigniß werden können. Dazu den Weg zu weisen, ist die wichtigste Aufgabe der Theologie. Diese Aufgabe anzuerkennen, ist aber Ewald, wie viele andere, deshalb außer Stande, weil er meint, den Erlöser könnten wir nur dann in Christus finden, wenn wir zuvor wüßten, daß er der Sohn Gottes sei. So wenigstens meine ich den Satz verstehen zu sollen: „Nicht daß einmal einer gelebt, der uns Gottes Liebe darstellt, macht dieses Leben zum religiösen Wert ohne Gleichen, sondern daß Er es war, Gott von Gott und doch unser Bruder geworden, das macht den absoluten Wert des Lebenswerkes unseres Herrn und Meisters aus" (a. a. O. S. 12). Vorher steht die Erklärung, an der Größe des religiösen Bedarfs scheitere jede Herabminderung der Größe des religiösen Mittlers. Wider die Thatsachen der Sünde und des Todes helfe allein die Thatsache, welche die Kirche aller Zeiten als ihren Glaubensgrund bekannt habe, daß Gott selbst für uns eingetreten sei in seinem ewigen Sohne. Aber die Frage steigt diesem Theologen nicht auf, wie denn dem Menschen, bevor er ein durch Christus erlöster ist, das eine Thatsache sein könne, daß Gott in seinem ewigen Sohne für uns eingetreten sei. Er thut so, als sei es selbstverständlich, daß wir, um erlöst zu werden, dieß als eine Thatsache annehmen. Es liegt aber auf der Hand, daß das, was der unerlöste Mensch sich unter Gott und Menschwerdung Gottes denken mag, den Sinn, den diese Worte für den erlösten Christen haben, gar nicht erreicht. Dann sollte also die Erlösung des Christen so vor sich gehen, daß er sich vornimmt, etwas als Thatsache anzusehen, was für ihn nicht Thatsache ist, und sich Gedanken überläßt, die himmelweit verschieden sind von den Gedanken, die Gott seinen Erlösten ins Herz giebt. Diese ganze Vorstellungsweise ist so absolut gedankenlos, daß sie sich nur da halten kann, wo die Reflexion noch nicht dazu entwickelt ist, den wahren Grund des eigenen Christenglaubens sich klar zu machen. Ja gewiß kommt gegen die Thatsachen der Sünde und des Todes nur eine Thatsache auf, die mich ganz und gar hinnimmt und der Befangenheit durch jene Mächte enthebt. Das kann nur eine Thatsache an mir bewirken, die ich selbst erlebe, nicht aber eine

Belehrung über das, was andere zu sehen meinten. Es wäre den Menschen, denen Christus das Gewissen geschärft hat, nicht zu helfen, wenn nicht die geschichtliche Wirklichkeit seines persönlichen Lebens sie packen und sie davon überzeugen könnte, daß Gott eben in diesem Faktum sich ihnen selbst als der lebendige und auf sie wirkende bezeugt. Es ist aber noch ein anderer tiefer liegender Grund, durch den Ewald abgehalten wird, sich die wichtigste Frage der christlichen Theologie zu stellen. Er sieht darin, daß einem Menschen sich Gott offenbart, noch nichts besonderes und großes. Er hält es wohl für möglich, daß uns durch die Sünderliebe des „geschichtlichen Christus" eine „Vergegenwärtigung Gottes" zu Theil werde. Aber nach seiner Meinung können wir daraus immer nur entnehmen, „wie Gott lieben kann, wenn er will! Aber mehr sehen wir nicht. Und dieß hilft uns nichts." Allerdings, dieß hilft uns nichts. Wenn mich die Erscheinung Jesu nur die Wahrheit des allgemeinen Satzes erkennen läßt, daß Gott lieben kann, so ist mir damit nicht geholfen. Die Einbildung, daß man mit der Befestigung dieser Wahrheit im Gemüthe die erlösende Kraft des Glaubens habe, zerrinnt, wie Ewald richtig ausführt, sobald es darauf ankommt, in der Noth des Lebens zu erfahren, daß der Glaube rettet. Daß Ewald sich gegen uns wendet, wenn er meint, daß wir unter der Offenbarung auch nichts weiter verstehen, als die Befestigung einer solchen Wahrheit, auf die man in ruhigen Zeiten mit Befriedigung blicken kann, das billige ich durchaus. Aber ich darf mich darüber wundern, daß er uns so verstanden hat. Von mir selbst liegen zwei Schriften vor, die allein den Zweck haben, zu zeigen, daß eine Offenbarung, die dem Menschen nichts weiter bieten würde, das Leben der Religion nicht begründen kann. Aber darauf, was Ewald aus uns macht, kommt nicht viel an. Viel interessanter ist mir, zu sehen, wie Ewald sich weiter hilft, nachdem er das als Offenbarung oder „Vergegenwärtigung" Gottes anerkannt hat, was ich niemals dafür gelten lassen würde.

Indem er sich die Offenbarung so vorstellt, wie er thut und auch bei uns voraussetzt, sagt er sich mit Recht, daß zu der Offenbarung der Liebe Gottes noch etwas mehr und größeres

hinzukommen müsse, damit sich der Christ jetzt gerettet wissen könne. Er sagt, die Offenbarung der Liebe Gottes überhaupt werde dadurch überboten, daß Gott etwas gethan habe, worin auch der größte Sünder sich geborgen fühlen könne. Gott habe sich selbst für uns dahingegeben in seinem Sohne. Ich bestreite nun rundweg, daß damit etwas Größeres ausgesagt ist, und daß Ewald, indem sich auch dieß als etwas Unbestrittenes in ihm befestigt, damit weiter kommt, als mit der vermeintlichen Offenbarung der Liebe Gottes. Etwas Größeres ist gewiß nicht damit ausgesagt. Denn ein Christ wenigstens wird unter der Liebe Gottes gar nichts Anderes verstehen, als die Gesinnung, die sich in der Herablassung Gottes selbst zu uns in Christus zeigt. Aber auch Ewald, der etwas Größeres darin sieht, kommt dadurch nicht weiter, daß ihm auch dieß als eine unbestreitbare Wahrheit erscheint. Denn es erhebt sich auch hier dieselbe Schwierigkeit, die er selbst gegenüber der vermeintlichen Offenbarung der Liebe Gottes richtig hervorhebt. Der Mensch mag sich das, was Gott in herablassender Liebe für die ganze Menschheit gethan hat, mit voller Ueberzeugung noch so groß vorstellen, er wird dadurch allein gegenüber dem Gewissen, das ihn richtet, und gegenüber der Noth, die sein Lebensglück zertrümmert, nicht das Recht und nicht die Kraft empfangen, sich selbst in die Menschheit mit einzuschließen, deren sich Gott erbarmt. Im Gegentheil werden die Aengste, die er in unleugbarer Erfahrung hat, ihm die allgemeine Wahrheit in Betreff der Selbsthingabe Gottes, die er in ruhigen Zeiten sicher zu beseitigen meinte, wieder unsicher machen. Daß trotzdem viele Christen auf die Weise, wie Ewald angiebt, zum Frieden gekommen sind, leugnen wir durchaus nicht. Aber wenn ihnen das gelungen ist, so hat dabei im Stillen noch etwas ganz anderes mitgewirkt, als die allgemeine Wahrheit von der Selbsthingabe Gottes für die Menschheit, die sie ohne Weiteres der Offenbarung zu entnehmen meinten. Das ist die Erfahrung, daß ihnen aus der Ueberlieferung das persönliche Leben Jesu als etwas geschichtlich Wirkliches entgegentritt, und daß seine Kraft sie zwingt, um seinetwillen an Gott zu glauben.

Im Vergleich mit der Fülle religiöser Erkenntniß, die Ewald

ohne Weiteres der hl. Schrift zu entnehmen meint, sieht dieses Erlebniß sehr dürftig aus. Aber es hat dennoch für das innere Leben eine unvergleichlich höhere Bedeutung als ein solcher Erwerb. Denn wer nicht für sich die Erfahrung gemacht hat, daß eine Thatsache, die sich ihm als ein unvertilgbarer Bestandtheil seiner eigenen Existenz aufdrängte, den Glauben in ihm weckte und ihm zur Offenbarung Gottes an ihn selbst wurde, der ist außer Stande, das, was er im Allgemeinen für wahr hält und zu „glauben" meint, auf sich selbst zu beziehen, wenn es sich darum handelt, daß seine Art, seine Schicksale aufzunehmen, und seine Gesinnung dadurch umgewandelt werden soll. Wie sollte er das wohl, da er an seiner eigenen Existenz noch nichts von Gottes Wirken auf ihn bemerkt hat, das allem Zweifel gegenüber durch eine ihm unentreißbare und durch ihren Inhalt übermächtige Thatsache befestigt wäre? Wo dieser Keim des Glaubens nicht vorhanden ist, ist es ganz vergeblich, sich von Außen her einen Inhalt des Glaubens aneignen zu wollen. Wenn man andern einredet, daß sie dieß könnten und sollten, so führt man sie an der Lebensquelle vorüber und verwandelt ihnen die Güter der Ueberlieferung, die ihnen Brod werden könnten, in Steine. Hat dagegen ein Mensch erfahren, daß er angesichts des persönlichen Lebens Jesu Gott nicht leugnen kann, so ist der Keim des weltüberwindenden Glaubens in ihm vorhanden. Dieses Widerfahrniß erleidet er. Es ist das die Zeugung eines neuen persönlichen Lebens in ihm durch eine Person, die ihn ganz und gar gefangen nimmt und ihn zu grenzenlosem Vertrauen zwingt. Hat er das nicht erlitten, so ist er nicht berufen, und es wird ihm dann wenig helfen, sich die Vorstellung aneignen zu wollen, daß Christus der Sohn Gottes sei, ihm, der weder von Jesus noch von Gott eine wirkliche Erkenntniß hat. Hat er aber die messianische Macht Jesu an sich erfahren, daß er sich durch ihn vor Gott gestellt sieht, so liegt es an ihm, ob er weiter kommt. Wenn er bei dem, was er durch Jesus erlitten hat, verweilt und es auf sein inneres Leben einwirken läßt, wird er nothwendig darin die Kundgebung Gottes nicht nur an die Menschheit sondern an ihn selbst sehen, oder die Offenbarung Gottes, die ihn zum Verkehr mit Gott erhebt. Wer so in Christus

das Faktum, daß Gott sich ihm selbst zuwendet, gefunden hat, ist nunmehr, weil er mit Gott in einem Verkehr steht, den der Erlöser begründet und sichert, für die Erkenntnisse erschlossen, die in andern deßhalb gereift sind, weil sie auch durch Christus zu Gott geführt waren. Diese Dinge kann er nun aufnehmen, weil sie in dem Keim seines eigenen Glaubens vorgebildet sind. Er wird dann, geleitet durch die h. Schrift und durch von ihr getragene Christen, dazu gelangen, daß er zu Christus reden kann, wie zu Gott und daß er in dem Werke Christi, das in seinem Tode vollendet und in dem letzten Mahle gedeutet ist, immer wieder Vergebung seiner Sünden findet. Aber er muß nichts vorwegnehmen wollen, sondern warten bis es in ihm reift. Denn nicht der zur Reife gediehene Besitz dieser Erkenntnisse ist die Hauptsache, so leicht das einem Christen so scheinen kann. Jene Erkenntnisse sind vielmehr da, wo sie wirklich vorhanden sind, die in täglichem Kampf mit dem Leben errungene Auslegung und Anwendung der einen Hauptsache, daß Gott sich einem bestimmten Menschen durch die Kraft des persönlichen Lebens Jesu offenbart hat. So werden die überlieferten Glaubensgedanken für den zu Gott erhobenen und dadurch erlösten Menschen ein Mittel, seine Erlösung zu vollenden. Dem Unerlösten dagegen helfen sie nichts; denn es wird ihm nie gelingen, von der allgemeinen Wahrheit, die sie ausdrücken, eine Brücke zu seiner eigenen Existenz zu schlagen. Wohl aber können sie ihm, wenn er sie sich aneignen will, dazu dienen, das Lügengewebe dichter zu machen, in das ihn seine Sünde einspinnt.

Erlöst werden wir, wenn das persönliche Leben Jesu über uns Macht gewinnt, nicht aber dadurch, daß wir uns der Autorität eines Lehrgesetzes fügen, das uns eine Lehre über Christus darbietet. Ich zweifele nicht daran, daß diese Erkenntniß in den Kirchen der Reformation den Sieg gewinnen wird. Denn hier lebt immer noch der Gedanke, daß in dem Glauben selbst die Erlösung liegt. Aus dieser Wurzel aber kann ein neuer Trieb aufschießen. Denn alle, die jenen Gedanken hegen und ein inneres Leben führen, stehen doch dicht vor der Einsicht, daß ein Glaube, der aus dem Menschen ein neues Wesen machen soll, weder ge-

wohnheitsmäßige Meinung sein kann, noch auch als ein Werk menschlicher Anstrengung erlebt werden darf, sondern als ein Werk Gottes erlebt werden muß. Das gilt aber allein von dem Glauben, der in seiner tiefsten Regung die ehrfurchtsvolle Beugung unter die reale Macht des persönlichen Lebens ist, das wir in der Ueberlieferung des Neuen Testaments als das innere Leben Jesu erfassen können. Es ist Gottes Wille gewesen, daß der Keim dieses Glaubens so lange Zeit unter der Felsendecke des gesetzlichen Gehorsams gegen das Schriftwort verborgen liegen sollte. Jetzt aber ist diese Decke überall geborsten. Auch ein Mann wie Grau sieht sich genöthigt, vor kirchlichen Versammlungen dasselbe zu vertreten, was E. Haupt hierüber schlicht und klar ausgeführt hat. Das sieht vielen gefährlich aus, die mit Recht davon durchdrungen sind, daß der Glaube Gehorsam gegen die Autorität sein soll. Es wäre auch gefährlich, wenn nicht jetzt gerade an den Keim des Glaubens die messianische Botschaft Jesu dringen könnte, daß er selbst der Erlöser ist, dem der Gehorsam gebührt, und daß kein Gesetz Heilsmittel ist, auch nicht die heilige Schrift, wenn sie zum Lehrgesetz gemacht wird.

Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian.

Von

Lic. Dr. W. Haller,

Pfarrer in Waldmannshofen, Württemberg.

Nicht leicht hat sich eine Lehre der Kirche so schnell und zielbewußt entwickelt, wie die Lehre von der leiblichen Auferstehung. Dabei war eben diese Lehre von großem Einfluß auf Sitte und Leben der Christen. Von Anfang an schenkte ihr die Apologetik eine sehr lebhafte Aufmerksamkeit. Ja wir sind noch in der Lage, aus den noch vorhandenen, verhältnismäßig zahlreichen Schriften über diesen Lehrgegenstand eine nahezu vollständige, nach allen Seiten hin ausgedachte Polemik zusammenzutragen, welche Heiden und Häretiker gegen dieses eigentümlich-christliche Lehrstück betrieben. Dies ist um so interessanter, als wir hier einen Gedanken finden, der nicht auf Rechnung des eingedrungenen Hellenismus zu schreiben ist, nein, der im direktesten Widerspruch zu demselben in der christlichen Kirche sich festgesetzt hat. Nichtsdestoweniger hat der Glaube von der leiblichen Auferstehung seine Vorgeschichte außerhalb des Christentums. Vom palästinensisch-rabbinischen Judentum wurde er in die neue Religion verpflanzt und er entwickelte sich so gut, daß der Gnosticismus, die heidnische Polemik, ja sogar der Alexandrinismus eines Origenes ihm nichts anhaben konnten. Am Anfang des dritten Jahrhunderts war dieses Dogma fix und fertig. Die späteren Kirchenväter haben nichts Neues beizutragen gewußt, konnten's wohl auch nicht, nachdem die Apologeten und die altkatholischen Väter — und nicht wenige unter

ihnen — so viel und so eingehend darüber geschrieben hatten, wie man es in solchem Umfang damals bei keinem andern Lehrstück antrifft.

Ehe wir uns zu den Aussagen der Väter wenden, müssen wir zuvor die wichtigsten Daten aus dem Neuen Testament und der jüdischen Theologie uns vergegenwärtigen bezw. summarisch aufzeichnen, um hieran die übrige Untersuchung anzuknüpfen.

I. Die jüdische Theologie.

Was einmal die alexandrinisch-jüdische Theologie betrifft, so wird uns sofort klar, daß hier nicht nur nichts von der Auferstehung des Leibes gelehrt wird, sondern auch, daß eine solche Lehre der ganzen hellenistischen Vorstellung von dem Leibe in's Gesicht geschlagen hätte. Um gleich mit Philo anzufangen, so ist nach diesem der Leib die thierische Seite am Menschen, die Quelle aller Übel, der Kerker, in welchen der aus Gott stammende Geist gebannt ist, der Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt, der Sarg oder das Grab, aus welchem sie erst wieder zu wahrem Leben erwachen muß. Der Leib ist aus der Materie genommen. Die der Erde näherstehenden Seelen, von der Sinnlichkeit der Materie angezogen, kamen in sterbliche Leiber. So gilt es, dieser Fessel baldmöglichst los zu werden. Man kann den Leib im andern Leben nicht brauchen. Denn er ist seiner Natur nach nichtig und vergänglich, heißt darum auch in der hl. Schrift Ephron d. h. Schutt (χοῦς) oder Sella d. h. Schatten (σκιά) oder in Gen. 38,17 Eir. „Dieser als der δερμάτινος bedeutet den Leib und sein Tod erinnert daran, daß der Leib etwas Totes und auf immer Gestorbenes ist (νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί). Überhaupt ist ein allmähliger Verfall der Leiblichkeit seit Adam wahrnehmbar, ganz so, wie die Eisenstäbchen nach dem Grade ihrer Entfernung vom Magnet an magnetischer Kraft abnehmen. Wahre und höchste Glückseligkeit genießt darum die Seele nur in einem leiblosen Zustande, in welchem sie sich auch zuvor d. h. vor dem Falle befunden hatte. Schon auf Erden geschieht in der Ekstase eine relative Befreiung von dem Leibe. Die völlige

Befreiung ist ein wesentliches Stück der jenseitigen Seligkeit. Sie wird aber nur denen zuteil, welche sich hienieden von der Sinnlichkeit (αἴσθησις), die eben ihren Sitz im Leibe hat, fern zu halten wußten. Die anderen Seelen kommen nach dem Tode in andere Leiber.

Somit hatte es für Philo keinen Sinn, den Leib auferstehen zu lassen. Damit wäre sein ganzes System über den Haufen geworfen worden. Denn dieses zielte auf die gänzliche Vernichtung der Materie ab, derselben Materie, aus welcher der Leib geschaffen ist. Eine Auferstehung des Fleisches wäre also ein Unding nach Philo's Kosmologie, Anthropologie und Ethik [1]).

Auch in den andern alexandrinischen Schriften begnügen sich die Verfasser mit dem einfachen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Der Leib kommt nach dem Verfasser der Sapientia überhaupt nicht für die Persönlichkeit in Betracht. Die Seele existiert schon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper (8,19 f.). Dieser wird immer unter den Gesichtspunkt einer Last und eines Kerkers beurteilt (9,15). So hatte der Verfasser kein Interesse an der Wiederbelebung des toten Körpers [2]). Überhaupt ist der Untergang des Leibes kein Tod, jedenfalls nicht für die Frommen und Weisen (3,2 f., 4,7). Der Verlust der Gottebenbildlichkeit besteht nicht im leiblichen Tod, sondern in dem Tode der Seele (2,23 ff.) Auch der Verfasser des IV. Makk. kennt keine Auferstehung des Leibes. Eleazar und jene Mutter mit ihren sieben Söhnen stehen jetzt schon am göttlichen Thron und führen ein seliges Leben (17,18). Ebenso erfahren die Gottlosen sogleich nach dem Tode ewige Strafen (18,4. 9,9. 10,11). Und wenn sie Feuerqualen zu leiden haben (12,12 f.), so setzt das nicht eine Leiblichkeit voraus, sondern es sind ebenso bildliche Ausdrücke, als

---

[1]) Siehe die Nachweise bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, 866 ff.

[2]) Nicht einmal einen Lichtleib braucht man bei Pseudo-Salomo anzunehmen. Daß 3,7 f., 4,20, 5,1 ff. nicht von dem Zustand nach dem Tode bezw. von der Auferstehung der Gerechten und Ungerechten handelt, siehe bei Gröbler, Die Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrh. v. Chr., Stud. u. Krit. 1879. S. 690 f.

wenn es anderwärts heißt, daß Abraham, Isaak und Jakob die Frommen an ihren Busen aufnehmen (13,16)[3]). Dagegen scheint der Verfasser von II. Makk. trotz aller alexandrinischen Eigentümlichkeit in diesem Punkte dem Einflusse der palästinensischen Theologie nachgegeben zu haben. So sagt 7,11 der dritte der sieben Märtyrer, als er seine Glieder zu der bevorstehenden Tortur willig entgegenstreckt, er hoffe, daß er sie wieder von Gott erhalten werde (καὶ παρ᾽ αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι) und in 14,46 heißt es von dem jerusalemischen Presbyter Rhazis, der gegen seinen Leib wütete, um sich der heidnischen Gefangenschaft zu entziehen: καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι. So ist hier der Glaube angedeutet, daß Gott die Leiber der treuen Söhne Israels auferwecken wird, obwohl auch in den beiden genannten Stellen, weil sie doch vereinzelt in ihrer Art sind, eine bildliche Deutung (etwa in dem Sinn von Mt. 19,29) sehr gut möglich ist[4]). Im Übrigen gilt als Thatsache, daß der Alexandrinismus, sobald er sich einigermaßen treu blieb, seinem innersten Wesen und nach allen seinen Aufstellungen ein absoluter Gegner einer Lehre sein mußte, welche den der bösen Materie entstammenden und die Sinnlichkeit d. h. das Böse nährenden Leib nach dem Tode zu einem neuen Leben restituiren wollte.

Anders stand die Sache in der palästinensischen Theologie. Mit dem Zusammenbruch des jüdischen Staatswesens — und wahrscheinlich unter Berührung mit dem Parsismus, war die Notwendigkeit gegeben, eine Vergeltung zu statuiren, welche über das natürliche Dasein hinausreichte. Denn was sollte mit den Gerechten werden, welche mit Dahingabe irdischer Vorteile unerschütterlich treu sich zu Johva hielten, wenn mit dem Tode

---

[3]) Warum die beiden Stellen 13,14 und 18,17 nicht von der leiblichen Auferstehung zu verstehen sind, darüber siehe Gröbler a. a. O. S. 696 f. und Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie II, S. 196.

[4]) Bildlich werden sie von Dähne a. a. O. II, 187 f. verstanden; für ihre Beziehung auf die leibliche Auferstehung Gröbler a. a. O. 680, Schultz, Alttestamentliche Theologie. 2. Aufl. S. 809.

ihr Schicksal endgiltig abgeschlossen ist? Wie ungerecht wäre das Geschick der Gottlosen und Abtrünnigen, welche durch Verleugnung des wahren Gottes allerlei Genüsse sich verschafft hatten, wenn nach ihrem Tode der Verrat am väterlichen Glauben die verdiente Bestrafung nicht fände? Die Antwort giebt das Danielbuch (12,2. 3. 13) aus der Zeit des Antiochus Epiphanes: es lehrt unzweideutig eine doppelte Auferstehung „zum ewigen Leben" und „zum ewigen Abscheu", nicht für alle Völker, sondern zunächst nur für die Angehörigen seines Volks. Hier lag der Ausgangspunkt für die spätere Auferstehungslehre. Und da ist nun von Interesse, daß im Buch Henoch der Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung als ein bewußtes Leben gedacht wird. Die Seelen, die an den vier Orten der Scheol sich aufhalten, haben dort schon das Gefühl der Seligkeit und der Verdammnis, flehen um Rache, klagen wider ihre Verfolger u. dgl. So giebt es also ein persönlich-bewußtes Leben für die Seele, auch wenn sie nicht mehr im Leibe ist. Warum dann noch eine Auferstehung des Leibes? Und doch wird diese im Buche Henoch behauptet und zwar im engsten Zusammenhang mit der messianischen Erwartung. Denn beim Anbruch der messianischen Zeit werden zuerst die Tyrannen und die Verfolger der Gerechten bestraft und vernichtet (90,17 ff., 100,1 ff.). Die Gerechten und Heiligen werden inzwischen von Engeln bewacht. Hierauf bricht auch über die verstorbenen Sünder das letzte Gericht herein. Aber sie sind nicht leiblich anwesend bei dem jüngsten Gericht. Nur ihre Seelen werden gefesselt und von einem Ort an den andern gebracht (22,13, 103,8) [5]. Dagegen erfahren die Gerechten aus Israel, als Angehörige des messianischen Reichs die Auferstehung (91,10, 92,3). Auch nach den Psalmen Salomo's werden nur die Gottesfürchtigen zum ewigen Leben auferstehen (3,16). Nur in den jüngeren Theilen des Henoch (51,1) wird eine allgemeine Auferstehung behauptet: „Und in jenen Tagen wird die Erde ihr Anvertrautes zurückgeben und das Totenreich wird zurückgeben sein Anvertrautes, welches es empfangen hat und die Hölle wird wiedergeben, was sie schuldig ist." Und

[5]) Vgl. jedoch die Gebeine der verblendeten Schafe, welche nach 90,27 in der Gehenna brennen.

nach 61,5 werden nicht nur die in den Gräbern Befindlichen, sondern auch die, „welche in der Wüste umgekommen und welche von den Fischen des Meeres und von den Tieren gefressen sind", auferstehen. Dabei fragt es sich, ob Ausdrücke, wie von dem himmlischen Glanz auf den Angesichten der Gerechten (38,4. 39,7) und von ihrem engelgleichen Leben im Himmel (51,4) einen verklärten Leib, wie er im Neuen Testament beschrieben wird, andeuten. Über die Beschaffenheit des auferstandenen Leibes geben diese Art von Schriften soviel als gar keine Auskunft, obwohl sie sonst detaillirte Schilderungen über die Zustände im messianischen Reiche entwerfen.

Von größerer Bedeutung für die jüdische Religionsgeschichte als jene Pseudepigraphen sind die midrasischen und halachischen Schriften der Sopharim. Man könnte zwar einwenden: diese gehören nicht hierher, denn sie sind viel später niedergeschrieben als das Neue Testament. Gewiß! Aber bestand nicht ihre Eigenart in der peinlichen Wiedergabe von Lehraussagen, welche hunderte von Jahren früher durch die berühmten „Väter" aufgestellt waren und sich mit derselben Ängstlichkeit, wie man sie sonst nur Götterorakeln entgegenbrachte, von Generation zu Generation fortgeerbt hatten? In dieser alt-synagogalen Theologie gab es keinen Fortschritt, keine Entwickelung, sondern ewige Wiederholung. Was also um das Jahr 300 und 200 niedergeschrieben war, das konnte man von Autorität zu Autorität drei und vier Jahrhunderte zurückdatieren. Somit können die Aussagen des Talmud über die Auferstehung ohne jeden Anachronismus zur Erklärung der christlichen Auferstehungslehre angezogen werden. Hier ist schon das Verhältnis von Leib und Seele bemerkenswert. Zwar gehört der Leib im Gegensatz zu der himmlischen Seele dem Bereiche des Irdischen und Verweslichen an. Nur mit Widerstreben ist die Seele in den irdischen Leib eingegangen. Dennoch besteht ein näheres Verhältnis zwischen Beiden. Dieses äußert sich besonders in dem Zustandekommen der Sünde. Der Leib wird als der von Staub Gebildete dem Dorfbewohner verglichen, welcher keine Kenntnis der Reichsgesetze hat, die Seele aber, die von oben entstammte, dem Bürger

der Residenz, welcher die Reichsgesetze wohl kennt. Jener geht frei aus, dieser wird bestraft. Oder aber ist es der Leib, der blinde, die Seele der lahme Wächter, welche beide von Gott zur Bewachung des Gartens bestellt sind. Der Blinde sieht die verbotenen Früchte und reitet auf dem Lahmen, um derselben habhaft zu werden. Und Beide essen davon. So werden denn auch Beide zusammen gerichtet. Mit dem Tode erfolgt die Trennung beider, bei dem Gottlosen auf schmerzliche, bei dem Frommen auf schmerzlose Weise. Dort wird er durch den Todesengel, hier durch den Kuß Gottes (נְשִׁיקָה) vollzogen. Das geht aber nicht so rasch vor sich. Noch empfindet der Leichnam den Wurm, der an ihm nagt; noch eignet ihm ein Bewußtsein, nach Einigen, so lange, bis die Bahrdecke den Sarg bedeckt, noch Andern, bis der Leib verwest ist. Ja Berachoth 18b erzählt, wie Mädchen sich in der Neujahrsnacht im Grabe mit einander unterhielten. Schabbath 152 b berichtet ein Zwiegespräch zwischen Achai bar Josia, der todt im Grabe lag und Bar Nachmann[6]. „So ergiebt sich, daß der Zusammenhang der Seele mit dem Leibe, also diese irdische Existenzweise in dem Bewußtsein des Judentums höher geschätzt und darum fester gehalten wird, als die Hoffnung auf eine Vereinigung der Seele mit Gott. Selbst die Seelen der Gerechten scheiden nur allmählig ganz vom Leibe, die Seelen der Anderen suchen ihn immer wieder“ [7]).

Dazu kommt die messianische Erwartung. An dem messianischen Reiche soll nicht nur die lebende Generation Israels teilnehmen, sondern alle verstorbenen Israeliten: sie sollen aus ihren Gräbern hervorgehen, um die Seligkeit des Reiches mit den Überlebenden genießen zu können[8]). Diese Seligkeit wird recht sinnlich dargestellt.

[6]) Noch andere Beispiele siehe bei Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud 1880, S. 325 f., dem überhaupt das Wesentliche dieses Abschnittes entnommen ist.

[7]) Weber a. a. O. S. 326.

[8]) Stähelin (Jahrb. f. deutsche Theol. 1874, S. 199 ff.) nimmt an, daß ursprünglich gar kein Zusammenhang zwischen Beiden bestanden habe. Dagegen verweist mit Recht Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes II S. 457 Anm. ihn darauf, daß in Dan. 12,2, Psalt. Sal. 3,16 unter dem „ewigen Leben“, zu dem die Gerechten auferstehen werden, nichts anderes als das Leben

Kein Wunder, daß dann auch der Leib an ihr teilnehmen sollte. Und so folgt, nachdem die Gerechten aus der Scheol durch den Messias heraufgeführt worden sind, ihre und aller Gerechten, die auf die Erlösung warteten, Wiederherstellung in dieses zeitliche Leben d. h. die erste Auferstehung der Toten. Der Messias hat „den Schlüssel der Auferweckung der Toten". Der Ort, wo sie erfolgt, ist das heilige Land, welches darum auch ארץ חיים heißt. Dann werden aber auch die außerhalb des Landes Begrabenen unter der Erde hergewälzt (מתגלגלים), um im heiligen Lande auferstehen zu können. Um die Schmerzen das גלגול zu ersparen, will man im Lande Israel begraben sein (jer. Kilajim IX,3). Nach einer andern Stelle (Kethuboth 111[a]) werden für die Gerechten, die außerhalb des heiligen Landes begraben wurden, Höhlungen in der Erde d. h. unterirdische Gänge gemacht, in denen sich ihre Leiber herwälzen. Daß auch die außerhalb Palästinas Begrabenen auferstehen werden, dafür bürgt das Begräbnis Moses, dessen „Verdienst" allen andern seines Geschickes zu gute kommt. Die Auferweckung wird durch die große Posaune eingeleitet. Bei dem ersten Blasen wird die ganze Welt sich bewegen, bei dem zweiten wird der Staub abgesondert, bei dem dritten werden die Gebeine der Toten gesammelt, bei dem vierten ihre Glieder erwärmt, bei dem fünften wird die Haut übergezogen, bei dem sechsten gehen die Seelen in ihre Leiber ein, bei dem siebenten werden sie lebendig und stehen auf ihren Füßen und in ihren Kleidern. Nach einer Sage bleibt von dem menschlichen Leib das unterste Bein (לוז) des Rückgrats unverwest. Es läßt sich weder zermahlen, noch verbrennen, noch im Wasser erweichen. Dieser unzerstörbare Körperteil bildet die Grundlage für den neuen Leib. Es wird erörtert, ob bei der Bildung des neuen Leibs die Reihenfolge: Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen oder: Knochen, Sehnen, Fleisch, Haut sein werde. „Daraus ergiebt sich, daß der künftige Leib dem Stoffe und der Organisation nach wesentlich als von gleicher

---

im messianischen Reiche zu verstehen ist. „Aus dem Interesse, am messianischen Reiche teilzuhaben, ist zunächst die Hoffnung einer leiblichen Auferstehung entsprungen und erst später ist das Leben im messianischen Reich und die ζωὴ αἰώνιος von einander getrennt worden."

Beschaffenheit gedacht wird, wie der jetzige". Ja man ersteht in denselben Kleidern, in welchen man ins Grab gelegt wurde. Wenn schon das Weizenkorn nicht nackt, sondern umhüllt aus der Erde hervorgeht, wievielmehr der Leib des Menschen. Sterbende Rabbis geben daher genaue Befehle über ihre Totenkleider. Ja der Mensch steht mit den alten Gebrechen als Blinder, Lahmer u. s. w. auf, damit seine Identität festgestellt werden kann, aber diese Gebrechen werden sofort geheilt. „Das vertritt hier die Hoffnung der Verklärung: die Versetzung in einen normalen gesunden Zustand. Dem entspricht auch, daß die Auferstandenen ein dem bisherigen entsprechendes materielles Leben führen und keine absolute, sondern nur relative Unsterblichkeit haben. Die von Jellinek herausgegebenen kleinen Midraschim malen das ähnlich aus wie die moslemische Sunna" [9]).

Wir sehen demnach, daß in dieser Literatur die Auferstehung der Toten sehr sinnlich vorgestellt wurde. Dabei ist bemerkenswert, das es sich hier um eine Auferstehung der Gerechten für das messianische Zeitalter handelt, in welchem die physische Weltordnung so ziemlich dieselbe ist, wie vorher, nur daß die Leistungsfähigkeit des gelobten Landes als eine ungeheuerliche gedacht wird [10]). Mit der Auflehnung der Völker wider den Messias tritt das Ende des messianischen Reiches ein und nun beginnt das Weltgericht, durch welches die gottfeindlichen Völker ausgeschieden, die Erde erneuert und dem Volke Gottes als alleiniger Wohnsitz angewiesen wird. Aber eine allgemeine Auferstehung giebt es nicht. So heißt es in Beresch. rabba: „Die Macht Regen zu geben gehört allein den Gerechten und die Auferstehung von den Toten gehört ebenfalls nur den Gerechten. Wie sollten die Gottlosen wieder lebendig werden? sie sind doch selbst in ihrem Leben tot." Erst die sehr späten Pirke de-R. Elieser geben zwar eine Auferstehung auch der Heiden zu, bemerken aber, daß sie später wieder in den Tod zurücksinken. „Die Gottlosen werden nach zwölfmonatlicher Strafe in der Gehenna an Leib (!) und Seele verbrannt und ihre Asche wird unter den Fußsohlen der Gerechten verweht. Nur die Minim und die

[9]) Siehe die näheren Nachweise bei Weber a. a. O. S. 352 ff.

[10]) Siehe hierfür Beispiele bei Weber S. 363.

Epikuräer, welche die Göttlichkeit der Thora und die Auferstehung der Todten leugnen, steigen hinab in die Gehenna und werden dort gestraft in alle Geschlechter." Über das Leben im Olâm habbâ bestehen zweierlei Anschauungen. Die mehr spiritualistische nimmt an, daß es dort kein Essen und Trinken, keine Zeugung, keinen Handel giebt. Die mehr materialistische aber spricht von ehelicher Zeugung, von großen Mahlzeiten, bei denen man das Fleisch des Leviathan und Behemoth speist, ja noch von einer Sündenvergebung in jener Welt (עלם הבא).

Wir sind absichtlich auf die jüdische Theologie eingegangen, um gleich von vornherein festzustellen, daß wir hier die deutliche und breite Unterlage für die nachmalige christliche Auferstehungslehre vorfinden. Darum können wir uns auch mit

II. dem neuen Testament

kürzer fassen, zumal die einschlägigen Daten den Lesern hinlänglich bekannt sind. Bloß das Allerwichtigste wollen wir summarisch aufführen.

Nur unter Vergegenwärtigung obiger Vorstellungen, wie sie in der jüdischen Theologie zu Hause waren, versteht man, was wir hierüber bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte lesen. Daß die Vorstellungen hüben und drüben sich entsprechen, zeigt schon die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus, wie überhaupt die so häufig wiederkehrenden Notizen über die Gehenna. Aber auch das ist sofort deutlich, daß die Zeitgenossen Jesu in ihrer großen Mehrzahl an eine leibliche Auferstehung glaubten, dieser Glaube keineswegs eine Eigenart des Evangeliums war. Ja es ist sehr fraglich, ob Christus mit seiner Botschaft irgend einen merkbaren Einfluß auf jenen Gemeinglauben ausgeübt hat. Wie verbreitet er unter allen Schichten der jüdischen Bevölkerung war, dafür nur einige bekannte Daten: Als Herodes von Jesus hörte, sprach er: „Dieser ist Johannes der Täufer, er ist auferstanden von den Toten" (Mt. 14,2, Mc. 6,14, Lc. 9,7). Nachdem Jesus begraben war, kommen die Hohenpriester und Pharisäer zu Pilatus und sagen: „Herr, wir erinnern uns, daß jener Irrlehrer zu seinen Lebzeiten sagte: nach

drei Tagen werde ich auferstehen. Befiehl nur, daß das Grab bis zum dritten Tag versiegelt werde, damit nicht seine Jünger kommen, ihn stehlen und zum Volke sagen: er ist von den Todten auferstanden“ (Mt. 27,63 f.). Als Jesus verschieden war, so thaten sich die Gräber auf καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν (Mt. 27,52)[11]). Es kommt hier nicht in Betracht, ob den beiden letzten Stellen ein thatsächliches Ereignis zu Grunde liegt. Aber alle drei Stellen beweisen, daß ihre Verfasser von der Voraussetzung ausgehen, daß die jüdischen Zeitgenossen, selbst ein Herodes, den Glauben an die leibliche Auferstehung teilten, ja, daß man es für möglich hielt, daß schon in der Gegenwart als Vorboten des bevorstehenden messianischen Zeitalters einzelne Fälle von Totenerweckungen vorkommen werden. Auf dieser Unterlage müssen wir uns auch die Totenerweckungen durch Jesus und die Apostel vorstellig machen. Zu den Werken des Messias gehörte ja auch die Auferweckung der Toten (s. o.). Darauf hat sich auch Jesus einmal berufen, um sich als Messias zu legitimieren (Mt. 11,5). Es ist selbstverständlich, daß man solche Thaten als Wunder anstaunte. Sie hießen aber nur Wunder, sofern sie außergewöhnliche Ereignisse bedeuteten, die nur durch die Kraft des Messias möglich waren. Aber daß sie überhaupt möglich waren, daran zweifelte die herrschende, durch die jüdische Theologie gebildete Meinung nicht im Mindesten. Unter denselben Gesichtspunkt tritt auch die Auferstehung Jesu. Nirgends stoßen wir auf eine Stelle, wonach die Juden oder speziell die Jünger solche Auferstehung zu den absoluten Unmöglichkeiten gerechnet hätten. Nur einmal, nämlich in der Verklärungsgeschichte, als Jesus den Jüngern verbot, davon zu erzählen, „außer wenn des Menschen Sohn von den Toten auferstanden ist,“ da erzählt Marcus (9,10): „Die Jünger behielten das Wort und forschten unter sich, was das heißt, von den Toten auferstehen“. Sonst pflegten sie die Ankündigung seiner Auferstehung ohne Widerspruch entgegenzunehmen. Das wäre nicht geschehen, wenn sie nicht von der Möglichkeit der leiblichen Aufer-

[11]) Vergl. hiemit Dan. 12,2: καὶ πολλοὶ τῶν καθευδόντων ἐν τῷ πλάτει τῆς γῆς ἀναστήσονται oder nach Theodotion ἐν γῆς χώματι ἐγερθήσονται. Für ἁγίων siehe Dan. 7,18. 22.

stehung überzeugt gewesen wären. Als Juden dachten sie ganz wie Paulus (I. Kor. 15, 13, 16): „Giebt es keine Auferstehung der Toten, dann ist auch Christus nicht auferstanden," d. h. nun giebt es aber eine (nach dem Glauben unserer Väter), also kann auch Christus, ja er muß „nach der Schrift" und nach den Erscheinungen, die er ihnen zu Theil werden ließ, auferstanden sein. Also dem Glauben an die leibliche Auferstehung Christi liegt — und das kann man nicht stark genug betonen — der populäre, nur von den Sadduzäern nicht acceptierte Glaube von der Möglichkeit, ja baldigen Wirklichkeit der leiblichen Totenauferstehung zu Grunde. Nur auf diesem Boden war die leichte und rasche Verbreitung des Glaubens an die Auferstehung Christi möglich; nur auf diesem Boden aber auch die grobsinnlichen Anschauungen möglich, die sich an jenen Glauben knüpften: sein Grab war leer, der (identische) irdische Leib auferstanden, er trägt noch die Wundenmale an sich, ja er kann irdische Nahrung zu sich nehmen — und doch erscheint er durch verschlossene Thüren, verschwindet so plötzlich, wie er auch sich gezeigt hat: ist also physisch und pneumatisch zugleich. Das sind freilich unvereinbare Vorstellungen für uns; für Juden waren sie es nicht.

Jesus selbst nun hat sich für den Glauben der Pharisäer entschieden (Mt. 22,23—30). Die Pharisäer bedeuten hierin den kirchlich-dogmatischen Fortschritt, die Sadduzäer [12]) die Reaktion (nicht einen fortschrittlichen Rationalismus). Und doch scheint Jesus die grobsinnlichste Form dieses Glaubensstückes abgelehnt zu haben. Wenigstens denkt er sich das Leben der Auferstandenen engelgleich, nicht geschlechtlich-physisch bedingt (V. 30), wie die materialistische Auffassung (s. o.) lautete, deren Lächerlichkeit den Sadduzäern die Polemik wesentlich erleichterte. Wir dürfen also sagen, daß Jesus den jüdischen Auferstehungsglauben insofern vergeistigte, als er sich auf die Seite derjenigen unter den Pharisäern stellte, welche eine mehr spiritualistische Vorstellung über Auferstehung und zukünftige

[12]) Die Sadduzäer sagten, es gebe keine Auferstehung (Mt. 22,23, Mc. 12,18, Lc. 20,17, Act. 4,1 f. 23,8). „Sie leugneten die Fortdauer der Seele und die Strafen und Belohnungen in der Unterwelt" (Bell. Jud. II, 8,14). „Die Seelen vergehen zugleich mit den Körpern" (Antt. XVIII, 1,4).

Welt hatten [13]). Übrigens redet Jesus wenig von der Auferstehung der Gläubigen. Denn er hofft die Meisten von ihnen lebend anzutreffen (Mt. 24,34, Mc. 9,1). Doch müssen die Patriarchen (Mt. 8,11) und die in der Verfolgung Getöteten (10,21, 39) zur Teilnahme an seinem Reiche auferstehen. Die Gottlosen aber werden nicht gerettet werden (Mt. 10,22, Mc. 10,16. 13,20, Lc. 13,27). Sie bleiben in der γέεννα — und das ist ihre ewige Verdammnis. Von ihrer Auferstehung steht nichts da, es müßten denn die Qualen, die sie zu erdulden haben, als sinnliche Schmerzen verstanden worden sein. Jene können aber auch ebensogut bildliche Bezeichnungen von Seelenqualen derer bedeuten, welche ewig aus der beseligenden Gemeinschaft Gottes ausgeschlossen sind — und dann wäre eine Wiederbelebung des leidensfähigen irdischen Leibes unnötig, zumal es schon in der Scheol einen Ort der Qual und einen Ort der Seligkeit („Abrahams Schoß" Lc. 16,19—31) giebt.

Wir finden also bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte, speziell bei Jesus und in der urapostolischen Verkündigung bezüglich unseres Gegenstands nichts, was über die Aufstellungen der jüdischen Theologie hinausginge. Sogar bis auf „die Vergebung der Sünden im Olâm habbâ" (Mt. 12,32) erstreckt sich die Gleichheit. Und die leibliche Auferstehung selbst wurde, mit wenigen Ausnahmen, von der urapostolischen Verkündigung ebenso grobsinnlich gedacht, wie bei der mehr realistischen Richtung der jüdischen Theologie.

Bei Paulus aber nehmen wir auch hierin einen Fortschritt wahr. Ob dieser Fortschritt dem Einfluß des Hellenismus zuzuschreiben ist, kann nicht nachgewiesen werden. Denn die Ansätze dazu liegen ebenso gut in der neujüdischen Theologie der mehr spiritualistischen Richtung vor. Freilich ist nicht zu verkennen, daß auch die letztere von hellenischen Einflüssen mitbestimmt war.

Die klassische Stelle für die paulinische Auferstehungslehre ist I. Kor. 15; in zweiter Linie steht II. Kor. 5,1 ff. Paulus hat dort den Hellenismus zu bekämpfen, nicht eine besondere Partei, etwa die Apolliner. Nein, der Hellenismus als solcher war ein

[13]) Zu solchen zählte zweifellos auch Josephus mit seiner platonisirenden Anschauung (Bell. Jud. III, 8,5).

absoluter Gegner der neujüdischen Auferstehungslehre. Wir haben das schon bei Philo gefunden. Wieviel mehr mußte diese Abneigung vollends in den Kreisen zu Hause gewesen sein, welche aller jüdischen Theologie fern standen. Hier, in Korinth, tritt der Hellenismus erstmals in systematischen Widerspruch mit dem neujüdisch-christlichen Auferstehungsglauben[14]) und wir werden sehen, daß dies nicht das letzte Mal war. Die Hauptpunkte der Lehre des Paulus sind: 1. Zwischen dem toten Leib und dem Auferstehungsleib besteht nicht das Verhältnis der stofflichen Identität, sondern sie sind beide stofflich total verschieden. Giebt es doch eine große Mannigfaltigkeit von Körper-Substanzen: Menschen, Vieh, Vögel, Fische; irdische, himmlische Körper (σώματα), die denn auch verschiedene Eigenschaften, verschiedene Herrlichkeit zur Erscheinung bringen, wie dies bei Sonne, Mond und Sternen der Fall ist. Nicht um die Mannigfaltigkeit der Formen ist dem Apostel hier zu thun, sondern um die Verschiedenheit der Substanzen und der von ihnen ausgehenden Wirkungen. „Also ist es auch mit der Auferstehung der Toten" (42). Der neue Leib ist — im Unterschied vom irdischen — mit δόξα und δύναμις ausgestattet. Er ist pneumatisch, der andere nur psychisch. Ja er ist unverweslich, und, wie in seiner Substanz verschieden, so ist er auch nach seinem Ursprung vom andern verschieden: der psychische ist von Adam, von der Erde, zuerst; der pneumatische ist vom Christus, vom Himmel, zuletzt. Paulus hätte nicht schärfer die gänzliche substanzielle Verschiedenheit beider Leiber bezeichnen können. 2. Und dennoch besteht eine gewisse Beziehung zwischen beiden. Zu ihrer Veranschaulichung verwendet er das Bild von Samen und Pflanze. Diese stehen nun allerdings in einem organisch-genetischen Verhältnis zu einander. Ob sich der Apostel dessen vollkommen bewußt war? Wir müssen es bezweifeln. Denn er hätte in diesem Falle jene gänzlich substanzielle Verschiedenheit nicht statuiren können. Same und Pflanze sind von demselben Stoff. Auch hinkt der Vergleich schon deshalb, weil ja das

[14]) Wie schwer Paulus in diesem Lehrstück zu arbeiten hatte, beweist die sicherlich historische Bemerkung Act. 17,32, wonach die Athener über seine Totenauferstehung spotteten und sich deswegen von ihm ungläubig abwandten.

Samenkorn nicht die tote Pflanze, sondern der Keim der neuen Pflanze ist. Dem Samenkorn entspricht der Embryo und so gehört der ganze Vergleich in das Gebiet der Fortpflanzung[15]. Hier handelt es sich um die Entstehung eines neuen Individuums, bei der Auferstehung aber um die Wiederherstellung des alten Einzelwesens. Man kann also mit dem Bilde des Paulus nicht viel anfangen. Es will im Grunde nur besagen, daß zwischen beiden Leibern eine Beziehung besteht. Diese näher zu bestimmen, gelang ihm nicht, so lange er die erste Position festhalten wollte. Man kann nur von seiner pharisäischen Vergangenheit her schließen, daß er irgend einen unzerstörbaren Rest des verwesten Leibes (s. o.) annahm, aus dem dann, wie aus dem lebenskräftigen Keim des verwesten Samenkorns, ein neuer Körper hervorgeht. Zweifellos ist aber, daß Paulus mit dem besagten Bilde die Ähnlichkeit beider Leiber in ihrer äußeren Erscheinung veranschaulichen wollte. Die neue Pflanze ist der alten, aus deren Keim sie entstanden ist, gleichgeartet. Also wird auch der Auferstehungsleib, zwar stofflich total verschieden, in der Erscheinungsform dem alten gleichen, so daß die Identität beider gesichert ist — ein Punkt, worauf, wie wir oben sahen, der jüdischen Theologie alles ankam. 3. Paulus nimmt eine doppelte Art des Vorganges an, wodurch ein neuer Leib, der sog. Auferstehungsleib entsteht: die eine ist der Tod, die andere ist die Verwandlung. Denn das Alte muß auf irgend eine Weise beseitigt werden. „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben, auch wird das Verwesliche nicht erben das Unverwesliche." „Unsere irdische Hüttenwohnung wird aufgelöst (καταλυθῇ)" und an ihre Stelle tritt, ganz unabhängig von ihr, „ein Bau von Gott, ein Haus nicht mit Händen gemacht, ewig im Himmel" (II. Kor. 5,1 ff.). Diese Hütte besteht also schon vorher, oder wenigstens neben der irdischen Hütte. Nötig ist sie, denn sonst bliebe die Seele „nackt", „ohne Bekleidung"; und das

---

[15]) Logischer ist das Bild in Hiob 14,7 ff.: „Denn es ist für den Baum Hoffnung: wird er abgehauen, so grünet er wieder und seine Sprößlinge nehmen nicht ab. Altert in der Erde seine Wurzel und stirbt im Boden sein Stamm, vom Dufte des Wassers sprosset er auf und treibt Äste, wie neu gepflanzt."

wäre für sie ein widernatürlicher, unwürdiger Zustand. Freilich ist solche Entkleidung, d. h. der Tod, etwas Schmerzliches. Viel lieber wäre es uns, wenn wir statt entkleidet „überkleidet würden", so daß „das Sterbliche vom Leben verschlungen würde". Das wird denen zu teil werden, welche bei der Parusie leben. Denn „wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden, in einem Nu, einem Augenblick, mit dem letzten Trompetenstoß". Dann wird der „Tod vom Sieg verschlungen werden". Also nur bei den Lebenden geht die Substanz des irdischen Leibes in die des himmlischen über, wie die Nahrung in den Körper, der sie aufnimmt („verschlingt"). Nur hier assimiliert sich der irdische Leibesstoff dem neuen Stoff. Bei den Toten aber hört der frühere Leib ganz auf (καταλυθῇ) und erst später tritt für die nackte Seele die Bekleidung mit der himmlischen Behausung ein, welche allerdings (siehe unter 1) in ihrer Erscheinungsform mit der irdischen Leibeshütte gleichgeartet ist. Die Kraft nun, durch welche die Verwandlung oder Überkleidung (oder Verschlingung) des irdischen (noch lebenden) Leibes in den unverweslichen himmlischen Leib sich vollzieht, ist der h. Geist (V. 5) vgl. Röm. 8,11. Wer also — das ist die einfache Konsequenz — den Geist Gottes nicht hat, dessen Leib kann dann auch jene wunderbare Verwandlung nicht erfahren.

Man hat also wohl zu beachten, daß Paulus sowohl in I. Kor. 15,50—55 als in II. Kor. 5,2—5 zunächst nur den Fall im Auge hat, daß er und seine Zeitgenossen (s. das ἡμεῖς 15,51) noch am Leben sind, wenn die Auferstehung eintritt und für diesen Fall kennt er eine „Verwandlung", ein „Angezogen-", „Verschlungen-", oder „Überkleidetwerden". Für die Toten aber hat er nur die Bezeichnung der „Saat", der „Auferstehung", der „Entkleidung". Man muß das streng auseinanderhalten. Nur für den ersteren Fall besteht eine gewisse Beziehung und Fortdauer des irdischen Leibes, im andern Falle aber wird er aufgelöst d. h. vernichtet und tritt an seine Stelle — und unabhängig von ihm — ein anderer Leib, der im Himmel bereitet ist. In diesem Falle ist also das Wort „Auferstehung" in sehr modifizierter Weise gebraucht. Denn thatsächlich steht der alte Leib nicht auf, sondern es ist nur

eine Auferstehung der (nackten) Seele mit einem neuen Leibe, der nach Ursprung, Substanz und Eigenschaft von dem irdischen, im Tode vernichteten absolut verschieden ist. Von einer Identität kann also hier nur insofern die Rede sein, als eine Ähnlichkeit in der Erscheinung (im Habitus) zwischen beiden besteht. Eine unmittelbare Beziehung findet jedoch nur zwischen dem bei der Parusie lebenden und dem verwandelten Leibe statt, indem hier durch einen wunderbaren Prozeß eine Stoff-Assimilation bewerkstelligt wird, wie dies sich Paulus sicherlich auch bei dem erst zwei Tage im Grabe gelegenen — also noch nicht aufgelösten — Leibe Christi vorgestellt hat.

Aus all dem geht zur Genüge hervor, 1) daß Paulus nicht bei der grobsinnlichen Vorstellung der Realisten der jüdischen Theologie stehen geblieben ist, sondern auch hierin eine Vergeistigung angebahnt hat, welche den Andeutungen Christi, dem ganzen geistigen Charakter der neuen Religion und auch dem Hellenismus gerecht zu werden versuchte; 2) daß die nachmalige kirchliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches von der paulinischen wesentlich verschieden ist.

Die übrigen Schriften des Neuen Testaments bieten für unsern Gegenstand keine neuen Gesichtspunkte. Die Totenauferstehung war ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Hoffnung. Selbst dem alexandrinischen Verfasser des Hebräerbriefs war der Glaube an die Auferstehung ein christlicher Fundamentalartikel (6,2). Allerdings giebt er uns keinen Aufschluß darüber, wie er sich diesen Vorgang näher vorstellt: „Die Auferstehung ist besser als die bloße Wiedererweckung zum irdischen Leben (11,35)". Auch ist bemerkenswert, daß der Verfasser „die Geister der vollendeten Gerechten jetzt schon an der Stadt des lebendigen Gottes teilnehmen läßt" (12,23). Die Apocalypse dagegen bewegt sich ganz in den Geleisen der jüdischen Auferstehungsbilder: Das irdische Reich des Messias wird durch eine erste Auferstehung eingeleitet, durch welche die Märtyrer und Gerechten dem irdischen Leben zurückgegeben werden (20,4—6). Am Ende des tausendjährigen Reiches erfolgt der Weltuntergang, wo alle dahingerafft werden, die Überlebenden so gut, wie die zum irdischen Leben auferweckten

Teilnehmer des Reiches. Dann geschieht die allgemeine Auferstehung. Alle Toten müssen vor den Richterstuhl Christi gestellt werden (V. 12, 13). Eine Auferstehung mit himmlischer Leiblichkeit erfahren jedoch nur die, welche zur Vollendung eingehen, die anderen treten vor den Richterstuhl Christi, um mit dem Tode (V. 14) dem zweiten Tode überantwortet zu werden (V. 15). Auch nach dem Evangelium Johannes nimmt man durch die Totenerweckung an dem messianischen Heile Teil (6,39, 40, 44, 54). Aber das gilt nur für die Gläubigen, welche bereits im Besitze des ewigen Lebens sich befinden. Und wenn auch die Übelthäter auferweckt werden (5,29), so ist das eigentlich keine Auferweckung, da sie nur dem bleibenden Tode überantwortet werden (I. Joh. 3,14). Nichtsdestoweniger gab es schon am Ende des apostolischen Zeitalters im Schoße der christlichen Gemeinde Leute, welche die Hoffnung der Totenauferstehung spiritualistisch zu verflüchten versuchten, so daß sie nur auf die geistige Auferstehung aus dem Tode des Sündenverderbens und der Unwissenheit bezogen wurde. Gegen solche polemisieren die Pastoralbriefe (II. Tim. 2,18). Wir werden diesen Spiritualisten oder Gnostikern noch öfters begegnen.

Dies die hauptsächlichsten neutestamentlichen Daten zu unserem Gegenstande. Bei ihrer Beurteilung übersieht man zu oft drei wesentliche Punkte: 1. die ganz einzigartige Situation, in welcher sich jene Schriftsteller befunden hatten: Wie Jesus aufs Bestimmteste, so erwarteten auch die Apostel und Apostelschüler seine Parusie für die lebende Generation. Die Auferstehung war also kein Ereignis, welches einer fernen Zukunft vorbehalten war. Sie trat zurück hinter der Vorstellung von der Verwandlung, welche die Lebenden zu erfahren haben. Sie war — weil sie nahe bevorstand — hauptsächlich doch nur eine Wiederbelebung von Leibern, die noch nicht lange gestorben und somit nicht der gänzlichen Auflösung verfallen waren. 2. Man unterschätzt vielfach die starke Anknüpfung, welche dieses Glaubensstück der Christen an dem neujüdischen Auferstehungsglauben hatte. Die Abhängigkeit war so groß, daß es sich dabei um keine Neuerung handelte, sondern nur um die einfache Herübernahme einer der neujüdischen Welt sehr geläufigen Vorstellung, die eher einzuschränken als weiter-

zubilden war. 3. Man bedenkt zu wenig, daß trotz prinzipieller Annahme der allgemeinen Auferstehung doch nur die der Christen die Vorstellung beherrschte. Das war eher eine Erleichterung. Man hatte doch dafür eine Art Erklärung in dem Umstand, daß durch das πνεῦμα als durch eine hyperphysische Kraft die Leiber der Heiligen lebens- und auferstehungsfähig gemacht werden. — Wer diese Punkte beachtet, der wird die neutestamentliche Auferstehungslehre unbefangener beurteilen und sie nicht so leicht mit der kirchlichen Lehre identifizieren. Er wird aber auch den berechtigten Gedanken würdigen, der in ihr zum realistisch-anschaulichen Ausdruck kommt: nemlich das Verlangen nach Erhaltung der ganzen menschlichen Individualität, welche als ein ungeteiltes Ganze aus Seele und Leib besteht.

Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian.

Von

Lic. Dr. W. Haller,

Pfarrer in Waldmannshofen, Württemberg.

(Fortsetzung nnd Schluß.)

Nachdem wir so die jüdischen und neutestamentlichen Grundlagen des christlichen Auferstehungsglaubens beschrieben hatten, wenden wir uns zur Betrachtung seiner kirchlichen Entwicklung. Hier kommen der Zeit nach zuerst in Betracht

III. Die apostolischen Väter

und unter diesen in vorderster Linie der erste Clemensbrief, welcher von seinen Genossen am ausführlichsten unsern Gegenstand behandelt (c. 24—27). Hiebei lehnt er sich augenscheinlich an Paulus an, indem er nicht nur, wie dieser, Jesus die ἀπαρχή der zukünftigen Auferstehung nennt (24,1) sondern er gebraucht zur Erklärung des wunderbaren Vorgangs das nämliche Bild der Saat: der Säemann säet allerlei Samen in die Erde; sie fallen nackt (γυμνά) hinein und verwesen. Aber aus der Verwesung richtet sie die Macht der göttlichen Vorsehung auf, aus dem Einen wachsen viele und bringen Frucht (vgl. I. Kor. 15,20. 23. 36 ff.). Außerdem beweist der Verfasser die Möglichkeit der Auferstehung mit dem Wechsel von Tag und Nacht und — erstmals mit dem Wundervogel Phönix (c. 25). Von diesem Tier weiß Clemens zu erzählen, daß aus seinem verfaulenden Leibe ein Wurm hervorgeht, der vom Aase des toten Tieres sich nährend Flügel bekommt.

„Halten wir es für ein großes und wunderbares Ding, wenn der Demiurg des Weltalls die auferwecken wird, welche ihm in zuversichtlichem und gutem Glauben gedient haben, wenn er uns sogar durch einen Vogel den Beweis der großen Macht seiner Verheißung liefert?" (26,1). Clemens hat wohl nicht diesen Beweis erfunden[16]), aber er hat ihn erstmals in die christliche Literatur eingeführt und von da an treffen wir ihn bei vielen Verteidigern der Auferstehung[17]). Hier wird auch zum erstenmal deutlich auf die Macht des Weltschöpfers hingewiesen, für den die Totenerweckung kein Ding der Unmöglichkeit ist[18]). Unter den dicta probantia, die Clemens aufführt[19]), ist bemerkenswert, wie er die Hiobsstelle zitiert, nämlich: Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα[20]). Hierin liegt eine Abweichung von Paulus und seiner bestimmten Aussage, „daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können." Clemens beweist auch in diesem Stück, wie in so vielen andern (z. B. im Glaubensbegriff), daß er Paulus kennt, aber ihn nicht verstanden hat. Er neigt schon auffällig zu der sinnlichsten Auffassung der Auferstehung. Das beweist das Beispiel mit dem Phönix und die eigentümliche Wiedergabe der Hiobstelle! Schwerlich ist er sich dessen bewußt, daß nach Paulus ein total verschiedener Leib in der Auferstehung an Stelle des irdischen aufgelösten Körpers treten wird. Jetzt hatte man nicht blos eine Auferstehung des

---

16) Vgl. die Ausgabe der apostolischen Väter von Gebhardt und Harnack zu dieser Stelle.

17) Tert. de resurr. 13. Orig. c. Cels. IV, 98 u. a. (siehe a. a. O. die Anmerkung).

18) In demselben Zusammenhang sagt er c. 27: „Alles schafft er, wann und wie er will, und nichts vergeht von dem, das er festgesetzt hat."

19) Ps. 28,7 (? wahrscheinlich aber aus einem Apokryph), Ps. 3,6. 23,4 und Job 19,26.

20) Die LXX haben: ἀναστῆσαι τὸ δέρμα (Alex. σῶμα) μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα. Siehe zu dieser Abweichung die Bemerkung Casparis' (Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, S. 158): „Ἀναστῆναι (τὴν) σάρκα kommt zwar hier nur in einem Citat vor, aber τὴν σάρκα in diesem Citat muß sich doch von Clemens selbst herschreiben, da wir in den Handschriften der LXX nur τὸ δέρμα oder τὸ σῶμα finden."

Leibes, wie im N. T., sondern eine solche des Fleisches; wobei allerdings nicht vergessen werden darf, daß die nachapostolische Kirche schon nicht mehr mit dem paulinischen Begriff der σάρξ vertraut war, somit auch an einer Auferstehung der σάρξ keinen sonderlichen Anstoß zu nehmen Veranlassung hatte. Dagegen ist Clemens darin noch paulinisch, daß er nach der angeführten Stelle nur die ὁσίως αὐτῷ δουλεύσαντες ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς auferstehen läßt.

Noch deutlicher betont die älteste Homilie, der II. Clemensbrief (c. 9) die Auferweckung des Fleisches: „Niemand von Euch sage, daß dieses Fleisch nicht gerichtet und nicht auferstehen werde (ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται). Bedenket: Worin anders seid Ihr gerettet und getauft worden als im Fleische? So müssen wir denn das Fleisch als einen Tempel Gottes bewahren. Denn wie Ihr im Fleische berufen worden seid, so werdet Ihr auch im Fleische kommen (sc. εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). „Wenn Christus, der Herr, der uns erlöst hat, Fleisch wurde, da er zuvor Geist war, um uns auf solche Weise zu berufen, so werden auch wir im Fleische unsern Lohn empfangen." Diese Stelle läßt für unsere Lehre nichts an Deutlichkeit vermissen. Sie enthält in Kürze die ganze Form und Geschichte der kirchlichen Auferstehungslehre und kann für unsern Gegenstand als locus classicus betrachtet werden. Hier sind die Gegner der leiblichen Auferstehung angedeutet, auf die wir unten näher eingehen werden. Hier ist ausdrücklich die Auferweckung des identischen Fleisches (αὕτη ἡ σάρξ) betont und fast mit Absicht dem Satz des Paulus „Fleisch und Blut ꝛc." der andere gegenüber gestellt, daß wir ἐν τῇ σαρκί in das Reich Gottes eingehen müssen. Hier wird mit dem „κρίνεται" zum erstenmal auch eine Auferweckung zum Gericht, also eine leibliche Auferweckung der Verdammten behauptet. Hier wird zum erstenmal auch der Beweis der fleischlichen Auferstehung auf die im Fleische vollzogene Erlösung und Taufe, ja sogar christologisch auf den im Fleische erschienenen Christus begründet, und damit ein Vorgang geschaffen, den die späteren Apologeten der Auferstehungslehre, wie wir sehen werden, mit großer Vorliebe nachsprachen. Hier wird endlich auch erstmals die natürliche Konsequenz

gezogen, das Fleisch als einen Tempel Gottes zu bewahren. Das klingt zwar paulinisch (vgl. I. Kor. 6,14. 19). Auch Paulus hat diesen Gedanken mit der Auferstehung des Leibes (V. 14) in Zusammenhang gebracht. Aber es herrschte doch bei ihm die Vorstellung vor, daß wir in unserem Leibe den Geist Gottes tragen und deshalb der Leib als ein Tempel Gottes vor aller geschlechtlicher Verunreinigung bewahrt bleiben müsse. Unser Homilet richtet sein Absehen nur auf die Auferstehung dieses Fleisches und fordert deshalb Keuschheit und Askese für den Leib. So hat man es denn auch in der Folgezeit angesehen. Die ganze Askese, insbesondere die ungemeine Wertschätzung der Virginität bei II. Clemens, Hermas und den übrigen Vätern, hat im Auferstehungsglauben eine fruchtbare Anregung bekommen. Zwar nicht die Einzige! Denn da war der hellenische Dualismus auch noch, ja dieser hat den ersten Anstoß zur Bekämpfung und Ausrottung der Sinnlichkeit im Fleische gegeben. Aber bald gesellte sich in fast paradoxer Ergänzung auch die andere Betrachtung der früheren zur Seite. Der Dualismus sagte: das Fleisch ist gefährlich für den pneumatischen Menschen, also verachtet, kasteiet es! Der jüdisch-christliche Auferstehungsglaube sagte: das Fleisch wird auferstehen, also bewahrt es rein und keusch! Beide Auffassungen, so sehr sie einander widersprechen, gehen bei denselben Christen friedlich neben einander, ohne daß man ihre Unvereinbarkeit fühlte[21]). Nur die Gnostiker machten eine Ausnahme: sie hielten noch fest an der ersten, der dualistischen Vorstellung. Aber weil diese zu derselben Konsequenz führte, wie die zweite, darum waren sie ebenso gute Asketen wie die Katholiker.

Die übrigen apostolischen Väter enthalten für unsern Gegenstand keinen wesentlichen Fortschritt über das eben Gehörte hinaus. So bringt auch Barnabas die fleischliche Auferstehung mit der Erscheinung Christi im Fleische in Verbindung[22]). Der Brief des

[21]) So auch im II. Clem.: die erstere dualistische in c. 5. 6., die zweite in c. 8. 9.

[22]) Barn. 5,6: αὐτὸς δὲ ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι, ὑπέμεινεν. Sonst wird die ἀνάστασις erwähnt: 5,7. 21,1.

Polykarp spricht von solchen, welche die λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας zurechtlegen und sagen, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι. Ein solcher sei ein πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ (7,1). Es sind dieselben Gnostiker gemeint wie in der obigen Stelle aus II. Clem. Und wie letzterer die Reinhaltung und Askese des Fleisches auf die Fleischesauferstehung gründet, so spricht auch Ignatius (ad Polyk. 5) von solchen, welche δύνανται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τοῦ κυρίου τῆς σαρκός, d. h. zu Ehren des Herrn, der unser Fleisch auferwecken wird (I. Kor. 6,14); desgleichen der Hirte des Hermas in Sim. V, 7,1 f.: „Bewahre dieses dein Fleisch rein und unbefleckt, damit der Geist, der darin wohnt, ihm ein gutes Zeugnis giebt, καὶ δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ. Siehe zu, daß niemals in deinem Herzen die Meinung aufsteigt, dieses dein Fleisch sei vergänglich (τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι) und dürfest es zu etwas Schändlichem mißbrauchen. Wenn du dein Fleisch befleckst, so befleckst du den heiligen Geist. Wenn du aber den Geist befleckst, so kannst du nicht leben." Diese Worte bedürfen keines Kommentars, da sie ganz dasselbe sagen, wie der II. Clemensbrief. Nur liegt in dem δικαιωθῇ σου ἡ σάρξ eine noch deutlichere Abweichung von paulinischen Begriffen und Vorstellungen — und ein Beweis für die allgemeine Wahrnehmung, daß die nachapostolische Kirche fast keine Ahnung von der paulinischen Theologie mehr hatte. Sonst wäre ein solcher Satz rein undenkbar. Nur das sieht man noch, daß die Schriften, welche mehr in der paulinischen Richtung sich bewegen, nicht so stark und geflissentlich die Auferweckung dieses Fleisches hervorheben, z. B. der Brief des Polykarp, die Ignatiusbriefe und der an Diognet, welch' letzterer überhaupt nicht auf die Auferstehung zu reden kommt. Auch die Διδαχή spricht nur allgemein von einer ἀνάστασις νεκρῶν· οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρήθη· ἥξει ὁ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ.

Nicht übergehen wollen wir an dieser Stelle die wohl dem zweiten Jahrhundert noch angehörenden Akten des Paulus und der Thekla. Es kann nicht geleugnet werden, daß hier als die beiden Hauptlehren des Paulus die Enthaltsamkeit und die Auferstehung bezeichnet werden. Und was wir schon bei den aposto-

lischen Vätern, namentlich im II. Clem. und Herm., sich anbahnen sahen, ist hier geradezu ein zentraler Gedanke: nämlich, daß die Askese die Auferstehung des Fleisches bedingt: Die ἐγκράτεια ist das Hauptgebot, ohne dessen Erfüllung die ἀνάστασις nicht erlangt werden kann. Die beiden Gegner des Paulus, jener Demas und Hermogenes, definieren folgendermaßen seine Lehre (c. 12): ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἁγνοὶ μείνητε, καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε, ἀλλὰ τηρήσητε ἁγνήν. Der λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως besteht darin, daß, wie die folgenden Makarismen ausführen, die ἀνάστασις als der Lohn der ἐγκράτεια erscheint [23]). Gott habe Paulus gesandt, daß er die Menscheu ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας καὶ πάσης ἡδονῆς τε παὶ θανάτου abziehe.

So weit war man also mit dem Paulinismus gekommen! Seine Hauptlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hatte man gänzlich ignoriert. Nur das Asketische in seinen Schriften — und dicht daneben — seine Lehre von der leiblichen Auferstehung galten als die Hauptsumma der paulinischen Verkündigung. Für die spiritualistische Auffassung des Auferstehungsleibes, wie wir sie noch bei Paulus finden, fehlte jegliches Verständnis. Man dachte sich denselben so sinnlich als nur möglich. Und was bei Paulus noch nicht zu finden ist — oder wofür bei ihm nur eine leise Andeutung vorliegt — das wurde immer deutlicher und stärker ausgesprochen, ja zu einem Fundamentalartikel der christlichen Hoffnung und Lebensführung gemacht: „willst du, daß dein Leib aufersteht, so gehe hin und übe die ἐγκράτεια. Nur die σάρξ kann auferstehen, welche durch Askese und Jungfräulichkeit rein erhalten wurde".

Wir sehen also, wie die Askese und der Glaube an die Fleischesauferstehung im engsten Bund zu einander traten. Ja die ganze Legende der jungfräulichen Thekla, welche hingerissen von der paulinischen Predigt ihrem Bräutigam entsagt, ist symptomatisch für jene Lebensführung, der viele huldigten, weil sie durch

---

[23]) Μακάριοι οἱ ἁγνὴν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναοὶ θεοῦ γενήσονται. Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς. — μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, — μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες — — μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων καὶ τὰ πνεύματα.

Askese ihre Auferstehung sichern wollten. Somit war die Hoffnung der Auferstehung des Fleisches, der λόγος ἀναστάσεως ein gewaltiger Antrieb zum asketischen Leben, zur Befolgung des vermeintlich apostolisch-paulinischen λόγος περὶ παρθενίας (c. 7).

Hier können wir auch gleich von der Stellung unseres Gegenstands in den ältesten Symbolen und Glaubensregeln handeln. Denn daß diese mit ihrer Entstehung in die Zeit der apostolischen Väter fallen, haben Caspari's Untersuchungen hinreichend bewiesen. Zwar scheint gerade die Auferstehung des Fleisches ein gewichtiger Stein des Anstoßes zu sein und man hat um dieses (nicht biblischen) Ausdrucks willen die Entstehungszeit des altrömischen Symbols herabzusetzen versucht. Dasselbe lautet nämlich im 3. Artikel nach dem Text in Marcellus v. Ancyra's Brief an den römischen Bischof Julius: καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἁγίαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτίων, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον; nach dem Texte im Psalterium des Königs Aethlestan ganz so, nur mit Weglassung der ζωὴ αἰώνιος. Auch im lateinischen Texte steht resurrectio carnis und ist die aeterna vita weggelassen. Wir sehen hieraus, daß ursprünglich die Auferstehung des Fleisches den Artikel von dem ewigen Leben zu ersetzen bezw. mit einzuschließen hatte: so wichtig, so fundamental war er für das Bewußtsein der christlichen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts. Umgekehrt ist aus den voraus genannten Zeugnissen der apostolischen Väter der Beweis erbracht, daß die Umwandlung des biblischen Ausdrucks der ἀνάστασις νεκρῶν in den der ἀνάστασις σαρκός urchristlich d. h. nachapostolisch ist. Und wenn auch in einigen Bekenntnissen der morgenländischen Kirche jener biblisch-apostolische in Gebrauch stand[24], so haben auch diese Bekenntnisse ihn doch in dem späteren

[24]) Solche Bekenntnisse sind: das Taufbekenntnis der antiochenischen Kirche, das Taufsymbol der cyprischen Kirche, das Nicäno-Constantinopolitanum, das Nestorianum, das Taufsymbol der armenischen Kirche. Dagegen findet sich σαρκὸς ἀνάστασις in dem Taufsymbol der jerusalemischen Kirche, in dem der Constit. apost. 7,41, in dem koptischen, in dem äthiopischen Taufbekenntnis; außerdem in den Anathematismen des Nicänum (ἔτι δὲ ἀναθεματίζομεν πάντας τοὺς μὴ ὁμολογοῦντας ἀνάστασιν σαρκός), in dem Bekenntnis des Arius, des Gregorius Thaumaturgus u. a.

sinnlich-realistischen Sinne verstanden. Diesen vertreten auch die uns aufbewahrten Glaubensregeln. Nach Tertullian (de praescr. haer. 13) lautet die regula fidei, daß Christus in Herrlichkeit wiederkommen wird, um die Heiligen ins ewige Leben zu führen und die Gottlosen mit ewigem Feuer zu richten facta utriusque partis resuscitatione cum carnis restitutione[25]). So hatte die älteste Glaubensregel bereits die doppelte Auferstehung, also auch eine fleischliche Auferstehung für die profani deutlich gelehrt. Mehreremal stellt Tertullian in der von ihm genannten Glaubensregel den Glauben an die resurrectio carnis den hervorragendsten Glaubensartikeln an die Seite, so z. B. als drittes Stück neben dem Glauben an den Schöpfer Gott und den aus der Jungfrau Maria geborenen Christus (de praescr. 23. 26). Ebenso zählt Irenäus (I, 10,1) zu dem Glauben der Gesamtkirche (καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη), welche ihn von den Aposteln empfangen hat, daß Jesus Christus in der Herrlichkeit des Vaters kommen wird ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος.

Wir kommen nun an die christlichen Kreise, die sich allerdings durch ihre spekulative Verflüchtigung der christlichen Heilsthatsachen und Heilslehren in der Kirche unmöglich gemacht hatten, die aber doch eine Zeit lang von eminentem positiven und negativen Einfluß auf die Entwicklung des altchristlichen Lebens und Glaubens gewesen waren, nämlich

IV. zu den Gnostikern.

Ihre Stellung zu unserem Gegenstand ist geradezu ein charakteristisches Merkmal aller gnostischen Systeme — und um es gleich hier vorauszuschicken: gerade in diesem Lehrstück zeigt es sich, daß die Gnostiker konsequente Hellenisten waren. Auch die Kirche stand unter den Einwirkungen des Hellenismus. Nur in dem Auferstehungsglauben hat sie diese Einwirkung direkt abgelehnt: hierin blieb sie ihrer jüdischen Abkunft treu. Die Gnostiker aber gingen weiter: sie haben auch diesen jüdischen Sauerteig gründlich

[25]) Desgleichen De virg. vel. 1.

aus ihren Systemen ausgefegt. Zusammenfassend sagt Irenäus (V, 19.2) über die Haltung aller Gnostiker zu unserem Gegenstand: „Et quidam quidem neque animam neque corpus recipere posse dicunt aeternam vitam, sed tantum hominem interiorem. Esse autem hunc eum, qui in eis sit sensus, volunt, quem et solum ascendere ad perfectum decernunt. Alii autem anima salvata, non participari corpus ipsorum eam quae est a Deo salutem.“ Also gab es zwei verschiedene Auffassungen unter den Gnostikern. Beide sind aber doch darin einig, daß in keinem Falle der Leib auferstehen wird.

Wir machen diese Wahrnehmung schon bei den vorchristlichen Sekten, welche dem Einfluß des Hellenismus ausgesetzt waren. Schon die Essener blieben nicht ganz bei den jüdischen Vorstellungen vom Paradies und der Gehenna stehen, so sehr sie sich auch an das Vorbild des Buches Henoch angelehnt hatten. Wenigstens nach Josephus (b. i. II, 8,11) sollen sie gelehrt haben, daß die Seelen aus dem feinsten Aether stammen und nur durch einen Zauberreiz in die vergänglichen Leiber herabgezogen werden. Sobald sie von den fleischlichen Banden befreit sind, werden sie wie aus einer langen Knechtschaft erlöst. Den guten Seelen ist ein von allen Uebeln freier Ort jenseits des Ozeans beschieden, den schlechten ein finsterer und qualenreicher Winkel. Dagegen behauptet Hippolyt (Phil. IX, 27) von den Essenern: ἔρρωται δὲ παρ᾽ αὐτοῖς ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος. ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι καὶ ἔσεσθαι ἀθάνατον. Sicherer scheint die Ablehnung der jüdischen Auferstehungslehre bei den Samaritanern, oder wenigstens bei einem Teil derselben, den Anhängern des Dositheus (den späteren Dostan). So sagt der Patriarch Eulogios von Alexandrien († 607) in seinem Ὅρος ἐκφωνηθεὶς τοῖς Σαμαρείταις von Dositheus: ἀπεκήρυττε δὲ καὶ τὴν ἀνάστασιν, wie ihn denn auch Hippolyt bezw. Pseudo-Tertullian in engsten Zusammenhang mit den Sadducäern bringt.

Deutlicher wird der Widerspruch, sobald wir den Boden der eigentlichen christlichen Gnostiker betreten. Schon Paulus findet sie vor im Schoße der christlichen Gemeinde in Korinth. Πῶς, schreibt er I. Kor. 15,12, λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινὲς ὅτι ἀνάστασις

νεκρῶν οὐκ ἔστιν? Es sind also Christen, die in ihrer hellenistischen Denkweise bis zur Leugnung einer Auferstehung der Toten schritten. Noch einmal im N. T. begegnen uns solche Gnostiker. Es sind die II. Tim. 2,17 f. genannten Hymenäos und Philetos, „welche an der Wahrheit irre geworden sind und sagen ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι", d. h. sie stehe nicht erst bevor, etwa, wenn der Herr kommt oder das Ende der Welt eintritt, sondern sie habe sich schon in der Erweckung aus dem heidnischen Leben und Unglauben vollzogen: sie faßten also die Auferstehung nicht eschatologisch, sondern spiritualistisch-moralisch. Auch der II. Clemensbrief (9,1) und der des Polykarp (7,1) kämpfen, wie wir oben gesehen haben, gegen derartige Auferstehungsleugner. Ja aus der ebenfalls schon zitierten Stelle aus Hermas Sim. V, 7 könnte man vermuten, daß solche Leugner der leiblichen Auferstehung mit ihrer Lehre dem Libertinismus huldigten und Vorschub leisteten: „das Fleisch ist vergänglich, also darfst Du es auch zu etwas Schändlichem mißbrauchen". Solche Schlußfolgerung ist wohlbegreiflich zu einer Zeit, in welcher das asketische Leben stark in den Vordergrund trat und bei andern, die dafür weniger Interesse hatten, um so stärkeren Widerspruch hervorrief.

Diese Vermutung von einem Zusammenhang zwischen Libertinismus und Auferstehungsleugnung wird zur Gewißheit erhoben durch eine dankenswerte Nachricht, welche uns die schon genannten Akten des Paulus und der Thekla überliefern. Jene beiden falschen Gegner des Paulus, Demas und Hermogenes verheißen dem Thamyris, dem verlassenen Bräutigam der Thekla (c. 14): καὶ ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἣν λέγει οὗτος (sc. Paulus) ἀνάστασιν γίνεσθαι ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ. Das letztere von beiden ist uns schon aus II. Tim. 2,17 ff. bekannt und ist auch sonst, wie wir nachher sehen werden, als gnostische Ansicht bezeugt. Etwas anderes ist es mit der ersten Aussage, die Auferstehung sei schon in der Kindererzeugung erfolgt. Diese Auffassung der Auferstehung steht ziemlich vereinzelt da[26]). Bemerkenswert ist immerhin, daß der Ambro-

[26]) Vgl. die Nachweise hierüber bei Schlau, Die Akten des Paulus und der Thekla und die ältere Thekla-Legende. Leipzig 1877. S. 58.

siaster von Hymenäas und Philetos auch dasselbe sagt: Hi autem, ut ex alia scriptura docemur, in filiis fieri resurrectionem dicebant.

Nun soll nicht in Abrede gestellt werden, daß beide Anschauungen in keiner inneren Verbindung zu einander stehen. Auch ist nicht ohne Bedeutung, daß der syrische Text den ganzen Zusatz nicht kennt. Soviel aber ist gewiß, daß Demas und Hermogenes die Fleischesauferstehung im eschatologischen Sinne leugneten, ob sie nun ihre Auferstehung in der ἐπίγνωσις des θεὸς ἀληθής, wie die meisten andern Gnostiker oder in der Kindererzeugung bestehen ließen. Des Weiteren ist gewiß — und das ist für unsere Betrachtung ungemein wertvoll — daß sie der kirchlichen Askese abhold waren und einer Art libertinistischen Lebensführung das Wort sprachen. Denn beide Männer vertreten mit Thamyris und dem Syriarch Alexander eine weltliebende Denkart, welche auf unbeschränkten Sinnengenuß, vor Allem auf Befriedigung des Geschlechtstriebs ausgeht. Sie sind grundsätzliche und unversöhnliche Gegner der weltentsagenden Frömmigkeit, deren beredter Prediger Paulus und deren treuste Jüngerin Thekla ist. Die letzten Beiden sind nichts anderes als die Vertreter „der christlich-kirchlichen Populärdogmatik und Ethik im 2. Jahrhundert". Griffen die Libertinisten die kirchliche Askese an, dann mußten sie auch die mit ihr eng verbundene Auferstehungslehre verwerfen. Der gnostische Libertinismus kennt keine Auferstehung des Fleisches.

Aber auch da, wo die Gnosis nicht libertinistisch ist, finden wir Leugner des vulgär-christlichen Auferstehungsglaubens. Hieher gehört vor allem Menander. Zwar ist er von dem Magier Simon ausgegangen, welcher die Erlösung stark libertinisch faßte. Doch unterscheidet sich gerade hierin sein Schüler vorteilhaft von seinem Meister. Dennoch hatte er — und das mag mit seiner samaritanischen Herkunft zusammenhängen — eine fleischliche Auferstehung geleugnet. Schon Justin berichtet (Apol. I, 26) von ihm, ὃς καὶ τοὺς αὐτῷ ἑπομένους ὡς μηδὲ ἀποθνήσκοιεν ἔπεισε. Es gebe jetzt noch Anhänger von ihm, welche solches bekennen. Wenn nun auch aus diesem Bericht zunächst nur soviel hervorgeht, daß Menander seinen Jüngern Unsterblichkeit verheißt, so wird uns

diese Aussage in der Richtung auf die Auferstehung sofort klar, wenn wir den ergänzenden Bericht des Irenäus (I, 23,5) hinzunehmen. Dort heißt es: resurrectionem enim per id quod est in eum (sc. Menandrum) baptisma accipere ejus discipulos et ultra non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales. Somit ist seine Auferstehung ein rein geistiger Akt und vollzieht sich schon in der Taufe auf seinen (des Menander) Namen. Ganz übereinstimmend mit Irenäus lautet der Bericht Tertullians (de anima 50). Nur erfahren wir von ihm an einer andern Stelle (de resurr. 5), daß Menander mit Marcion den Leib nicht als ein Werk Gottes, sondern als eine operatio angelorum betrachtet hat. Somit hing seine spiritualistische Auffassung der Auferstehung ganz mit seiner hellenisch-dualistischen Kosmologie zusammen, nach welcher der Leib, wie überhaupt der mundus sekundären, untergeordneten Ursprungs, nicht von Gott, sondern von Engeln erschaffen, also zum mindesten vergänglicher Natur ist. Für die dualistische Wertschätzung der Materie giebt es keine Auferstehung des Leibes.

Dies gilt auch von den andern Gnostikern. Ausdrücklich wird es von Cerdon bezeugt. Cerdon kam aus Syrien, war ein Simonianer, nahm in dualistischer Weise zwei Grundwesen oder Götter an, von denen der böse Gott der Weltschöpfer ist. Für ihn gab es deshalb auch keine Auferstehung des Leibes, sondern nur die der Seele[27]). Am deutlichsten wird solches berichtet von Cerdon's großem Schüler, von Marcion. Es ist ganz natürlich, daß dieser konsequente Antisemit — wenn man so sagen darf — an der grobsinnlichen jüdischen Eschatologie keine Freude haben konnte. Wenn er nichts von einem sichtbaren Reiche des Messias wissen wollte, dann gab es für ihn konsequenterweise auch keine leibliche Auferstehung. Aber diese war ihm auch wegen seines Dualismus unmöglich. „Geist" und „Fleisch" waren zwei schroffe Gegensätze. Der Geist war vom „guten Gott", das Fleisch vom „gerechten Gott" erschaffen worden. Somit konnte sich die Er-

[27]) Pseudo-Tert. 17: „Resurrectionem animae tantummodo probat, corporis negat." Epiph. 52: καὶ αὐτὸς δὲ σαρκὸς ἀνάστασιν ἀπωθεῖται.

lösung, die vom guten Gott durch Christus in Scene gesetzt wird, nur auf die Seelen der Gläubigen erstrecken[28]). Das Fleisch ist nur dazu da, daß es gezähmt und getötet wird. Die Getauften müssen sich des Geschlechts- und des Fleischesgenusses gänzlich enthalten. Auch Christus, dieser spiritus salutaris, hatte kein irdisch-menschliches Fleisch an sich. Das wäre seiner unwürdig gewesen (hiegegen Tertullian's Schrift de carne Christi).

Auch von Marcion's Schülern wird die Leugnung der leiblichen Auferstehung berichtet. Tertullian erzählt (de resurr. 2) von einem gewissen Lucanus, der nicht einmal die Seele, sondern eine dritte höhere Substanz auferstehen lasse. Desgleichen berichten die Väter (Tert. de praescr. h. 33; Pseudo-Tert. und Hieron. ep. 38 ad Pammachium) übereinstimmend, daß Apelles, auch ein Schüler des Marcion, die resurrectio carnis et corporis leugnete und nur der Seele das Heil zusprach. Seine regula schloß mit den Worten: ἀνέπτη εἰς οὐρανὸν ὅθεν καὶ ἧκε (statt ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς).

In denselben Stellen wird auch Valentinus (wie auch ein gewisser Manes) als Auferstehungsleugner genannt. Ueberhaupt deuteten die Valentinianer die Worte σαρκὸς ἀνάστασις so, daß man in diesem Leben auferstehen, d. h. die Wahrheit erkennen müsse. Statt der resurrectio mortuorum hatten sie eine resurrectio a mortuis, d. h. eine Erhebung über das Irdische gelehrt (Iren. II, 31,2. Tert. de resurr. 19). Sie waren es hauptsächlich, welche Irenäus wegen ihrer Auferstehungsleugnung in seinem Werk (V, 1—16) eingehend bekämpft, indem er ihnen vorwirft: Μάταιοι οὖν οἱ ἀπὸ Βαλεντίνου, τοῦτο δογματίζοντες (nämlich: Christus habe keinen wirklichen Leib gehabt), ἵνα ἐκβάλωσι τὴν ζωὴν τῆς σαρκός (V, 1,2). Auch von den Karpokratianern wird eine ähnliche Fassung der Auferstehung gelehrt. Bei den Simonianern versteht es sich von selbst (Iren. ibid).

Es ist nun von Wert, sich die wissenschaftlichen Gründe zu vergegenwärtigen, welche die Gnostiker gegen die kirchlich-vulgäre

[28]) Schon Justin sagt Dial. 80: οἳ (sc. Gnostici besonders Marcion) καὶ λέγουσιν μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλ᾽ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν.

Auferstehungslehre ins Feld führten. Dabei darf nicht außer Acht gelassen werden, daß sie ihre Beweisführung größtenteils mit den Heiden teilten. Es mag darum auch manchmal schwer fallen, überall genau die spezifisch gnostischen und die spezifisch heidnischen Argumente auseinander zu halten. Wir halten das auch nicht für absolut nötig. Denn in der Auferstehungslehre zeigten eben die Gnostiker, wessen Geistes Kinder sie waren d. h. sie zeigten sich als echte und volle Hellenen, in deren dualistischer Weltanschauung eine Auferstehungslehre, wie sie Juden und Christen hatten, keinen Raum finden konnte. Bei der Rekonstruktion der gnostischen Polemik gegen die leibliche Auferstehung halten wir uns an den Gedankengang der Schrift Tertullian's: De resurrectione carnis und ziehen die anderweitigen Nachrichten aus Pseudojustin (de resurrectione), aus Athanagoras (de resurrectione mortuorum, welche Schrift allerdings ausdrücklich im Gegensatz zu den Heiden und nicht zu den Gnostikern abgefaßt ist), aus Irenäus (V, 1—15) u. a. nur vergleichsweise bei.

Die Totenauferstehung, sagt Tertullian, ist christlicher Glaube. Der Pöbel freilich hat hiefür nur Spott, obwohl er inkonsequenterweise Totenopfer bringt. Leider gab es auch Weise, wie ein Epikur oder ein Seneca, die lehrten, daß nach dem Tode alles aus sei. Aber andererseits giebt es ebenso hervorragende Philosophen (z. B. Pythagoras, Empedokles, die Platoniker), welche eine Unsterblichkeit der Seele verkündigen, ja sogar, annähernd an die christliche Lehre, eine Rückkehr der Seele in einen Leib, wenn auch nicht in den identisch-menschlichen. Dennoch giebt es unter Christen noch Sadducäer, Leugner der leiblichen Auferstehung. Denn nur mit solchen, die die Auferstehung blos zur Hälfte annehmen, nämlich die der Seele, will er rechten. „Die Fortdauer der Seele aber könne füglich der Erörterung entbehren. Denn fast alle Häretiker wollen sie auf irgend welche Art oder leugnen sie wenigstens nicht". Nur Lucanus ausgenommen (s. o.). Also nur um die Auferstehung des Leibes handle es sich hier. Da seien nun leider multi rudes et plerique sua fide dubii et simplices plures", welche man zu unterrichten und zu befestigen habe. Damit handle man zugleich im Interesse des Monotheismus,

welcher durch die Leugnung der Auferstehung des Leibes gefährdet sei. Denn die Gnostiker schlagen hierin eine ganz raffinierte Methode ein: sie leugnen kurzweg die Auferstehung des Leibes. Denn, sagen sie, könne doch diesen vergänglichen Leib und Stoff und die unvergängliche Seele nicht ein und derselbe gute Gott erschaffen haben; sondern jener müsse notwendig von einem andern Gott, dem Demiurgen herrühren (vergl. Iren. V, 4). Und demgemäß sind sie genötigt, Christo selbst einen realen Leib abzusprechen (wie Marcion und Basilides) oder ihm einen Leib von ganz besonderer Beschaffenheit zu geben (wie Valentin und Apelles). Dagegen habe er schon in dem Buch „de carne Christi" gehandelt und dort die Realität und die wahre Menschlichkeit des Leibes Christi nachgewiesen. Dieses habe er mit Absicht und wohlbedachter Methode vorausgeschickt. Denn: hatte Christus einen wirklichen und menschlichen Leib, „so ist neben dem Weltschöpfer kein anderer Gott, indem wir an Christus, in welchem Gott erkannt wird, eine solche Beschaffenheit nachweisen, wie sie der Weltschöpfer verheißen hat. So überführt von Gott, dem Schöpfer des Fleisches und von Christus, dem Erlöser des Fleisches werden sie auch von der Auferstehung des Fleisches überzeugt sein" (c. 1. 2).

Hieraus sehen wir, in welchem Zusammenhang die Leugnung der Fleischesauferstehung in den Lehrvorträgen der Gnostiker stand: Es war ein fortschreitender Gedankengang von jener Negation zu ganz fundamentalen Lehren ihres Systems: zum Dualismus und Doketismus. Wenn auch der Dualismus ihrer Gotteslehre der ursprüngliche Ausgangspunkt war, so beliebten sie es doch „in ihrer raffinierten Methode" von der Leugnung der fleischlichen Auferstehung auszugehen, weil diese am meisten Glauben fand. Hatten sie aber einmal diese eine Negation durchgesetzt, so spekulierten sie die beiden andern Stücke leicht heraus. Es ist deshalb wohl zu beachten, welche große Rolle die Auferstehungsleugnung in den fundamentalen Argumenten der gnostischen Lehrvorträge spielte.

Und nun zu den gnostischen Argumenten gegen die Auferstehung des Fleisches! Tertullian läßt die Gnostiker folgendermaßen vortragen: „der Leib sei von Anfang an von dem Ab-

schaum der Erde, hernach unreiner geworden durch den Unflat seines Samens, er sei gebrechlich, schwach, schuldverhaftet, beschwert, lästig und zur Krönung dieser ganzen Erbärmlichkeit sinke er (caduca) zu seinem Anfang zurück, zu der Erde, unter dem Namen cadaver; ja er behalte nicht einmal diesen Namen bei, er zerfällt ins Nichts, in den Untergang jeglichen Namens. Und dieses Fleisch, welches jeder Wahrnehmung, jeder Berührung, jeder Erinnerung entzogen ist, soll einmal wiederhergestellt werden, aus der Verdamnis zu seinem früheren Zustand, aus dem Nichts zu Etwas?" Und dabei sollen es die Flammen, die Wogen, die Fische, die Raubtiere, die Vögel oder „die modernen Feinschmecker" [29]) zurückgeben? Dann sollen die Leiber mit allen Formen und Eigenschaften (c. 57), ja sogar die Körper der Lahmen, Blinden, Aussätzigen in den ursprünglichen Zustand zurückkehren? Auch sollen die Leiber, was sie zu ihrem Bedürfnis nötig hatten, in jenem Leben wieder erhalten: Nahrung und Getränke, Luft für die Lungen, Wärme für die Eingeweide, Schamhaftigkeit für die Geschlechtsteile? (c. 4): Sed futurum, inquis, aevum alterius est dispositionis et aeternae; igitur huius aevi substantiam non aeternam diversa possidere non posse (59). Entweder werden die Glieder im Jenseits dieselben Funktionen haben oder aber unnötig sein. Glieder ohne Funktionen seien undenkbar. Insbesondere seien diejenigen leiblichen Organe, welche hier auf Erden zur Fortpflanzung und zur Ernährung dienten, dort vollständig entbehrlich. Wozu sie dann auferwecken? Postremo quo totum corpus, totum sclicet vacaturum? (c. 60).

Tertullian sagt ausdrücklich, daß die Gnostiker diese Argumente mit den heidnischen Gegnern der Auferstehung teilen. Sie sind denn auch sehr häufig und populär in der zeitgenössischen Literatur.

Allen diesen Argumenten begegnen wir bei Pseudojustin. Dort lesen wir auch, daß die Gegner (wiederum Heiden und Gnostiker) hervorheben, daß das wiedererstandene Fleisch auch im zukünftigen Leben seine diesseitigen Funktionen ausüben müßte,

---

[29]) Vornehme Römer fütterten die Murenen mit Sklavenfleisch.

was doch absurd wäre und auch dem Ausspruch Jesu (in Mt. 22,30) von dem engelgleichen Leben der Auferstandenen widerspräche. Auch sei unglaublich, daß ein Blinder oder ein Einäugiger mit denselben Gebrechen auferstehen sollte: das würde Gottes Ohnmacht dokumentieren. Ebenso streite es mit Gottes Würde, das Fleisch διὰ τὸ εὐτελὲς καὶ εὐκαταφρόνητον αὐτῆς aufzuerwecken (5). Das Fleisch sei ganz und gar unwürdig an der Auferstehung und dem himmlischen Leben teilzunehmen, denn es sei nicht nur von irdischer Substanz, sondern auch μεστὴ πάσης ἁμαρτίας, ὥστε καὶ τὴν ψυχὴν ἀναγκάσαι συναμαρτάνειν (7).

Die Kasuistik, mit welcher die Gegner die totale Unmöglichkeit der christlichen Lehre zu beweisen suchten, veranschaulicht besonders Athenagoras (c. 4): Viele Menschenleiber, sagen sie, wurden infolge von Schiffbruch und andern Notfällen von Fischen und sonstigen Tieren aufgefressen. Dabei könne es vorkommen, daß solche Glieder eines getöteten Menschen von verschiedenen Raubtieren verzehrt und ihren Leibern assimiliert werden. Ja es sei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß jene von Menschenfleisch ernährten Raubtiere andern Menschen zur Nahrung dienen und so menschliche Stoffteile in andere Menschenkörper übergehen. Hiezu fügen sie auch die Fälle, in welchen aus Hunger oder feindlichen Nachstellungen Eltern Kinder verzehrten, καὶ τὴν Μηδικὴν τράπεζαν ἐκείνην καὶ τὰ τραγικὰ δεῖπνα Θυέστου und andere ähnliche bei Griechen und Barbaren neuerdings vorgekommenen Greuelthaten. Solche Körperteile können unmöglich mit andern Körpern auferstehen. Denn entweder können die Leiber der früheren Menschen nicht existieren, wenn ihre Teile in andre übergegangen sind oder wenn eben diese Teile den früheren zurückgegeben werden, so müssen die Leiber der Späteren unvollständig bleiben. Auch die weitere Begründung erfahren wir bei Athenagoras (c. 9), daß die Gegner sich auf die Analogie der menschlichen Kunstwerke beriefen. Wenn solche durch den Einfluß der Zeit oder anderer Umstände verdorben und zertrümmert werden, so könne man sie nicht wieder herstellen (καινουργεῖν), gerade so wenig könne es in der Absicht oder in der Macht Gottes liegen, νεκρωθὲν ἢ καὶ διαλυθὲν ἀναστῆσαι σῶμα.

Gehen wir wieder zurück zu Tertullian! Um der Notwendigkeit eines Gerichts für den Leib zu widersprechen, wollen die Gnostiker den Zusammenhang zwischen Fleisch und Seele in vitae administratione zerstören, damit sie ihn auch in vitae remuneratione aufheben können. Und so leugnen sie eine operorum societas, ut merito possint etiam mercedem negare (c. 15). Das Fleisch, sagen sie nun, könne aus sich selbst weder denken noch fühlen, könne weder wollen noch nichtwollen, erscheine vielmehr als ein Gefäß (vice potius vasculi) der Seele, ut instrumentum, non ut ministerium. Deshalb zieht der Richter nur die Seele vor seinen Stuhl als die, welche sich des Gefässes des Fleisches bedient hat; das Gefäß selbst aber sei nicht der Gegenstand des Richterspruchs, so wenig, wie man den Becher eines Giftmischers richtet oder das Schwert eines Räubers ad bestias verurteilt (16). — So ganz unrecht hatten die Gnostiker nicht mit dieser Beweisführung, zumal sie für ihre Auffassung des Leibes als eines vas sich auf den Apostel Paulus (I. Thess. 4,4) berufen konnten, wie denn auch Tertullian dies zugeben mußte[30]). Man sieht aber aus dieser Stelle, wie auch aus den obengenannten, daß die Gnostiker in echt hellenistisch-dualistischer Weise sehr gering von dem Leibe dachten.

In c. 19 kommt Tertullian auf den Haupteinwand der Häretiker. Sie sagen, das Wort resurrectio sei in der heiligen Schrift nur bildlich, allegorisch zu nehmen, als eine feierliche Form der prophetischen Sprache (sollemnissimam eloquii prophetici formam). Denn unter Tod verstehe die Schrift nicht die Trennung von Fleisch und Seele, sondern die ignorantia Dei, durch welche der Mensch für Gott tot, ebenso in den Irrtum falle, wie in ein Grab. „Somit sei diejenige Auferstehung gemeint, wodurch jemand durch die erlangte Wahrheit wiederbeseelt und für Gott wiederbelebt dem Tode der Unwissenheit entronnen gleichsam aus dem Grabe des alten Menschen hervorgehe, wie auch der Herr die Pharisäer und Schriftgelehrten mit übertünchten Gräbern vergleicht. Sobald man in der Taufe den Herrn an-

[30]) ibid: Nam etsi vas vocatur apud apostolum, quam jubet in honore tractari, eadem tamen ab eodem homo exterior appellatur.

gezogen habe, so sei schon die Auferstehung durch den Glauben mit ihm erfolgt. Und wenn sie, zur Gewinnung der Gläubigen rufen: „Vae, qui non in hac carne resurrexerit!“ so hieße das soviel als: Vae, qui non, dum in hac carne est, cognoverit arcana haeretica. Andere verstehen das Hervorgehen aus dem Grabe als ein „evadere de saeculo“, weil die Welt ein „habitaculum mortuorum“ sei, nämlich die Welt als die Gesamtheit derer, die Gott nicht kennen, oder aber verstehen sie es vom Leibe selbst, weil dieser die Seele wie in einem Grabe festhält.

Damit sind wir bei dem Schriftbeweis der Gnostiker angelangt. Man sieht aus den Widerlegungen der Väter, daß die Gnostiker sich mit der Begründung ihrer Negation aus Stellen der Schrift recht Mühe gegeben hatten. Sie verraten dabei manchmal ein glückliches Verständnis der Schrift, oft freilich auch eine zu einseitige rationalistische Behandlung. Da ist es die vielbesprochene Stelle Ezech. 37. Die Gnostiker machen sie zu einer imaginem Israelis und verstehen sie von einer bildlichen Auferstehung aus den Gräbern der Verbannung, somit von der politischen Restitution des Volks (c. 30). Ueberhaupt haben die Gnostiker die für den Leib geltenden Aussprüche sofort allegorisch gedeutet, was Tertullian als eine Inkonsequenz bezeichnet, weil sie andererseits die für die Seele bestimmten Stellen wörtlich nehmen (c. 32). Namentlich nehmen sie alle einschlägigen Stellen in den Evangelien als Gleichnisse, selbst die von dem Herrn gegebenen klaren und gut verständlichen sententias et definitiones (c. 33). In der Stelle Mt. 10,28, wonach Leib und Seele in die Hölle gestürzt werden können, haben sie ein corpus arcanum oder das corpus animae oder den gänzlichen Untergang von Leib und Seele angenommen (c. 35). In dem Sadduzäerstreit (Lc. 20, 27—39) folgerten sie, wie das auch Pseudojustin (s. o.) berichtet, aus dem „Gleichsein den Engeln“ das Aufhören des irdischen Leibes (c. 36). Die Johannesstellen vom „Fleisch, das nichts nütze ist“ (Joh. 6,61) und von der Auferstehung aus den Gräbern (Joh. 5, 25. 28) deuteten sie auf den Unwert des Leibes bezw. auf die, welche durch die Unkenntnis Gottes tot sind (c. 37). Die Beweiskraft der durch Christus vollzogenen Totenerweckungen

suchten sie durch die Ausrede abzuschwächen, der Herr habe damals die Auferstehung der unsichtbaren Seele nicht anders als durch Auferweckung ihres sichtbaren Bestandteils (des Leibes) veranschaulichen können (c. 38).

Auch die apostolischen Zeugnisse riefen die Gnostiker für sich an. Die Reden Pauli von der Auferstehung in der Apostelgeschichte handeln nur von der Wiederherstellung der Seele (c. 39). Triumphierend verweisen sie besonders auf II. Kor. 4,16: „Denn wenn auch unser äußerer Mensch hinschwindet, der innere Mensch erneuert sich von Tag zu Tag", indem sie das erstere von dem Aufhören des Leibes verstehen (c. 40). Ja, sie verstanden, selbst aus Stellen, wie II. Kor. 5 und I. Kor. 15 ihre Lehre zu rechtfertigen. Aus der ersten bewiesen sie, daß der Leib notwendig aufgelöst werden müsse, sonst könnte nicht an seine Stelle eine andere Wohnung treten. Der Auferstehungsleib habe nichts mit dem diesseitigen zu thun. Ueberhaupt können wir im letzteren dem Herrn nicht nahen, wie es denn auch II. Kor. 5,6. 7 heißt: „So lange wir im Leibe wallen, so sind wir ferne vom Herrn". Auch in V. 10 („wir tragen allezeit das Sterben Christi an unserem Leibe") werde die Auflösung und Vergänglichkeit unseres irdischen Leibes angedeutet. Desgleichen beziehen sie das „Ablegen des alten Menschen, der durch Betrug der Sünde verdirbt" (Eph. 4, 22—24) auf das Aufhören des Fleisches (c. 41—47). Die Hauptstelle aber, welche die Gnostiker für sich ins Feld führten, war I. Kor. 15,50: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben". Die Väter wenden deshalb dieser Stelle ihre ganz besondere Aufmerksamkeit zu, so Tertullian a. a. O. c. 48—51 und Irenäus V, 9—11. Letzterer bemerkt ausdrücklich: „dies wird von allen Häretikern für ihren Aberwitz vorgetragen und damit wollen sie auch uns Einhalt thun und beweisen, daß das Gebilde Gottes nicht gerettet werde". Bemerkenswert für ihre Exegese ist auch die Notiz Tertullians (c. 53), wonach sie das σῶμα ψυχικόν in I. Kor. 15,44 nicht auf den Leib, sondern auf die Seele deuteten. Aus II. Kor. 5,4 bewiesen sie, daß der Leib aufhören müsse, so gut wie der Tod (I. Kor. 15,53). Denn ob man „Tod" oder „Sterbliches" sage, das bleibe sich ganz gleich (54).

So weit der Schriftbeweis der Gnostiker! Wir sehen, wie sie ihre Polemik gut ausgedacht und mit manchen trefflichen Schriftstellen zu unterstützen verstanden. Ihre Exegese ist gar nicht so übel und man darf wohl ihnen das Zeugnis geben, daß sie die paulinische Auferstehungslehre, namentlich II. Kor. 5 und I. Kor. 15 sachlich und grammatisch richtiger ausgelegt haben, als ihre kirchlichen Gegner und auch als viele Kommentatoren unserer Zeit. Tertullian selbst muß gestehen, daß sie sine aliquibus occasionibus scripturarum es nicht hätten wagen können und daß ihnen die pristina instrumenta quasdam materias geliefert hätten. Gewiß! Wenn auch die Gnostiker nicht erst durch die Schrift zur Leugnung der leiblichen Auferstehung geführt wurden, so hatten sie doch an vielen Schriftstellen, selbst an Paulus einen mächtigen Rückhalt für ihre spiritualistische Auferstehungslehre oder wenigstens für die Ablehnung jener grobsinnlichen Auffassung der Auferstehung, welche in den kirchlichen Kreisen eingebürgert war.

Gehen wir wieder zu diesen zurück und zwar

V. zu den Apologeten,

welche sich mit ganz besonderer Vorliebe und Sorgfalt dieses heikelsten Stückes der neuen Religion angenommen hatten. Und sie hatten auch allen Grund dazu. Denn hier war ein Punkt, bei welchem die heidnische Polemik mit Erfolg einsetzen konnte. Hier sprach alles, die Erfahrung, die Vernunft, ja sogar die Würde des Menschen gegen den christlichen Glauben. Bei Celsus (Orig. adv. Cels. V, 14) finden wir in Kürze die von den Philosophen vorgebrachten Einwände: es sei, heißt es dort, ein wahnsinniger Glaube, wenn die Christen meinen, das ganze Geschlecht werde im Feuer gebraten und ausgebrannt, sie dagegen würden allein übrig bleiben und die von ihnen, welche längst gestorben sind, würden wieder aus der Erde hervorkommen, bekleidet mit dem nämlichen Fleische wie früher. „Es ist das eine Hoffnung, wie sie gerade für die Würmer paßt. Denn wo wäre die menschliche Seele, die noch Verlangen trüge nach dem Leibe, der in Verwesung übergegangen?“ Auch gewisse Christen (offenbar Gnostiker) halten diese Meinung für abscheulich, verwerflich und

unmöglich. Welcher aufgelöste Leib kann in seinen früheren Zustand zurückkehren? Da behelfen sich allerdings die Christen mit der einfältigen Ausrede, daß Gott alles möglich wäre. Aber Gott kann nichts Häßliches und Naturwidriges thun. Die Seele möge die Unsterblichkeit erlangen. Gott aber ist weder imstande noch Willens, das Fleisch, das voll unanständiger Dinge ist, ewig zu machen. — Hier haben wir die Disposition, nach welcher die Apologeten ihre Apologieen einrichteten, einer wie der andere.

Von Justin selbst haben wir keine eingehende Erörterung der Auferstehungslehre. Er bemerkt nur im Dialog mit dem Juden Tryphon (c. 80), daß die Fleischesauferstehung und das tausendjährige Reich zu den Stücken gehören, welche die ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα Χριστιανοί festhalten. Merkwürdig ist, daß sogar Tatian, der doch dicht neben den Gnostikern rangiert, die leibliche Auferstehung und zwar im ausgesprochenen Gegensatz zu der Philosophie der Stoiker behauptet hat. Zwar hat er eine abnorme Seelenlehre. Er kennt eine Art von doppeltem Tode für die Seele: die im leiblichen Tode erfolgende „Auflösung", von welcher er freilich keine nähere Vorstellung zu geben vermag, welche aber den unwissenden und den gotterleuchteten Seelen in gleicher Weise bevorsteht, und den durch das Gericht erfolgenden eigentlichen Tod, einen Zustand der Vernichtung, welche denen, die nicht den Logos und in ihm die Erkenntnis Gottes aufnehmen, zu teil wird[31]). Was aber den Leib betrifft, so wird nach der Vollendung aller Dinge „und zwar allein zu dem Zwecke, um die Menschen zum Gerichte zu sammeln", eine Auferstehung der Leiber stattfinden. „Ob auch das Feuer mein Fleisch vernichtet und die Welt die verdunstete Materie aufnimmt, ob ich in Flüssen oder Meeren verzehrt oder von Tieren zerrissen werde, so werde ich doch in der Schatzkammer des reichen Herrn hinterlegt. Nur der bettelhafte Atheist kennt diese Schätze nicht. Gott aber wird, wenn er will,

[31]) Interessant ist die Notiz, die wir bei Eusebius (h. e. VI, 37) über arabische Christen finden. Diese lehrten: die menschliche Seele sterbe einstweilen in dieser Welt zugleich mit dem Körper, ja verwese mit demselben. In der Auferstehung aber komme sie mit ihm zum Leben. Origenes hat sie auf einer Synode eines Besseren belehrt.

die ihm allein sichtbare Substanz in den früheren Zustand wiederherstellen" (ad Graecos 6. cfr. 20).

Näher und deutlicher geht Theophilus (ad Autol. I, 8. 13 f.) auf den Gegenstand ein. Der Glaube an die Auferweckung der Toten sei nichts Unvernünftiges. „Du glaubst, daß die von Menschen verfertigten Bilder Götter sind und Wunderdinge wirken; daß aber Gott, der dich erschaffen hat, dich auch später wiederherstellen kann, glaubst du nicht?" Die Ungläubigen sagen: „zeigt mir nur auch Einen, der von den Toten auferweckt worden ist, damit ich ihn sehe und glaube!" Aber muß nur das geglaubt werden, was man sieht? Die Heiden glauben doch auch an die Fortexistenz eines Herakles und Asklepios. Übrigens selbst dann, wenn man jenen Leugnern einen Auferstandenen zeigen könnte, so würden sie doch nicht glauben. Und doch läßt es Gott an Beweisgründen für die Totenauferstehung nicht fehlen. Da sind es vor allem die Naturvorgänge, in welchen etwas untergeht, um nachher in verjüngter Gestalt hervorzugehen. So steht es bei den Jahreszeiten, bei Tag und Nacht, bei Samen und Frucht. Das Getreidekorn muß zuerst ersterben und zerfallen, um nachher eine Pflanze zu werden. Oder wie oft wird ein Apfel- oder Feigenkern von einem Sperling verschluckt, kommt in den heißen Magen, wird ausgeworfen und wächst auf irgend einem felsigen Hügel zum Baume heran. Das wundervollste Schauspiel zum Beweis der Auferstehung bietet allmonatlich der Mond, indem er verschwindet und wieder aufersteht. Oder wie oft verfällt ein Mensch in schwere Krankheit, so daß seine Körperfülle, seine Kraft und sein gutes Aussehen schwindet und doch erholt er sich durch die Kraft Gottes. Uebrigens gesteht Theophilus, er sei nicht durch die Betrachtung solcher Naturvorgänge, sondern vielmehr durch die heiligen Schriften und die Propheten zum Glauben an die Auferstehung gelangt, weil er hier die Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung gefunden und dadurch auch zu den andern Verheißungen Vertrauen gefaßt habe. Also auch hier wieder der übliche „Weissagungsbeweis" der Apologeten! Was doch dieser nicht alles leisten konnte!

Gehen wir nun weiter zu den Apologeten, welche diesem

Gegenstand eine besondere Schrift gewidmet hatten. Da ist es zuerst Pseudojustin und seine Schrift περὶ ἀναστάσεως. Es ist für unsere Erörterung von geringem Belang, festzustellen, ob diese Schrift bezw. dieses Fragment von Justin selbst herrührt[32]), oder von einem andern Verfasser. Die Schrift trägt jedenfalls die Argumente für die Fleischesauferstehung in einer Form vor, welche mehr dem Anfangsstadium als einer abschließenden Stufe dieser Literaturgattung entspricht. Nur das ist bemerkenswert, daß sie bei ihrer Apologetik nicht allein die heidnischen Leugner dieser Lehre, sondern hauptsächlich auch die Gnostiker im Auge hat.

Obgleich der Verfasser ähnlich wie Tert. de resurr. 3 zu Anfang seiner Schrift den Grundsatz behauptet, daß ὁ τῆς ἀληθείας λόγος ἐστὶν ἐλευθερός τε καὶ αὐτεξούσιος und über alle Beweisführung und Prüfung erhaben sei, weil die Wahrheit Gott selbst und sein Logos ist, so hält er es doch für notwendig, daß man bewaffnet mit τοῖς τῆς πίστεως λόγοις ἀτρώτοις οὖσιν gegen die Gegner ankämpft, welche mit vielen und mannigfaltigen Künsten den Glauben zerstören. Es sind hauptsächlich vier Einwendungen, welche von ihnen gegen die Auferstehung erhoben werden. 1. Die Fleischesauferstehung sei nicht möglich, weil das Zerstörte nicht wiederhergestellt, die leiblichen Mängel nicht wieder auferstehen und gemäß einem Herrnwort an Stelle des irdischen Lebens ein engelgleiches tritt. Dagegen bemerkt der Verfasser: der ganze Leib könne und werde auferstehen. Deshalb brauchen seine Thätigkeiten nicht in jenem Leben fortzudauern. Auch sei nicht nötig, daß alle Glieder dort dieselben Funktionen wie auf Erden haben. Komme es doch auch hier oft vor, daß Menschen oder Tiere, obwohl sie gewisse Glieder haben, dennoch keinen Gebrauch davon machen (vgl. Tert. de resurr. 60 ff.). Auch unser Herr sei aus der Jungfrau geboren, damit offenbar werde, daß es Gott möglich ist, καὶ δίχα συνουσίας ἀνθρωπίνης Menschen zu bilden. Und der so Geborene übte im geschlechtlichen Leben immerfort Enthaltung und hat verkündigt, daß man diese auch in der zukünftigen Welt, den Engeln gleich, üben werde. Die leiblichen Mängel aber

---

[32]) So Zahn in der Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII S. 1 ff.

werden dort geheilt werden, so gut und noch leichter, als sie Christus hier auf Erden schon beseitigen konnte (c. 3. 4). 2. Wenn die Gegner behaupten, es sei unmöglich oder Gottes unwürdig, das aufgelöste oder vernichtete Fleisch in seinen früheren Zustand zurückzuführen, so verweist der Verfasser auf die Allmacht Gottes, welche einst den ersten Menschen aus der Erde gebildet hat. Warum sollte ihm nicht die Widerherstellung des Fleisches möglich sein? Behaupten doch selbst die Heiden und ihr Homer von ihren Götzen, daß sie alles vermögen! Wie vielmehr muß dann solches von dem Christengott gelten! Oder man erwäge das Wunder der Entstehung des Menschen ἐξ ἐλαχίστης ῥανίδος ὑγροῦ! Dies scheine auch unglaublich und geschehe doch alltäglich. Auch Plato, Epikur und die Stoiker geben zu, daß wenn auch die Materie sich in ihre Urstoffe auflöst, sie doch unzerstörbar bleibt. So kann denn auch der allmächtige Gott die aufgelöste Materie in das Fleisch umwandeln. 3. Gegen den Einwand, daß das Fleisch gar keiner Auferstehung würdig sei, weil seine Substanz irdisch, ja sogar voll Sünde sei und die Seele zum Sündigen zwinge — bemerkt der Apologet, daß Gott selbst das Fleisch gebildet und es nach seinem Ebenbild geformt habe. Auch sei um seinetwillen alles Übrige geschaffen worden. So habe das Fleisch gleich bei seiner Erschaffung in Gottes Augen eine hohe Würde und einen hohen Wert besessen. Zudem sei nicht das Fleisch, sondern die Seele die Sünderin. „Denn wie könnte das Fleisch aus sich selbst sündigen, wenn nicht die Seele ihm vorangehen und es verlocken würde?" Wenn aber je das Fleisch die alleinige Sünderin wäre, so hat dasselbe erst recht Anspruch auf das zukünftige Heil. Denn der Herr sagt: „Nicht bin ich gekommen die Gerechten, sondern die Sünder zu rufen". 4. Endlich sagen die Gegner, das Fleisch habe keine ἐπαγγελία τῆς ἀναστάσεως. Aber ist es nicht absurd, wenn man annimmt, Gott, der Künstler und Bildner, lasse seine Kunstwerke zu Grunde gehen, ohne sie zu renovieren und doch waren sie ihm so wertvoll und dienten zu seiner Verherrlichung. Überdies ist der Mensch, somit der ganze Mensch, nicht allein die Seele zum ewigen Leben berufen. Leib und Seele gehören in allen Lebensäußerungen zusammen. Der gute Gott will, daß

„alle selig werden“ und so hört denn ihn und seine Verkündigung nicht nur die Seele, sondern auch der Leib und beide glauben an Christum, beide sind in der Taufe abgewaschen und beide üben die Gerechtigkeit. Auch wäre die Auferstehung für die Seele gar kein Gnadengeschenk. Denn sie ist ja als ein Teil Gottes schon an sich unsterblich. Also kann eine Verheißung der Auferstehung nur für den Leib gelten (c. 5—8).

In den beiden Schlußkapiteln, die ein Fragment für sich zu bilden scheinen, beweist der Verfasser unabhängig von den Einwendungen der Gegner aus drei Umständen die Möglichkeit, ja Notwendigkeit der Fleischesauferstehung. Sie sind spezifisch christliche Argumente. Insbesondere das erste, das er mehr als seine Vorgänger und auch energischer als seine Nachfolger geltend macht und welches wir doch christlichen Gegnern gegenüber als das ausschlaggebenste vermuten würden, nämlich 1. den Beweis aus Christi Auferstehung selbst. Schon bei Lebzeiten habe Christus Tote auferweckt, um an ihnen die Beschaffenheit der künftigen Auferstehung ad oculos zu demonstrieren. Denn er habe die Leiber mit den Seelen auferweckt. Gäbe es nur eine ἀναστάσις πνευματική, dann hätte man beim Wiederbelebten den Leib besonders liegend und die Seele besonders existierend wahrgenommen. Dies war aber nicht der Fall. Sondern er erweckte den Leib, um ihm so die Verheißung zu bestätigen, wie er auch selbst in demselben Fleisch, in welchem er gelitten, auferstanden und so die Fleischesauferstehung dargelegt hat. Und als die Jünger nicht glauben wollten, ließ er sich von ihnen betasten und zeigte ihnen die Nägelmale an seinen Händen. 2. Folgt die Auferstehung schon aus ihrem Namen und Begriff: Ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου· πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει. ψυχὴ ἐν σώματί ἐστιν, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον· σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης, οὐκ ἔστιν. Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. Τὰ τρία δὲ ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσιν σωθήσεται. Wir teilten diese Stelle in extenso mit, weil wir ganz ähnlichen Ausführungen bei den späteren Vätern begegnen. So wiederholt die etymologische Erklärung der resurrectio bezw. des cadaver Tertullian an 2 Stellen seiner Schriften (de resurr. 18 und adv. Marc. V, 9) und die

Ausführung über die Trichotomie des Menschen kehrt wieder bei Iren. V, 9,1. Sie ist dem Plato bezw. dem Philo entnommen. Nur ist aus unserer Stelle nicht ganz klar, ob der Verfasser, wie Tatian (c. 7. 12. 15) und Irenäus, nur dem vollkommenen Gottesmenschen den dritten Teil, den Geist zuspricht oder ob er diese drei Teile als bei allen Menschen vorhanden annimmt. Doch spricht der letzte Satz des angeführten Citats mehr für die erstere Annahme. 3. Kommt ein argumentum de minore ad majus: Schon Pythagoras und Plato und ihre Schulen behaupten die Unsterblichkeit der Seele. Wenn nun Christus nicht mehr verheißen hätte, was hätte er dann Neues gebracht? Das ist eben das Neue und Unerhörte, daß er verkündigte, daß Gott τὴν φθορὰν ἀφθαρσίαν ποιεῖν werde. Warum hätte der Herr andernfalls die Menschen ermahnt, ihr Fleisch zu zähmen? Gewiß nur deshalb, damit sie aus Hoffnung auf das dem Fleische zugesagte Heil vor Sünden sich hüten, καθάπερ τοὺς ἐλπίδα σωτηρίας ἔχοντας ἀνθρώπους οἱ ἰατροὶ οὐκ ἐῶσιν ὑπηρετεῖν ταῖς ἡδοναῖς.

Noch ausführlicher und systematischer behandelt des *Athenagoras* Schrift περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν unsern Gegenstand. Hier haben wir eine feindurchdachte, nach streng logischem Schema ausgearbeitete Apologie der christlichen Auferstehungslehre. Die bekämpften Gegner sind die Heiden. Auch diese verfügten über ein reiches Material. Man sieht, wie man auch auf der andern Seite viel sich mit dem Gegenstande beschäftigte. Die christlichen Apologeten hatten deshalb ihre ganze Weisheit zusammen zu nehmen, wenn sie mit ihren Ansichten über die Fleischesauferstehung durchdringen wollten.

Wir beschränken uns bei dem Referat aus dieser Schrift nur auf das Neue, daß wir bis jetzt bei den früheren nicht gefunden oder nicht in dieser Form gefunden hatten. Ganz so wie Pseudojustin hat auch Athenagoras zwei Teile in seiner Abhandlung, einen ersten negativen Teil (ὑπὲρ τῆς ἀληθείας und einen zweiten positiven Teil (περὶ τῆς ἀληθείας).

In dem ersten Teil widerspricht er dem gegnerischen Einwand, daß Gott nicht *die Macht* zur Wiederherstellung der verfallenen Menschenleiber habe. Gottes Macht, führt Athenagoras aus, erweist sich in der vollkommenen Erkenntnis des menschlichen

Leibes. Gott kennt (ja er muß kennen) den menschlichen Organismus im Ganzen und Einzelnen, die Stoffteile, aus denen er den Menschenleib zusammengesetzt hat, den Ort, wohin jeder Stoffteil des verfallenen Leibes kommt, das Element, welches die aufgelösten Stoffteile in sich aufgenommen hat. Gottes Macht erweist sich aus dem Ursprung der menschlichen Leiber. Der Gott, der sie erschaffen, muß sie auch wiederherstellen können. Dabei läßt es der Verfasser dahingestellt, ob die Welt aus der Materie oder aus einem Ursamen entstanden ist. In jedem Falle sei Gottes Macht groß, so groß, daß es ihm möglich sei, den aufgelösten Leib wieder zur Einheit zu bringen. Im Anschluß hieran bringt er ausführlich den Einwand der Philosophen von der Auflösung des menschlichen Leibes in andern Organismen (s. oben). Hierin sieht er eine Verkennung des Schöpfers und Erhalters dieses Weltalls, sowie des Wesens und der Natur der Nährsubjekte und Nährobjekte: Gott habe jedem Organismus eine zutreffende und entsprechende Nahrung in passendster Weise bestimmt. Eine solche Nahrung assimiliert sich auch der betreffenden Körpersubstanz, eine andere aber wird durch Erbrechen oder auf andere Weise ausgeschieden. Nun folgt eine ausführliche Darlegung des Verdauungsprozesses. Niemand werde leugnen, daß menschliche Leiber mit Wesen gleicher Natur sich niemals verbinden können, da solches nur aus verbrecherischer Unnatur, aus Barbarei und Wahnsinn vorzukommen pflegt. Überhaupt ist der Menschenleib nach göttlicher Ordnung keinem Geschöpf zur Nahrung bestimmt, also wird niemals ein Menschenleib oder ein Teil desselben eine Nahrungsverbindung weder mit einem andern Menschen oder mit einem Tiere eingehen, sondern wird sich in jene Elemente verflüchten, aus denen er das erste Dasein gewonnen hat. Mit Recht bemerkt der Verfasser gegen den weiteren Einwand der unmöglichen Wiederherstellung von zerstörten Kunstwerken (s. oben), man thue mit einem solchen Vergleich Gott eine „entsetzliche Schmach" an, denn Gott und die Künstler, die Naturschöpfungen und die Kunstgebilde seien total verschieden von einander; auch widersprechen solche Aufstellungen der doch allgemein anerkannten Wahrheit: „Was bei den Menschen unmöglich, das ist bei Gott möglich". (2—9.)

Die Totenauferstehung steht auch mit dem Willen Gottes keineswegs in Widerspruch. Gott kann nur das nicht wollen, was seiner Gerechtigkeit oder Würde zuwiderläuft. Die Auferweckung der Menschen ist jedoch kein Unrecht, weder an der Geisterwelt, deren Existenz durch die auferweckten Menschen in keinerlei Weise verkümmert, beeinträchtigt oder entwürdigt wird, noch an den unvernünftigen Geschöpfen, weil diese nach der Auferstehung nicht existieren werden oder wenn sie existieren sollten, doch frei von jeglicher Knechtschaft sein werden, da der auferstandene bedürfnislose Mensch des Dienstes jener Geschöpfe nicht bedarf. Auch ist die Auferstehung kein Unrecht am Menschen, nicht an seiner Seele, denn wenn die Seele auf Erden „ohne Schaden den vergänglichen und leidensfähigen Leib bewohnt“, so kann sie noch viel leichter mit einem unvergänglichen und leidenslosen Leibe zusammenwohnen; ebensowenig ein Unrecht an dem Leib, denn er wird „nun selbst unvergänglich mit Unvergänglichem zur Lebensgemeinschaft verbunden“. Endlich leidet auch Gottes Würde keinen Schaden. Denn wenn das minder Gute Gottes würdig war — nämlich die Erschaffung des vergänglichen Leibes —, so ist noch viel weniger seiner unwürdig, was in der Unvergänglichkeit und Leidenslosigkeit des Leibes sich zeigt (c. 10).

Im zweiten, positiven Teil begründet Athenagoras die Lehre der Auferstehung 1. aus der zweckbewußten Erschaffung des Menschen: Nur seine Güte und Weisheit hat Gott veranlaßt, den Menschen zu erschaffen, und zwar konnte er dabei nicht eine Zweckbeziehung für ihn selbst oder für die überirdischen Wesen oder für die unvernünftigen Geschöpfe, sondern nur für das Leben des Menschen selbst im Auge gehabt haben. Nun ist das freilich auch bei andern Geschöpfen so, aber ihr Leben ist nur eine zeitweilig hellleuchtende, dann aber gänzlich erlöschende Flamme. Den Geschöpfen aber, welche den Schöpfer selbst in sich im Bilde tragen, hat der Schöpfer ewige Fortdauer verliehen, damit sie in der Erkenntnis ihres Schöpfers und in der Beobachtung seines Gesetzes zugleich mit solchen Gütern mühelos und ewig leben. So greift der Lebensgrund des Menschen über die Vergänglichkeit hinaus und wenn das so ist, so muß er seiner ganzen Natur nach,

der Seele und dem Leibe nach, erhalten bleiben (11—13). Letzterer Schluß ist allerdings eine bloße Behauptung, die der Verfasser nicht näher zu beweisen vermag! (c 11—13).

2. resultiert die Notwendigkeit der Auferstehung aus der Natur der geschaffenen Menschen. Zwar gäbe es viele, welche den Hauptgrund (τὴν πᾶσαν αἰτίαν) der Auferstehung in dem Gericht finden[33]). Das sei aber insofern unrichtig, als ja alle Menschen, auch die neugeborenen Kinder, auferstehen, aber nicht alle Auferstandenen gerichtet werden. Anders verhält es sich mit der allen Menschen gemeinsamen Natur. Sie besteht aus der unsterblichen Seele und dem bei der Erschaffung ihr zugesellten Leibe, so daß weder jene noch dieser allein an der eigentümlichen Art ihrer Erschaffung, an ihrem Dasein und an dem vollen Leben Anteil hat; sondern wie die Einheit des Menschenwesens sich durch alle Thätigkeiten und Zuständlichkeiten des menschlichen Lebens hindurch zieht und so das menschliche Dasein „zu einem organischen Ganzen voll Harmonie und Sympathie gestaltet," so erfordert dieselbe Einheit, daß auch am Endziel das Menschenwesen in Bezug auf seine Beschaffenheit ein und dasselbe bleibt, was aber nur möglich ist, wenn die im Tode getrennten Teile in der Auferstehung sich zum neuen Leben verbinden. Nicht die Seele allein, sondern der ganze Mensch hat die Geistesvermögen (Verstand und Vernunft) erhalten. Wenn nun nicht die ganze Menschennatur fortbesteht, so ist alles umsonst, Leib und Seele, Verstand und Einsicht, Gerechtigkeit und Tugend, alles Herrliche und Schöne; denn beide, Leib und Seele, bestehen in Wechselwirkung zu einander und hieraus gehen Erkenntnis und Tugend und Gerechtigkeit hervor. Dabei dürfen wir uns nicht durch das Maß und die Unterbrechung der Fortdauer beirren lassen. Die Wesen höherer Ordnung haben gemäß ihrer Natur eine andere Fortexistenz. Der Tod hebt das Leben so wenig auf, wie sein Bruder, der Schlaf, welcher mit jenem die Ruhe und die

[33]) Athenagoras ist also mit der üblichen Begründung der Auferstehungslehre nicht einverstanden. Man sieht aber aus der Bemerkung: Πολλοὶ γὰρ τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον διαλαμβάνοντες τῷ τρίτῳ μόνῳ τὴν πᾶσαν ἐπήρεισαν αἰτίαν — daß man in christlichen Kreisen eine feste Methode und Uebung in dem mündlichen oder schriftlichen Vortrag der Auferstehungslehre hatte.

Bewußtlosigkeit teilt. Solche Unregelmäßigkeiten und Unterbrechungen hat der Mensch nach dem Ratschlusse Gottes als Beigabe mitbekommen. Sie durchzieht das ganze menschliche Leben und zwar in der Form, daß in den früheren Entwicklungsstadien (z. B. im Samengebilde) die späteren (die Gestalt des Menschen) eingeschlossen sind. Somit ist der Schluß berechtigt, daß die Auferstehung zu der letzten Entwicklung des Menschen gehört, bezw. daß sie sich in seinem Sterben schon anbahnt (14—17).

3. erweist sich die Auferstehung aus dem Gericht, als dem unerläßlichen Endziel des menschlichen Lebens. Der Verfasser verwendet auf diesen Punkt seine ganze Beredtsamkeit. Zuerst freilich beweist er nur, daß eine Vergeltung im jenseitigen Leben absolut nötig ist. Dies (18 f.) aber wollen wir, so prächtig zum Teil seine Ausführungen hier lauten und so sehr sie auch in ihrer Überzeugungstreue wirksam sind, doch übergehen, weil sie nicht unmittelbar unsern Gegenstand berühren. Dieser kommt im Folgenden (c 20—23) zur Sprache: es wäre, sagt der Verfasser, nicht gerecht, wenn die Seele allein das Gericht erfährt. Denn dem Leibe, welcher einen bestimmten Anteil an den guten Handlungen hat, indem er mit der Seele alle damit verbundenen Mühen erträgt, gehört von Rechtswegen auch ein Anteil an dem zukünftigen Lohne. Andererseits wäre es wiederum ein großes Unrecht, die Seele allein büßen zu lassen für die Sünden, an denen dem Leib der hervorragendste Anteil zufällt, so für die Sünden der Wollust, der Vergewaltigung, der Habsucht und der Ungerechtigkeit, überhaupt für Sünden, welche auf „Besitz" und „Genuß" sich beziehen, also auf Dinge, die für die bedürfnislose und unvergängliche Seele schlechterdings keinen Wert und kein Interesse haben (21). Somit müsse es als eine Ungereimtheit betrachtet werden, wenn man Lohn und Strafe, welche Leib und Seele zusammen treffen sollten, der Seele allein zuschreibt, da keine Tugend, die Verehrung Gottes ausgenommen, denkbar ist, welche nur an der Seele zustande käme, sondern jede menschliche Tugend nur unter der Voraussetzung des leiblichen Lebens und der durch dasselbe bewirkten Gegensätze, Bedürfnisse und Zuständlichkeiten entsteht (c 22). Auch sei wohl zu erwägen, daß die Sittengebote (so das 4., 6. und 7. Gebot) für den Menschen

in seiner Gesamtheit als Leib und Seele bestimmt sind und darum ihre Uebertretung keineswegs der Seele allein aufgebürdet werden darf (c. 23). — So einleuchtend auch diese Ausführungen sind, so gehen sie eben doch, wie nachher auch beim Tertullian, von einem großen psychologischen Irrtum aus. Die Väter haben den Leib als ein der Seele gleichgeartetes Subjekt betrachtet, welches zwar der Diener der Seele ist, aber immerhin ein Diener, ausgestattet mit dem Vermögen des Selbstbewußtseins, der Selbstbestimmung und darum auch der Selbstverantwortung. So hatten sie im Menschen zwei wissende und handelnde Menschen, wovon dem einen nur ein geringerer Grad von Selbständigkeit zukommt. Der Leib ist bei ihnen so etwas wie die σάρξ des Paulus und doch haben beide im Grunde nichts mit einander zu thun. Daß der Leib nur die von der Seele belebte Materie ohne Willen und Bewußtsein ist, war dem Athenagoras und seinen Genossen nicht klar, sonst wäre es für sie unmöglich gewesen, dem Leibe eine Verantwortlichkeit und damit ein Anrecht auf Lohn und Strafe zuzuschreiben.

4. Endlich ergiebt sich für Athenagoras die Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes aus *dem Endziel des Menschen*. Wie jeder Naturkörper seine spezielle Endbestimmung hat, so erfordert die Analogie, daß auch der Mensch eine solche hat. Seine Endbestimmung kann aber weder die absolute Empfindungslosigkeit, noch auch das größtmögliche Maß von sinnlichem Genuß sein, sondern sie muß der Unsterblichkeit und Vernünftigkeit seiner Seele entsprechen (c. 24) und weil einmal der Mensch aus Leib und Seele besteht, so giebt es auch keine Seligkeit der Seele ohne den Leib; vielmehr muß der identische Mensch auferstehen, d. h. es müssen den Seelen ihre individuellen früheren Leiber zurückgegeben werden. Das Endziel der Menschen aber ist die endlose Freude und der selige Genuß Gottes. Dieses gemeinsame Bestimmungslos erleidet keinerlei Eintrag durch die große Zahl jener, welche von den ihnen gesetzten Zielen abweichen (c. 25).

So weit die Apologeten! Wer will leugnen, daß sie sich viel Mühe mit diesem spezifisch-christlichen Glaubensartikel gegeben hatten? Es gebührt ihnen das unleugbare Verdienst, daß sie diesen

den Hellenen und Häretikern widerwärtigen Artikel der Kirche gerettet und — man darf wohl sagen — mit einem reichen Beweismaterial ausgestattet hatten. Nur die spezifisch christlich-theologische Ausbildung blieb den nun folgenden oder fast gleichzeitigen großen Vätern der altkatholischen, abendländischen Kirche vorbehalten. Wir meinen

VI. Irenäus und Tertullian,

welche beide unserem Gegenstande eine eingehende Betrachtung gewidmet hatten. Irenäus war schon durch die ganze Anlage seines Werkes (c. omn. haeret.) darauf geführt worden. Denn sein letztes Buch handelt, wenn man so sagen darf, von den letzten Dingen oder von der Hoffnung der Christen. Hier mußte er die Auferstehung des Fleisches erörtern, umsomehr, als gerade die in seiner Schrift so heftig bekämpften Gnostiker, speziell die Valentinianer, entschiedene Leugner dieses Glaubens waren. Er berichtet von ihnen, daß sie die Wahrhaftigkeit des Fleisches Christi leugnen, ut excludant salutem carnis et reprobent plasmationem Dei (1,2, 31,1). Das ist nun auch das Thema, gegen welches er in den folgenden Ausführungen ankämpft.

Es ist thöricht, zu behaupten, das Fleisch sei unfähig der Unverweslichkeit. Wenn Brot und Wein durch das Wort Gottes Leib und Blut Christi werden und aus diesen unsere Fleischessubstanz gemehrt und genährt wird, wie kann solches Fleisch unempfänglich sein für das ewige Leben? Es ist ein Glied Christi geworden. Es hat in der Eucharistie die Kraft Gottes in sich aufgenommen und „die Kraft Gottes vollendet sich in der Schwachheit“. Hier also haben wir die Ausführung der Vorstellung von dem erstmals bei Pseudignatius (ad Eph. 20) genannten φάρμακον ἀθανασίας. Tertullian streift nur einmal diesen Gedanken. Bei Irenäus steht er vornan in der Betrachtung und wird eingehend begründet. Seine Ausführung ist neu, aber sie lag nahe, sobald man einmal, wie Irenäus, in den Abendmahlselementen den realen Leib und das reale Blut Christi bewunderte. Warum sollte nicht ein Wunder das andere wirken? Ja schließlich war nichts natürlicher als die Auferstehung des Fleisches, welches Christi Fleisch in sich aufgenommen hatte.

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen verweist Irenäus u. a. auf das lange Leben der vorsintflutlichen Menschen, auf die Entrückung eines Henoch und eines Elias, auf die Erhaltung des Jonas im Bauche des Walfisches und der drei Männer im Feuerofen. Er widerspricht dem Einwand, daß das Fleisch des Elias in dem feurigen Wagen verbrannt worden sei. Non enim Deus his quae facta sunt, sed ea quae facta sunt, subiecta sunt Deo; et omnia serviunt voluntati ejus. Qua propter et Dominus ait: Quae impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum. Das war freilich leicht und gut zu sagen, aber ob Irenäus und die Väter damit einen Eindruck machten? Man erinnere sich des Hohnes, den ein Celsus für solche „schlechte Ausrede" hatte!

Besser ist das Folgende, was Irenäus über den Zusammenhang von Leib und Seele und Geist sagt und die Anführung der Schriftstellen I. Theff. 5,23. I. Kor. 3,16. 6,15. Joh. 2,19; besser auch sein Hinweis auf die Auferstehung Christi mit dem Schlußsatz: und nun wird der Geist dessen, der Jesum von den Toten auferweckt hat, auch unsere sterblichen Leiber lebendig machen (Röm. 8,11). Die sterblichen Leiber können aber nicht die Seelen sein, denn sie sind unkörperlich. Auch erfährt nur der Leib den Tod. So ist denn auch das σῶμα ψυχικόν in I. Kor. 15,45 nicht die Seele oder der Geist, sondern der Leib, als der der Seele teilhaftig ist. Und eben dieser Leib wird durch die Einwohnung des Pneuma, als des pignus hereditatis nostrae, unsterblich gemacht. Denn, wenn es heißt, daß das Pneuma den Gläubigen pneumatisch macht, so sind unter den spiritales nicht incorporales zu verstehen, sed substantia nostra, id est, animae et carnis adunatio assumens Spiritum Dei, spiritalem hominem perficit. Wenn also der Geist Gottes in uns wohnt, so macht er uns geistlich et absorbetur mortale ab immortalitate (6—8).

Hierauf wendet sich Irenäus hauptsächlich zur Erklärung des von den Gnostikern mit Vorliebe angewandten Wortes I. Kor. 15,59: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben". Hiezu bemerkt er, daß dreierlei zu einem vollkommenen Menschen gehört: Fleisch, Seele und Geist. Wer aber den Geist Gottes nicht hat, dieses Erhaltende und Gestaltende und Einigende, der

ist blos Fleisch und Blut, somit tot, und solch' totes Fleisch und solch' wertloses Blut können allerdings das Reich Gottes nicht besitzen. Darum hat man durch Glauben und keuschen Wandel den Geist Gottes zu bewahren. Dieser aber wird von unsern Gliedern Besitz ergreifen und sie in das Himmelreich versetzen (9). Wie ein gepfropfter Wildling (Röm. 11,17) die Substanz des Baumes nicht verliert, aber die Qualität der Frucht verändert und einen andern Namen bekommt, so verliert auch der durch den Glauben eingepfropfte und den Geist Gottes aufnehmende Mensch nicht die Substanz des Fleisches, verändert jedoch die Qualität der Werke, bekommt einen andern Namen, heißt nämlich nicht mehr Fleisch und Blut, sondern ein pneumatischer Mensch (10). Hieraus, wie aus dem Vorausgehenden, würde allerdings nur folgen, daß blos die Pneumatiker auferstehen werden. Irenäus, der sich ganz an Paulus hält, streift oft an diese Konsequenz, ohne sie übrigens zu acceptieren. Immer betont er, daß der Geist das Fleisch zur Unverweslichkeit befähige und reif mache und unterscheidet ihn, den Spiritus, streng von dem Lebenshauch, dem afflatus (πνοή), der nur temporalis ist, deinde abit, sine spiramento relinquens illud in quo fuit ante (12,2) und doch hält er fest an Jesu Wort in Joh. 5,28, daß alle Toten aus den Gräbern hervorgehen werden (13,1), ohne daß er uns eine Vorstellung von den Leibern der auferstandenen Verdammten zu geben vermag.

Noch einmal, am Schluß seines Werkes, kommt Irenäus auf die Auferstehung des Fleisches zu reden. Hier will er aber weniger beweisen, als behaupten. Der einzige Grund, den er dort anführt, ist die fleischliche Auferstehung und Himmelfahrt Christi. Die Valentinianer lehren, daß die Menschen sofort nach dem Tode die Himmel und den Demiurgen übersteigen und zu ihrer Mutter oder zu dem Vater gehen. Das sei eine Vermessenheit. Wir können es doch nicht besser haben als unser Meister, dessen Leib drei Tage in der Erde ruhen mußte. Wenn aber die Zeit der Auferstehung für uns da ist, dann werden wir vollständig, d. h. leiblich auferstehen, wie auch Christus seinen Leib nicht auf Erden zurückgelassen hatte. Ja, es ist billig, daß die Gerechten in derselben Schöpfung, in welcher sie geduldet und gelitten hatten,

lebendig gemacht werden und herrschen. Und nun kommt er ausführlich auf das irdische Reich in der Parusie zu reden. In breiter Ausführung (c. 32—36) handelt er vom Chiliasmus und weiß dafür viele Belege aus dem A. und dem N. T. anzuführen; selbst des Papias phantastisches Gemälde wird nicht verschmäht. In diesem Zusammenhang kommt er immer wieder auf die leibliche Auferstehung zu reden. Der Chiliast mit seinen sinnlichen Vorstellungen vom Übersinnlichen konnte die leibliche Auferstehung nicht entbehren.

Irenäus' Ausführungen sind nicht streng systematisch gehalten, wie bei den Apologeten. Auch die Beweisführung ist sehr lückenhaft. Seine Stärke besteht in der Anhäufung der apostolischen, namentlich paulinischen Aussprüche. Der zentrale Gedanke ist der Glaube, daß wer das Pneuma hat, dessen Lebensmacht auch an seinem Leibe erfahren müsse. Er hat aber daraus nicht die einzig richtige Folgerung zu ziehen gewagt, daß die andern nicht auferstehen können. Im Übrigen hängt seine Vorstellung von der leiblichen Auferstehung mit seinem massiven Chiliasmus eng zusammen. —

Was lehrt nun hierüber Tertullian, der größte abendländische Theolog vor Augustin? Seine Schrift de ressurrectione carnis ist eines seiner umfangreichsten Werke. Ihre Abfassung fällt in das Jahr 213, also in seine montanistische Periode[34]). Dennoch darf sie für eine Darstellung der christlichen Auferstehungslehre benützt werden, da sie in ihren zur Sache gehörenden Ausführungen durchaus nichts enthält, was in einem direkten Zusammenhang mit dem Montanismus stände. Das Werk ist von Anfang bis Schluß polemisch gehalten. Die dort bekämpften adversarii sind christliche Gnostiker. Was diese an Gründen gegen die leibliche Auferstehung vorgetragen hatten, das finden wir in dieser Schrift so ziemlich vollständig aufgeführt. Wir hatten deshalb oben versucht, aus Tertullian's Darstellung die Lehrweise der Gnostiker zu rekonstruieren und haben so bereits dem Leser einen

---

[34]) Vgl. Noeldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians („Texte und Untersuchungen" 1888, II. Bd., S. 115 f.).

Einblick in den Inhalt und Gedankengang des Werkes gegeben. Wir verzichten daher hier auf eine nähere Reproduktion seiner Ausführungen, so interessant sie auch wären. Denn Tertullian ist immer originell: er giebt auch Früheres und das allgemein Bekannte in solch ursprünglicher und frischer Weise, daß man immer den Eindruck hat, als ob er es erstmals aus der Tiefe seines schöpferischen Geistes hervorholte. Worauf wir aber hier zum Voraus schon aufmerksam machen wollen, sind vornehmlich zwei Punkte, welche wir in dieser Ausführlichkeit für unsern Gegenstand bei den Vorgängern nicht gefunden hatten: 1. die ausführliche Apologie, welche Tertullian dem Leibe bezw. dem Fleische angedeihen läßt; 2. der eingehende Schriftbeweis, worauf er die kirchliche Auferstehungslehre stützt.

Aber ehe wir auf diese beiden Punkte und damit auf die Schrift selbst eingehen, müssen wir uns die Frage vorlegen: brauchte überhaupt Tertullian zu seinem System die Auferstehung des Leibes? Wir antworten: Nein! Bekannt ist, daß der große Stoiker in seiner Schrift de anima die Körperlichkeit der Seele behauptet. Dort erzählt er uns von einer Montanistin, welche in einer Vision die Seele sieht. Sie erschien der Seherin „tenera et lucida et aerii coloris et forma per omnia humana“ (c. 9). So war auch ihm die Seele körperlich, ja stofflich. Wozu dann noch einen zweiten Leib für die beleibte Seele? Die Seele trägt nach seinen Ausführungen die äußere Gestalt des Menschen, sodaß man an ihr sofort den ganzen Menschen mit allen seinen Gliedern und Formen erkennt. Der Leib ist, um ein Gleichnis zu gebrauchen, nichts anderes als der Gipsabdruck der inwohnenden körperlichen Seele. Also ist die Gefahr nicht vorhanden, welche Paulus in II. Kor. 5 befürchtet, daß nämlich die Seele könnte nackt (γυμνή) erfunden werden. Dann fällt aber auch jede Notwendigkeit für eine Auferstehung des irdischen Leibes weg. Und dennoch legt Tertullian einen ungeheuren Wert auf die Auferstehung des identischen Leibes und wird in seiner Apologie gegenüber den Gnostikern so leidenschaftlich, wie es nur möglich ist, wenn es sich um einen Kardinalpunkt des Glaubens handelt. Er ist sich dieser Unebenheit gar nicht bewußt geworden. Der Stoiker und der Christ wohnen in

diesem Fall ganz ruhig neben einander in dem „Schrein seines Herzens", ohne daß er das Bewußtsein hatte, daß streng genommen einer von beiden überflüssig war. Nirgends in seiner Schrift de anima kommt er auf die einfache Frage: ist eine Auferstehung nötig, wenn schon die Seele körperlich ist? Auch das steht ihm fest in jener Schrift (c. 58), daß die körperliche Seele, die gleich nach dem Tode in die Unterwelt gelangt, dort schon Strafen und Erquickungen erfährt und vermöge ihrer Beschaffenheit erfahren kann. Warum dann noch ein Endgericht und noch eine Auferstehung des Leibes? Er giebt zwar hierauf die künstliche Antwort: „Nec omnia opera cum carnis ministerio anima partitur.... Ergo vel propter hoc congruentissimum est animam, licet non expectata carne, puniri quod non sociata carne commisit". Die Seele erhält also dort eine Abschlagszahlung, zunächst für solche Sünden, die sie ohne Gemeinschaft des Leibes auf Erden begangen hat. Die endgiltige Abrechnung erfolgt erst mit und nach des Fleisches Auferstehung.

Wir sehen also, Tertullian wäre für sein System, auf Grund seiner stoischen Psychologie ganz gut ohne Fleischesauferstehung ausgekommen. Diese ist, objektiv betrachtet, für ihn ein Luxusartikel. Und doch scheint sie ihm ein inneres, geradezu unabweisliches Bedürfnis zu sein. Er war doppelter Realist, als Stoiker und als Christ. Der christliche Realismus aber forderte eine vollständige restitutio in integrum für die zukünftige Welt. Also mußte auch der Leib, ohne den man sich kein volles Leben denken konnte, hinübergerettet werden. Der Leib selbst aber galt als der Tempel des heiligen Geistes. Die Sakramente waren von Wirkung auf den Leib, an dem sie zunächst vollzogen wurden. Man fühlte auch das Bedürfnis, in jenem Leben etwas vor den Heiden voraushaben zu müssen. Da genügte die einfache Unsterblichkeit der Seele nicht. Man erinnerte sich an Christus, daß er im Fleisch erschienen ist und daß er im Fleisch auferstanden ist. Diese Erkenntnis forderte notwendig für das damalige Denken auch die nämliche Auferstehung für die Christen. Darum ist Tertullian ein entschiedener Gegner aller Doketen und er spricht am Schlusse seiner Schrift de carne Christi aus, daß beide Glaubensartikel eng zusammengehören und

seine Schrift de resurrectione carnis nur eine Fortsetzung jener Schrift von dem wahrhaftigen und wirklichen Fleische Christi ist.

Tertullian hatte den Schwerpunkt der Sache richtig erkannt. Er wußte, daß derselbe in der verschiedenen Wertschätzung des Leibes bezw. des Fleisches lag. Also mußte von hier ausgegangen werden: es mußte allererst der große religiös-sittliche Wert des Leibes festgestellt werden. Andere haben das auch versucht, so Pseudojust. de resurr. 6. Athenag. 21. 22. Aber Tertullian behandelt diesen Punkt viel eingehender und zentraler als seine Vorgänger und Nachfolger. Die Würde des Leibes sucht er in doppelter Beziehung und Richtung festzustellen 1. nach der publica forma condicionis humanae (5—7); 2. nach der propria Christiani nominis forma. In jener ersteren Beziehung führt er aus: Bei aller Verwandtschaft zwischen Leib und Welt besteht doch zwischen beiden ein gewaltiger Abstand. Denn der Mensch ist nicht durch das Wort Gottes, wie die übrige Welt, sondern gleichsam mit seiner Hand erschaffen worden. Dadurch schon ist dem Menschen eine höhere Stellung angewiesen worden: die Welt wurde für den Menschen geschaffen und ihm auch sofort zugewiesen. Indem Gott das Fleisch aus der Materie ausgewählt und mit seiner eigenen Hand behandelt hatte, dadurch ist es gereinigt, geehrt, geadelt worden, noch mehr als jenes Elfenbein des ungeschlachten Elephanten, aus dem Phidias den olympischen Jupiter geformt hat. Und zu was auch immer jener Lehm gestaltet wurde, so hat jedenfalls Gott an den zukünftigen Menschen Christus gedacht, der auch Lehm, und an den Logos, der Fleisch, d. h. Erde werden sollte. Uebrigens geschah auch mit der Verwandlung des Lehmes in's Fleisch eine gründliche Veränderung jener Substanz, ja diese wurde eine ganz andere und verlor alle Spuren des Lehmes. Solche Aenderung und Erhebung war umsomehr geboten, als das Fleisch zum Gefäß des göttlichen Geisteshauches, d. h. der Seele bestimmt war. Letzterer konnte keine unwürdige Behausung angewiesen werden. Zudem erfolgte eine so innige Verbindung beider, daß man ungewiß darüber sein könnte, ob das Fleisch der Seele oder die Seele dem Fleische als Träger dient. Wenn nun aber doch die Seele als das mehr Gottverwandte den Vorrang über den Leib hat, so ist andererseits

doch nicht zu verkennen, daß keine einzige Thätigkeit oder Zuständlichkeit der Seele denkbar ist, welche nicht durch den Leib, seine Sinne und Organe vermittelt wird. „So erweist sich das Fleisch, während es für einen Diener und Sklaven der Seele gehalten wird, thatsächlich als deren Genosse und Teilhaber (consors et cohaeres)." Wenn so im Zeitlichen, warum denn nicht auch im Ewigen?

Was lehrt aber die propria Christiani nominis forma über diese gebrechliche und unreine Substanz? Wie kann eine Seele das Heil erlangen, wenn sie nicht im Fleische glaubt? Daher: caro salutis est cardo. Der Leib empfängt und erfährt an seiner Substanz die äußeren Handlungen der Sakramente: der Taufe, der Salbung, des Kreuzeszeichens, der Handauflegung, des Genusses von Leib und Blut Christi — um den Segen und die geistige Wirkung desselben der Seele zuzuführen. Der Leib übt die guten Werke des Fastens, der Trauer, der Virginität, der Scheinehe. Der Leib erfährt die Entbehrungen und Martern des Martyriums. „Fern, fern sei es, daß Gott den Leib, das Werk seiner Hände, den Gegenstand der Fürsorge seines Geistes, das Gefäß seines Hauches, den König seiner Schöpfung, den Erben seiner Freigebigkeit, den Priester seiner Religion, den Verteidiger seines Zeugnisses, den Bruder seines Christus in ewige Vernichtung verstoße!" Im Anschluß hieran erbringt Tertullian den Schriftbeweis für die Würde des Fleisches. In antithetischer Form stellt er neben den Bibelstellen, welche das Fleisch „tadeln", „herabsetzen", solche, welche es „rühmen", „erheben", so besonders Jes. 40,5, Joel 3,7 und im N. T. die paulinischen Aussagen von dem „Tempel Gottes", den „Gliedern Christi" oder „daß wir Gott an unserem Leibe verherrlichen sollen". Dabei gebraucht er promiscue die Ausdrücke σῶμα und σάρξ, ohne ein klares Verständnis für den bei Paulus vorhandenen eigentümlichen theologischen Begriff der σάρξ zu haben.

Ob es Tertullian gelungen ist, die hellenistisch-dualistische Beurteilung des Leibes zu widerlegen? Wohl hat er eingesehen, daß erst die Würde des Leibes gerettet werden mußte, bevor man von seiner Auferstehung reden konnte. Er mußte den Leib von einem „Sklaven" und „Kerker" der Seele zu ihrem „Genossen"

und „Teilhaber" erheben. Und doch konnte er nicht leugnen, daß er aus der Materie stammt. Da blieb ihm nichts anderes übrig, als die eigentümliche Erschaffung des Leibes durch Gottes Hand in die Wagschale zu werfen. Ob er damit Heiden überzeugt hat? Für Christen hätte der Hinweis auf den Leib als den Tempel des heiligen Geistes genügt. Aber dann gab es nur für die vom πνεῦμα Erfüllten eine Auferstehung. So lehrte auch Paulus. Aber Tertullian wollte mit dem vulgär-christlichen Glauben eine Auferstehung aller Menschenleiber. Genug! Tertullian hat den hohen Wert des Leibes theologisch fixiert und er hat damit der christlichen Auferstehungslehre eine solide Unterlage geboten.

Auch in den folgenden Ausführungen unterläßt es Tertullian nicht, immer wieder auf den eminenten Wert des Leibes zurückzukommen. Nachdem er nach dem üblichen Schema die Möglichkeit der Auferstehung aus der Macht Gottes (c. 11) und aus den Analogieen in dem Naturleben — unter welchen selbst der arabische Phönix nicht fehlt (12. 13) — nachweist, bespricht er die Notwendigkeit der Auferstehung, wie sie begründet ist in dem Richteramt Gottes, welches sich ganz notwendig auch auf den Leib erstrecken müsse. Die Analogie zwischen Leib und „Gefäß" oder „Instrument" sei nicht haltbar, weil das Gefäß von einem andern Stoff herrühre als der Mensch, der es benützt. „Das Fleisch aber keimt im Mutterleibe und wird mit der Seele mitgeschaffen" (Creatianismus). Es sei darum bei jeder Handlung mit dieser innig verbunden. Darum nenne der Apostel den Leib auch den „äußeren Menschen", somit als ein der Seele entsprechendes, wenn auch dienendes Wesen (c. 16). Doch kann er nicht der Ausführung beistimmen, nach welcher die Seele deshalb auferstehen müsse, weil sie ohne den Leib keinerlei Empfindung ihrer Qual oder ihres Wohlseins habe. Denn die Seele sei an und für sich schon körperlich, habe also Empfindung, wie man das auch deutlich in der Geschichte des Lazarus sehe. Jedoch zur Vollständigkeit dieser Empfindung gehört zur Seele der Leib, so gut, wie er auf Erden zur Vollständigkeit des Handelns nötig war. Denn die Seele vermag nur zu denken und zu wollen, aber zum Vollbringen braucht sie den Leib. Und gerade die Thaten des Menschen sind der

Gegenstand des Gerichts, also kann die Seele nicht ohne den Leib beseligt oder gequält werden (17).

Was die Schrift Tertullians in zweiter Linie auszeichnet, ist der Schriftbeweis. Zu diesem nötigen ihn die Gnostiker, indem sie (wie oben gezeigt worden) den Ausdruck „der Auferstehung der Toten — allegorisch-geistig verstehen (c. 18. 19). Hiegegen sucht Tertullian an Beispielen nachzuweisen, wie die Propheten keineswegs immer allegorica forma sprechen, sondern nur „interdum et in quibusdam“ (c. 20). Ferner sei es ganz unwahrscheinlich, daß „das Spezifikum des Sakraments“, in welchem sich der ganze Glaube konzentriert und worauf sich die ganze Lehre stützt“ [35]), doppelsinnig und dunkel gelehrt werde, da ja die Hoffnung der Auferstehung, wenn sie nicht in Beziehung auf Lohn und Strafe klar und deutlich bestimmt wird, niemand zur Annahme einer so verhaßten Religion veranlassen wird (c. 21). Das Ende der Welt, welches die Auferstehung gemäß der Schrift begleiten wird, ist noch nicht eingetreten; ja es sind noch nicht einmal die vom Herrn in seinen eschatologischen Reden angekündigten Vorboten erschienen — und doch wollen die thörichten Gnostiker jetzt schon auferstanden sein (c. 22). Es giebt allerdings Schriftstellen, in welchen nur von einer geistigen Auferstehung die Rede ist, daneben aber noch viel mehr andere, in denen die leibliche Auferstehung gemeint ist. Und so giebt Tertullian eine kleine Sammlung solcher Stellen aus der Apostelgeschichte, aus den paulinischen Briefen und aus der Apokalypse (c. 23—25). Ja Tertullian greift nun selbst zu der forma allegorica; eine ganze Reihe von Ausdrücken (z. B. „Erde“, „Kleider“) und Handlungen („die aussätzige Hand Mosis“ od. Gen. 9,5) werden zu Gunsten der leiblichen Auferstehung allegorisch umgedeutet (c. 26—31). Scharfsinnig bemerkt Tertullian zu der Vision in Ezech. 37: es wäre jenes Bild von der Belebung der Totengebeine für die politische Restitution sicherlich nicht gewählt worden, wenn das Bild nicht selbst Realität hätte: De vacuo similitudo non competit, de nullo

[35]) „ea species sacramenti in quam fides tota committitur et in quam disciplina tota connititur.“ Man sieht, von welch' fundamentaler Bedeutung dieser Glaubensartikel für Tertullian war.

parabola non convenit[36]). Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Aussagen Jesu in den Evangelien, namentlich wenn es heißt, daß Leib und Seele in die Hölle gestürzt werden (Mt. 10,28), oder wenn die Rede ist vom ewigen Tod, welcher Ausdruck einen fortdauernden Zustand und nicht eine augenblickliche Vernichtung bedeutet, oder wenn der Herr redet vom „Weinen" und „Zähneknirschen" u. dgl. (c. 32—35).

Interessant ist, wie sich der scharfsinnige Vater mit dem von den Gnostikern gern gebrauchten ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν im Sadduzäergespräch abfindet. Er sagt: die Sadduzäer leugneten die Auferstehung der Seele und des Leibes und mit Bezug auf den letzteren brachten sie das Beispiel vom Heiraten. Jesus antwortet einfach, daß die Toten auferstehen werden, also auch dem Leibe nach. Das „Gleichsein wie die Engel" beziehe sich nur auf die Ehe: „sofern die Auferstandenen übergehen werden in den Zustand der Engel durch jenes Kleid der Unverweslichkeit, jedoch mit einer Umwandlung der wiederbelebten Substanz" (36). Selbst des Herren Wort Joh. 6,61 („das Fleisch ist nichts nütze") bildet keine Instanz gegen die Fleischesauferstehung. Vielmehr wird der Geist, sein Wort das Fleisch lebendig machen und die, welche in den Gräbern sind (Joh. 5,25. 28) auferwecken (37).

Unter den apostolischen Zeugnissen betont er, daß Paulus vor den Sadduzäern, vor den Athenern und vor Agrippa dem ganzen Hergang gemäß nur von der Wiederbelebung des Fleisches habe reden können, denn sonst wäre es undenkbar, warum er solchen heftigen Widerspruch erfahren hatte, da ihnen eine Wiederherstellung der Seele nichts Absonderliches gewesen ist, „denn sie wären darin nur einer häufigen Annahme ihrer eigenen einheimischen Philosophie begegnet" (29). In der Stelle II. Kor. 4,16 bedeute der „innere Mensch" non tam animam quam mentem atque animum, non substantiam ipsam, sed substantiam saporem und wenn Paulus von einem „Dahinschwinden des äußeren Menschen" redet, so denke er nicht an die Verwesung des Leibes, sondern an

[36]) Seither galt Ezech. 37 für eine Auferstehungsstelle, so Iren. V, 5 und 34; Cypr. Test. III, 58; Cyrill. Hieros. Catech. 18; Chrysost. hom. 2 in Symb.; Basil. in Ps. 33 und bei anderen.

die Plagen und Qualen des Leibes vor dem Tode. Und dann komme erst recht das andere Wort des Apostels in Betracht, daß wenn unsere Leiber mit Christo leiden, so werden sie mit ihm verherrlicht werden (c. 40). In II. Kor. 5,1 ff. bezeichne die Auflösung des Leibes, daß er durch Leiden aufgerieben werde oder sei jene „Hütte“ überhaupt nur die Welt, als die Wohnung des Menschen. Das „Überkleidetwerden“ bedeute die Bekleidung mit der himmlischen Kraft des Evangeliums (c. 41). Diese Erklärung hält er auch fest für I. Kor. 15,51 ff. mit dem Hinweis auf die Erfahrungsthatsache, daß gewisse Reste (Knochen, Haare, Zähne) bei allen Leichnamen, auch den ältesten, als Samenkörner für den in der Auferstehung wieder erblühenden Körper übrig bleiben. Und wenn nicht — so muß durch Gottes Kraft auf irgend eine Weise das herbeigeschafft werden, was verwandelt oder überkleidet werden kann, sozusagen die Speise, welche das Leben verschlingen, der Stoff, an dem das Feuer brennen kann (c. 42). Nachdem er nachgewiesen hatte, daß in Stellen wie II. Kor. 5,6 f. 4,10 keineswegs die Auferstehung geleugnet (43. 44), kommt er auf die Aussprüche, wonach wir den „alten Menschen ablegen sollen, der durch Betrug der Sünde verdirbt“. Hier sei die Rede vom früheren sündhaften Wandel (45). Ueberhaupt verurteile der Apostel, wo er von den Werken des Fleisches spricht, keineswegs die fleischliche Substanz des Menschen, den Leib, sondern nur die fleischliche Gesinnung, das weltliche Leben (46). Mit großer Wärme trägt Tertullian die Aussagen des Apostels vor, in denen er zur Heilighaltung der „Glieder“ ermahnt und somit das Heil auch dem Leibe zuspricht (Röm. 6,12 ff.) oder Stellen wie Röm. 6,3 ff., wonach wir durch die Taufe mit Christo in seinen Tod begraben, nun auch dem Bilde seiner Auferstehung ähnlich sein werden, was nur in Bezug auf den Leib einen Sinn haben könne, da die Taufe nur am Leibe vollzogen werde. Desgleichen Röm. 12,1. I. Thess. 5,23. (47).

Wie bei Irenäus, erfährt selbstverständlich die heikle Stelle I. Kor. 15,50 eine ganz eingehende Erörterung (48—51). Sie enthält folgende Punkte: 1. Unsere Auferstehung wird V. 12—18 in Analogie gebracht mit der Auferstehung Christi. Nun sei aber Christus so gut im Fleische auferstanden, wie er im Fleische gestorben und

begraben ist. 2. Paulus nimmt V. 29 den Fall an, daß sich Einige für Verstorbene taufen lassen, offenbar, weil sie glaubten, daß eine stellvertretende Taufe, die doch nur am Leibe vollzogen werden könne, einem fremden Leibe in der Auferstehung nützen werde. 3. Paulus hätte V. 30 ff. die Gefahren und Peinigungen seines Leibes sicherlich nicht aufgezählt, wenn er nicht an die Auferstehung des Fleisches geglaubt hätte. 4. Das Bild vom ersten und letzten Adam (V. 47 ff.) beziehe sich nicht auf das Fleisch, sondern auf den sittlichen Wandel. 5. In dem berühmten Worte: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" sei a) die Substanz an Stelle der Werke der Substanz gesetzt, wie solches Paulus überhaupt gern thut; b) werde nur das Reich Gottes, aber nicht die Auferstehung dem Fleisch und Blut abgesprochen; c) müsse wohl bedacht werden, daß Fleisch und Blut für sich allein allerdings das Reich Gottes nicht ererben, sondern hiezu ist der Geist und die Frucht des Geistes nötig; d) könne unter Fleisch und Blut auch das Judentum gemeint sein, dem kein Anteil an dem Reiche Gottes zufällt; e) es müßte streng genommen auch das Fleisch und Blut Christi aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen sein, was gegen die Aussagen der Apostel verstößt. Auch den übrigen Ausführungen in I. Kor. 15 u. II. Kor. 5 widmet er seine Betrachtung, um aus ihnen die Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen zu konstatieren (52—56), wobei er scharf zwischen Verwandlung und Vernichtung unterschieden wissen will, da bei Annahme der ersteren die Identität ruhig fortbestehen könne. Auch die Zeit auf Erden nimmt eine Umwandlung mit unserem Leibe vor, ohne ihn aufzuheben.

Schluß.

Dies in der Hauptsache der Inhalt des Tertullian'schen Werkes. Man sieht, der Karthager hat alles beigetragen, was die Lehre von der leiblichen Auferstehung zu ihrer theologischen Begründung brauchte. Mit Tertullian's Schrift de resurrectione carnis war diese Lehre ausgebaut — das erste fertige Dogma der christlichen Kirche! Was in der Folgezeit hierin geschrieben wurde, hatte keinen eingreifenden oder nachhaltigen Einfluß auf dieses Dogma. Zwar ist die Literatur hierüber nicht ganz abgeschlossen:

Gleich Hippolyt schrieb an die Kaiserin Severina (nach Döllinger an Julia Severa, die zweite Gemahlin Elagabals) eine nicht mehr vorhandene Schrift über die Auferstehung, welche sicherlich, wie seine Ausführungen in der Schrift über den Antichrist (c 65. 66) zeugen, von der vulgärchristlichen Vorstellung nicht abgewichen ist.

Insbesondere haben die Alexandriner sich mit diesem Gegenstand beschäftigt. Doch wollten sie der üblichen Vorstellung eine höhere, mehr spiritualistische Fassung geben. Ganz natürlich! Sie, die an der Quelle der hellenistischen Spekulation saßen, konnten die christliche Auferstehungslehre in ihrer grobsinnlichen, vulgären Form nicht brauchen. Wenn in irgend einem Punkte, so mußte hier eine Vermittlung und Annäherung zwischen den beiden Weltanschauungen versucht werden, wollte man nicht den Gebildeten für immer den Anschluß an das Christentum unmöglich machen. In diesem Sinne wollte Clemens ein Werk über die Auferstehung schreiben, welche Absicht er allerdings nicht zur Ausführung brachte. Zwar spricht er auch von einer Auferstehung „des Fleisches". Diesem christlichen Schlagwort konnte er also nicht widerstehen. Aber der Auferstehungsleib ist nicht „dieses Fleisch", sondern, wie bei Paulus, ein verklärter Körper, der sich zu dem jetzigen verhält wie die neue Ähre zu dem alten Samenkorn, frei insbesondere von den Unterschieden des Geschlechts. Durch das „Feuer" wird der natürliche Leib in einen geistlichen, der neuen Sphäre angepaßten Leib verwandelt[37]). Noch mehr behandelte Origenes unsern Gegenstand. Sein Werk, 2 Bd. περὶ ἀναστάσεως, ist bis auf Fragmente verloren gegangen. Aber er kommt an andern Stellen seiner Werke auf die Auferstehungslehre zu reden, so namentlich De princ. II, 10 u. Adv. Cels. V, 14—24. Gegenüber Celsus erklärt er mit nackten Worten: „Weder wir selbst noch die heiligen Schriften lehren, daß die längst Gestorbenen aus der Erde wieder zu neuem Leben erstehen werden in demselben Fleische." Er geht zurück auf Paulus und betont, daß der Leib nach seiner Erscheinung und seiner Substanz ein ganz anderer sein wird; herrlich, geistig, unverweslich, in Kraft. Denn „Fleisch und Blut

[37]) Paed. I, 4. 6. II, 10. III, 1. 2.

können das Reich Gottes nicht ererben". Die Seele hat das Vermögen, eine Art Assimilationskraft, wodurch sie die geeigneten Stoffe aus dem aufgelösten, überallhin zerstreuten Organismus anzuziehen und sie zu einer neuen Behausung umzugestalten vermag. So besteht also doch eine Beziehung zwischen dem Leib des andern Äon und dem des diesseitigen. Man kann jenen die Ähre nennen, welche aus dem Samenkorn kommt. Unklar ist die Annahme eines λόγος σπερματικός, eines Lebenskeimes, der in der aufgelösten Substanz zurückbleibt. Jedenfalls hat Origenes die christliche Auferstehungslehre zu ihrer paulinischen Grundlage zurückzuführen und sie für die platonische Welt mundgerecht zu machen versucht. Seine Anhänger, Titus von Bostra ausgenommen, sind über ihn hinausgegangen und in solchen Kreisen faselte man von einer „Kugelgestalt" der Seele der Auferstandenen und dergleichen abenteuerlichen Dingen. Hiedurch wurde der Widerspruch der übrigen Kirche herausgefordert und traf dann nicht blos die Ultraorigenisten, sondern den großen Stifter selbst[38]).

Immerhin blieb die christliche Auferstehungslehre der wundeste Punkt, an dem die heidnische Philosophie, namentlich der Neuplatonismus mit sichtlicher Schadenfreude das Christentum angriff. Der Neuplatonismus, diese Aristokratie des Geistes, brachte dem Leibe eine gründliche Verachtung entgegen. Für seine Auferstehung hatten Plotin und Porphyr kein Verständnis, sondern nur Spott und Hohn. Noch einmal, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, versuchte ein christlicher Peripatetiker, Johannes Philogonus, in seiner Schrift περὶ ἀναστάσεως (in Fragmenten bei Photius und Nicephorus) die herkömmliche Auferstehungslehre zu berichtigen: Dem Leibe stehe ein gänzlicher Untergang bevor; denn Form und Materie seien unzertrennbar mit einander verbunden, somit vergehe mit jener auch diese und könne darum auch der Leib nur durch einen neuen Schöpfungsakt wiederhergestellt werden. Bischof Konon von Tarsus hat ihn darob heftig bekämpft.

Die Kirche blieb bei der Auferstehungslehre des Athenagoras

---

[38]) Ueber die Auferstehungslehre des Clemens und Origenes siehe Bigg, The Christian Platonists of Alexandria p. 108 ff.; Redepenning Origenes II, 117 ff., 463 ff.

bezw. des Tertullian stehen. In die Fußstapfen des letzteren tritt der große Afrikaner Augustin ein. In seinem Enchiridion (c. 84—92) haben wir den Ertrag der Entwicklung dieser Lehre für die alte und die mittelalterliche Kirche. Das Neue, was wir dort finden, beschränkt sich auf folgende Punkte: 1. Auch die unausgebildeten Früh- und Mißgeburten werden auferstehen und in der Auferstehung vervollständigt werden; 2. Bei der Auferstehung kommt es nicht darauf an, daß dieselben Stoffteile des Leibes zu denselben Teilen zurückkehren, also das Haar zu Haar, der Nagel zu Nagel, sondern unser Fleisch wird aus dem Ganzen, aus dem es bestand, wiederhergestellt werden; 3. Die körperlichen Mängel der auferstandenen Seligen werden beseitigt werden; im Uebrigen wird an ihren Körpern eine individuelle Verschiedenheit wahrzunehmen sein; 4. Das Pneumatische an den auferstandenen Körpern besteht in ihrer Leichtigkeit und Glückseligkeit; 5. Die aber in der massa perditionis verblieben sind, werden auch mit ihrem eigenen Fleische auferstehen, aber nur, um mit dem Teufel und seinen Engeln bestraft zu werden. Wie ihre Körper gestaltet sein werden, soll uns nicht kümmern. Genug, daß sie kein wahres Leben und keine wahre Unverweslichkeit haben, weil sie dem stetigen Schmerz ausgesetzt sind. —

So hat die jüdisch-christliche Hoffnung von einer Auferstehung „dieses Fleisches" ihr Feld behauptet. Hierin hat das Christentum keinen Kompromiß mit dem Hellenismus geschlossen. Und diese Hoffnung war, wie Tertullian sagte, das „Spezifikum des Sakraments, in welchem sich der ganze Glaube konzentrierte". Sie stärkte die Macht der neuen Religion über die Massen. Für die Gebildeten war sie ein großer Stein des Anstoßes. Der Platoniker verachtete den Leib als den Kerker der Seele und konnte nicht begreifen, wie ein frommer Mensch von dem guten Gott erwarten kann, daß er jene unwürdige Gefangenschaft erneuern und verewigen wird. Die Kirche aber blieb bei diesem mysteriösen Erbstück ihrer jüdischen Vergangenheit. Und das Erbstück trug Zinsen: es zeigte sich fruchtbar für das praktische Leben. In der Auferstehung des Fleisches lag eine mächtige Mahnung zur ἐγκράτεια, zur Virginität und zum Fasten. Denn der Leib war der

Tempel des heiligen Geistes, der einer Wiederaufrichtung entgegensah, ein doppelter Grund, ihn rein und unversehrt zu bewahren.

Endlich zeigte sich dieser Glaube wirksam in der Begräbnissitte der Christen. Wenn man auch wußte, daß die Asche der Märtyrer selbst aus der Rhone auferstehen werde (Euf. V, 1), so bestand man doch um jenes Glaubens willen auf der alten Sitte der inhumatio und verwarf prinzipiell die neurömische crematio. Wenn auch ein Augustin (de civit. I, 12) sagt, daß die den Toten gebührende Ehre mehr zum Trost der Hinterbliebenen als zu Nutz der Entschlafenen geschieht, so hatte man doch bei der pietätvollen Bestattung des Leichnams seine künftige Auferstehung im Auge. Die große Verehrung, welche man den Gräbern und irdischen Ueberresten der Toten, insbesondere der Heiligen und Märtyrer, entgegenbrachte, ruhte nicht zuletzt in der lebhaften Hoffnung der Auferstehung dieses Fleisches. Das Grab war für den Leib ein κοιμητήριον geworden, denn, sagt Chrysostomus (hom. 81), οἱ τετελευτηκότες καὶ ἐνταῦθα κείμενοι οὐ τεθνήκασιν, ἀλλὰ κοιμῶνται καὶ καθεύδουσιν.

Für uns aber liegt der Wert dieses urchristlichen Glaubens in einem andern Punkte. Der Gedanke der leiblichen Auferstehung, wenigstens in der reineren und mehr geistigen Fassung eines Paulus, enthält doch ein berechtigtes Maß von Realismus, welches dem Kern der christlichen Weltanschauung nicht widerstreiten dürfte. Der dualistische Hellenismus vertrat eben doch einen falschen Idealismus, der dem Leibe und dem wirklichen Leben nicht gerecht wurde. Die christliche Auferstehungslehre brachte hieran eine heilsame Korrektur: sie setzte einen innigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele fest; sie lenkte das Interesse der Psychologie und der Ethik auch auf den Leib, als einen wichtigen Faktor in der Anthropologie; sie erklärte den Leib für einen Tempel des heiligen Geistes, den man in Ehren halten muß — und so rückte sie ihn in das Gebiet der religiös-ethischen Wertschätzung und Behandlung. Eine dualistische Verachtung des Leibes konnte ebensogut zum wüsten Libertinismus als zur cynischen Askese führen. Wer aber an die Auferstehung des Leibes glaubte und damit Ernst machte, der konnte nimmermehr ein Libertinist werden.

Aber auch der christliche Zukunftsglaube erhält durch dieses Lehrstück eine wertvolle Ergänzung. Je realistischer wir das jenseitige Leben fassen, desto mehr müssen wir für dasselbe die Fortdauer unserer Individualität fordern. Diese aber kommt hienieden in der leiblichen Erscheinung des Menschen zum Ausdruck. Mit dem Leibe, den wir den Seelen im Jenseits zuschreiben, schätzen wir nichts Geringeres als eben ihre Individualität und verhüten ihren Untergang in einem unpersönlichen Nirwana. Der Begriff selbst mag ja immerhin inadäquat sein, denn er ist der Erscheinungswelt entnommen. Aber er bringt einen unentbehrlichen Gedanken unserer christlichen ἐλπίς zum Vorschein. Freilich ist eine Auferstehung des Fleisches in jedem Falle unzutreffend, auch unbiblisch, jedenfalls unpaulinisch. So hat denn auch Luther auf den letzteren Ausdruck keinen Wert gelegt, weil wir Deutsche bei dem Namen Fleisch „non ulterius cogitamus quam de macello" und so möchte auch er lieber von einer „Auferstehung des Leibes" reden (Kat. major P. II. Art. III. § 60).

—

Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi.

Von

P. Lobstein

in Straßburg[1]).

Verehrte Herren, liebe Brüder!

Die Frage, die ich unter Ihnen anregen möchte, bietet der religiösen und der wissenschaftlichen Betrachtung gar mancherlei Seiten dar: nicht vom historisch-kritischen, sondern vom religiös-dogmatischen Gesichtspunkt aus möchte ich sie beleuchten. Die praktischen Interessen und Motive, welche mich leiten, ergeben eine scharfe Bestimmung und eine feste Begrenzung des Problems. Worin liegt der Nerv des evangelischen Glaubens an die Auferstehung Jesu Christi? Welches ist das Fundament und der wesentliche Inhalt dieses Glaubens?

Verschiedene Erklärungen der auf die Auferstehung des Herrn bezüglichen Berichte und Zeugnisse sind vorgeschlagen, verschiedene Theorien aufgestellt worden. Hier hält man unerschütterlich fest an der Annahme einer Wiederbelebung des in das Grab gelegten irdischen Leibes Jesu; dort spricht man von einer geistigen Verklärung der Persönlichkeit des Herrn, welche durch eine Wiederherstellung des leiblichen Organismus nicht bedingt sei. Andere doziren und spekuliren, konstruiren oder phantasiren anders; es häufen sich die Lösungsversuche und mit ihnen steigern sich die Verlegenheiten der Laien und der Theologen.

---

[1]) Referat, vorgetragen zu Straßburg, am 14. Juni 1892, auf der allgemeinen Pastoralkonferenz von Elsaß-Lothringen.

Ist der evangelische Glaube der christlichen Gemeinde von solchen Erklärungsversuchen abhängig? Steht und fällt er mit irgend einer der vorgetragenen historischen oder dogmatischen Theorien? In andern Worten und in die Sprache der Praxis übersetzt: Ist es möglich, bei verschiedener Fassung der Osterbotschaft, bei weit auseinandergehender Erklärung des Osterevangeliums, denselben lebendigen Osterglauben zu besitzen und zu bekennen, demnach die Gemeinde positiv zu erbauen und zu fördern? Oder aber läßt der evangelische Glaube an die Auferstehung Jesu Christi nur eine feste unveränderliche Formulirung zu, so daß zwischen dieser und jeder anderen ein breiter Graben klafft, welcher es dem Christenvolk unmöglich macht, mit gleicher Kraft, Klarheit und Wärme, an dem einen evangelischen Ostersegen Theil zu nehmen? Gibt es einen religiösen Consensus, welcher höher liegt oder tiefer greift als unsere theologischen Differenzen und Controversen?

Dieser Consensus, welcher zweifellos unseren Gemeinden als Ideal vorschwebt und der zu gewissen Momenten, vor allem in der dankbar seligen Stimmung unserer Ostergottesdienste als erreichbare Wirklichkeit empfunden wird, dieser religiöse Consensus kann nicht in äußerlicher Weise hergestellt werden, durch Vertuschen der Gegensätze, durch klug berechnete Conzessionen, durch feigherzige Scheu vor prinzipiellen Auseinandersetzungen; nein, ist eine religiöse Verständigung über das Wesen des evangelischen Osterglaubens möglich, so muß sich dieselbe durch freimüthige und unverschleierte, von gegenseitiger Achtung getragene Erklärung ausweisen und begründen lassen.

Zur Lösung der hier angeregten Frage kann es deßhalb auch nur einen Weg geben. Wir müssen von einer Feststellung des Wesens und der Eigenthümlichkeit des evangelischen Heilsglaubens ausgehen. Diese Untersuchung, weit entfernt überflüssig zu sein, ist von grundlegender Bedeutung. In ihr liegt der Schlüssel zum Verständniß und zur Lösung des Problems. Ein anderer Ausgangspunkt, eine anders orientirte Fragestellung wäre ein Mißgriff. Namentlich wäre es völlig verfehlt, mit historischen und kritischen Untersuchungen zu beginnen: es wäre dies eine

petitio principii, welche mit der in Frage stehenden Aufgabe anfangen würde. Sollten deßhalb die einleitenden, zur Ebenung des Weges nothwendigen Erörterungen etwas weit ausgeholt scheinen, so bitte ich Sie, verehrte Herren und Brüder, vorläufig mit Ihrem Urtheil zurückhalten und abwarten zu wollen. Sie werden sich hoffentlich bald überzeugen, daß der scheinbare Umweg in Wahrheit der sicherste und kürzeste Gang ist.

Haben wir nämlich den specifisch evangelischen Charakter des christlichen Heilsglaubens an die Auferstehung des Herrn dargethan und klargelegt, so wird es ein Leichtes sein, die Folgerungen zu ziehen und dem aufgeworfenen Thema scharf ins Auge zu sehen. Die strenge Consequenz der auf diesem Wege gewonnenen Ergebnisse wird Ihnen Bürgschaft dafür leisten, daß ich keinem andern als dem in dem Wesen der evangelischen Glaubenslehre begründeten Gesetze gefolgt bin.

I.

Wir gehen aus von dem Begriff des evangelischen Heilsglaubens. Da es sich um das Erlebniß handelt, das den Kern und Stern des christlichen Lebens und der evangelischen Erkenntniß bildet, wird gewiß die einfachste Definition die beste sein.

Lassen Sie mich an zwei bedeutsame Erfahrungen erinnern, welche dem Menschensohn zu Theil wurden; sie gewähren uns einen Blick in die Seele des Anfängers und Vollenders des Glaubens; Er mag uns lehren, was ihm der lebendige Glaube gewesen. Zwei Evangelien erzählen von einer feierlichen Stunde, da der Herr, die bisherigen Früchte seiner Wirksamkeit überschauend, seiner freudigen Erregung in ergreifenden Gebetsworten Ausdruck verlieh: „Ich danke dir, Vater des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast Weisen und Verständigen und hast es Unmündigen geoffenbart; ja Vater, denn so ist es wohlgefällig vor dir gewesen“ [1]). Unauslöschlich hat sich eine mit diesem Worte verwandte Erklärung Jesu der Jüngergemeinde eingeprägt. Als Jesus in die Nähe von Cäsarea Philippi kam, fragte er seine

---

[1]) Matth. XI, 25—26; Luc. X, 21—22.

Jünger: „Was sagen die Leute vom Sohne des Menschen, wer er sei? Sie aber sagten: die Einen, Johannes der Täufer; andere aber, Elias; wieder welche, Jeremias oder einer von den Propheten. Sagte er zu ihnen: Ihr aber, was sagt ihr, wer ich sei? Es antwortete aber Petrus und sprach: Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Jesus aber antwortete ihm: Selig bist du, Simon Bar Jona; denn Fleisch und Blut hat es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater in dem Himmel!" [1]) Welche tiefe und einfache Belehrung über das Wesen des Glaubens: eine Offenbarung des himmlischen Vaters! Zu diesem Glauben hatte der Herr selbst seine Jünger erzogen: Er hatte den Samen seines Wortes in ihre Herzen gestreut, er hatte sie sehen lassen seine Werke voll Liebe und Barmherzigkeit, er hatte sie aufgenommen in die Gemeinschaft seines Lebens; sein Geist hatte in ihrer Seele einen Geist entbunden, welcher ihre Messiaserwartungen so weit umgestaltete, daß sie den Menschensohn, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte, als den Erwählten, den Sohn des lebendigen Gottes zu begrüßen vermochten. Sie hatten an ihn geglaubt, das heißt, er hatte ihnen das Vertrauen abgewonnen, in welchem sie, durch ihren Anschluß an seine Person, die Gegenwart und das Wirken des vergebenden, heiligenden, beseligenden Gottes inne wurden: Er hatte sie innerlich überwunden.

Und welches war die Voraussetzung für die Entstehung eines solchen Glaubens gewesen? Nur die innere Bedürftigkeit, die geistliche Armuth, das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit und Frieden, die Gesinnung, die der Herr selig preist, weil ihr das Himmelreich gehört.

Das Erlebniß der ersten Jünger muß das unsere werden, wenn anders die Geburtsstunde des evangelischen Heilsglaubens für uns schlagen soll. Die sichtbare äußere Trennung begründet hier keinen Unterschied. Durch sein Evangelium, durch sein der Christenheit tief eingegrabenes, vom heiligen Geist stets wieder belebtes Bild, im erklärenden Lichte einer bald zweitausendjährigen Geschichte, tritt seine Gestalt uns nahe, sie wird zu einer gegen-

---

[1]) Matth. XVI, 13—17; Marc. VIII, 27—30; Luc. IX, 18—21; vgl. Joh. VI, 67—69.

wärtigen Realität unseres inneren Lebens, sie gewinnt und bezwingt die Seelen, wie am ersten Tag.

Dieser Glaube allein hat zu allen Zeiten allen Christen Kraft, Trost und Sieg verliehen; die Reformation hat ihn als den alleinigen Heilsweg auch der Erkenntniß des Christenvolks wieder erschlossen. Wem geht das Herz nicht auf, wenn er aus dem Munde des gewaltigsten der Glaubenshelden unserer Kirche den reinen, vollen Klang des Evangeliums vernimmt? Wie innig und ergreifend weiß Luther immer und immer wieder zu reden von der kindlich-frommen Zuversicht, daß wir einen versöhnten Gott im Himmel haben, daß „des Vaters Huld und Wohlgefallen über seinen Kindern schwebt in allen Dingen" . . . „Sieh, also mußt du sehen, wie in Christo Gott seine Barmherzigkeit dir fürhält und anbeut, ohne alle deine zuvorkommende Verdienste, und aus solchem Bild seiner Gnade schöpfen den Glaub und Zuversicht der Vergebung all deiner Sund." . . . . „Wenn nun der böse Geist solchen Glauben gewahr wird, so tobt er und hebt an die Verfolgung, greift an Leib, Gut, Ehre und Leben, treibt auf uns Krankheit, Armuth, Schande und Sterben, das Gott also verhängt und verordnet. Dadurch wird der Glaube fast hoch versucht wie das Gold im Feuer, denn es ist ein groß Ding, eine gute Zuversicht in Gott erhalten, ob er gleich den Tod, Schmerz, Ungesundheit, Armuth zufüget, und in solch grausamen Bild des Zornes ihn für den allergütigsten Vater halten." . . . . „Ueber das alles ist des Glaubens höchster Grad, wenn Gott nicht mit zeitlichen Leiden, sondern mit dem Tod, Höll und Sund das Gewissen straft, und gleich Gnad und Barmherzigkeit absagt, als wollt er ewiglich verdammen und zürnen . . . hie zu glauben, daß Gott gnädiges Wohlgefallen über uns habe, ist das höchste Werk, das geschehen mag." . . . . „Durch solchen Glauben aber wird ein Christenmensch so hoch erhaben über alle Ding, daß er aller ein Herr wird geistlich, denn es kann ihm kein Ding nicht schaden zur Seligkeit, ja es muß ihm alles unterthan sein und ihm helfen zur Seligkeit, wie St. Paulus lehrt, Röm. VIII und 1. Cor. III . . . Nicht daß wir aller Ding leiblich mächtig seien sie zu besitzen oder zu brauchen, wie die Menschen auf Erden. Denn wir müssen

sterben leiblich, und mag Niemand dem Tod entfliehen; so müssen wir auch viel andern Dingen unterliegen, wie wir in Christo und seinen Heiligen sehen. Denn dies ist eine geistliche Herrschaft, die da regieret in der leiblichen Unterdrückung, das ist, ich kann mich an allen Dingen bessern nach der Seelen, daß auch der Tod und Leiden müssen mir dienen und nützlich sein zur Seligkeit. Das ist gar eine hohe, ehrliche Würdigkeit, und eine recht allmächtige Herrschaft, ein geistlich Königreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zu gut, so ich glaube."

Das ist die Seele des evangelischen Heilsglaubens, wie derselbe durch das Zeugniß der Reformation wieder eine Gestalt gewann in den Herzen der erneuerten Gemeinde: „unter des Glaubens und Vater Unsers Schatten sitzen und des Teufels und seiner Schuppen lachen," denn „es will uns Gott locken, das wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten mögen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater."

Wer in irgend einem Maaße zu solchem Glauben erweckt ist, erfährt dieses Erlebniß immer wieder als eine göttliche Gabe, als eine Gnadenwirkung von oben, welche er weder begründet hat, noch jemals selber verdienen kann. „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum meinen Herrn glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten." Der evangelische Heilsglaube kommt nicht durch Vernunftschlüsse oder Willensanstrengung zu Stande, er beruht nicht auf einer Reihe theoretischer Wahrheiten oder praktischer Leistungen, er kann nicht durch den Prozeß einer inneren Denknothwendigkeit oder durch das Gesetz einer äußeren Lehranstalt erzwungen werden; er wird durch eine vertrauenerweckende Thatsache erzeugt, welche unsere ganze Persönlichkeit erfaßt und sie zu innerer Zustimmung und Hingabe zugleich antreibt und befähigt. Diese Thatsache ist die aus ihrer Heilswirkung sich uns erschließende Person Jesu Christi, welcher uns der Gnade unseres Gottes gewiß und froh macht.

Es hätte uns die Reformation längst gelehrt haben sollen

mit dem Wahne zu brechen, als wäre der Glaube eine rein menschliche Leistung, welche durch Anstrengung des Fürwahrhaltens als *sacrificium intellectus* herzustellen wäre und sich durch dieses Opfer schließlich das Seelenheil verdienen würde. Das wäre eine kümmerliche Nachbildung der katholischen *fides:* an Stelle der verdienstlichen Werke hätten wir nun einen meritorischen Glauben! Durch unsere Reformatoren wird vielmehr die Entstehung des evangelischen Heilsglaubens als eine *vivificatio* gefaßt. Geweckt wird dieses neue Leben nicht durch eine bestimmte Summe von Dogmen, sondern durch die christliche Wahrheit als göttliche Lebensmacht, das heißt durch das Evangelium selber, oder durch Jesus Christus als unseren Erlöser. Wo der evangelische Glaube als persönlicher Heilbesitz in Christo Jesu erfahren wird, da vereinfacht und vertieft sich das Christenthum in energischer Conzentration auf das Eine, was noth thut. Der Glaube kann stark oder schwach, klar oder verworren, unreif oder bewährt sein, — seinem Wesen und Prinzip nach besitzt er die evangelische Wahrheit voll und ganz, sobald er Jesum Christum als seinen Herrn und Heiland ergreift.

Freilich aber ist dabei mit dem Nachsprechen eines Bekenntnißsatzes oder selbst mit der Bejahung einer Schriftaussage noch nichts gethan. Nach evangelischem Grundsatz ist es völlig werthlos, wenn ich meinen vielleicht widerstrebenden Verstand unter ein Wort zwinge, von dem ich innerlich nichts habe. Nicht als ob überhaupt nur das Wahrheit wäre, was wir bereits in unserem engen und kleinen Bewußtsein erfahren haben; — nein, wir wissen es: Gott ist größer als unser Herz; so hoch der Himmel über der Erde ist, gehen seine Gedanken über unsere Gedanken; auch in seinen Offenbarungen gibt er über Bitten und Verstehen. Allein seine Wahrheit, welche wie sein Friede alle Begriffe übersteigt, wird doch nur in dem Maaße mein inneres Leben bereichern und befreien, als sie in den Bereich meiner persönlichen Erfahrung tritt und ich bewußt und selbstständig davon Besitz ergreife. Die Kraft, die uns aus unserer natürlichen Verlorenheit heraushebt, die uns den Zugang zu unserem Vater im Himmel erschließt, die uns von der angstvollen Selbstsucht des trotzigen und verzagten Herzens befreit und uns zur hingebenden und werkthätigen Nächstenliebe erweckt

und ausrüstet, diese Kraft gibt sich uns als wunderbare Offenbarung zu erkennen, aber solche Erkenntniß ist zunächst ein Leben, und erst dann ein Wissen.

Denn allerdings dem Glaubensleben, wenn es sich wissenschaftlich erfaßt und zum Ausdruck bringt, entstammt auch eine Glaubenslehre; aber soll diese ihren Beruf erfüllen, so darf sie den fruchtbaren Boden, dem sie entspringt, nicht vergessen und ihre Eigenart nicht verleugnen: sie hat den evangelischen Glauben zu bezeugen, nicht zu erzeugen. Eine Theologie, welche sich ein anderes Ziel steckte, würde entweder in geistlose Scholastik ausarten, die den Seelen ein unerträgliches Joch aufbürdet, oder sich in zersetzende Kritik auflösen, welche den hungernden Gemeinden Steine statt Brod darreicht. Heil uns, wenn wir als evangelische Lehrer, Pfarrer oder Dozenten, unverrückt der Thatsache eingedenk bleiben, daß wir zu Gliedern einer Kirche berufen sind, welche nichts anderes verkündigen will als das Evangelium Jesu Christi, und die keinen anderen Weg zu diesem Evangelium kennt und zeigt, als den Weg des Glaubens, den königlichen Weg der persönlichen Heilserfahrung!

Die wunderbare Kraft des in seiner Klarheit und Tiefe erfaßten Evangeliums Jesu Christi, bewährt sich an einer höchst einfachen Probe, — an der religiösen Bedeutung unserer christlichen Feste. Ein jedes derselben stellt den Gläubigen in den lebendigen Mittelpunkt der Heilsoffenbarung und bringt ihm das ganze Evangelium zum innersten Bewußtsein; nur wird je eine andere Seite der einen sich gleichbleibenden evangelischen Wahrheit mit besonderem Nachdruck hervorgekehrt. Auch hier muß wieder an Luther, vor allem an seine Festpredigten erinnert werden. Von ihm können wir lernen, daß der „christliche Glaube nicht in Stücken steht"; ist aber der Christenglaube nicht eine Summe einzelner Glaubensleistungen, so ist auch der evangelische Heilsglaube an den Auferstandenen nicht ein einzelner Theil oder ein besonderes Bruchstück des Christenthums, sondern wie der Weihnachtsglaube, wie der Charfreitagsglaube, nur eine bestimmte Anwendung, eine besondere Darstellungs- und Betrachtungsweise des Einen ganzen Christenglaubens.

In der That, wer in Christo Jesu den Gott gefunden hat, der sich seiner annimmt und mit ihm verkehrt, wer in der Gemeinschaft des Gottesreiches Sündenvergebung, Leben und Seligkeit empfangen hat, dem ist die unmittelbare Gewißheit aufgegangen, daß das Leben, das über die Welt erhebt und von der Welt befreit, nicht aus der Welt stammt. Die täglich sich erneuernde Erfahrung von der Heilskraft des Werks und der Person Christi gibt dem Gläubigen die Bürgschaft, daß der König des Gottesreiches und der Spender der Erlösung nicht ein Raub des Todes gewesen sein kann; das scheinbare Unterliegen Christi am Kreuz war nicht eine Niederlage und ein Untergang, sondern der Uebergang in eine dem wahren Wesen des Herrn entsprechende Lebenssphäre und Lebensäußerung. Dem Worte der Offenbarung (I, 18): „Ich bin der Erste und der Letzte und der Lebendige. Ich war todt, und siehe, ich bin lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit, und habe die Schlüssel der Hölle und des Todes" — diesem Worte stimmt das Christenherz unbedingt zu. „Wir wissen, daß Christus, nachdem er auferweckt ist von den Todten, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Sein Sterben: das war ein für allemal der Sünde gestorben; sein Leben: das ist Leben für Gott". Rom VI, 9—10. Dieses ζῇ τῷ θεῷ ist ein Leben zum Heil und Segen des von ihm gestifteten Reichs der Gläubigen.

Es gilt nämlich die volle Bedeutung der Glaubensaussage von dem lebendigen Herrn unverkümmert festzuhalten.

„Der Herr lebt!" Soll das heißen, daß er hier auf Erden fortlebt, wie alle großen Männer, wie alle ausgezeichneten Wohlthäter der Menschheit, nur etwa in ganz außerordentlichem, einzigem Maaße? Ist damit gesagt, daß sein Andenken, sein Bild, seine Worte, der von ihm angeregte Geist ein lebendiges Stück der Geschichte unseres Geschlechtes geworden ist? — Gewiß lebt Christus auch auf diese Weise unter uns fort. Wer wollte die unermeßlichen Wirkungen leugnen, die von seiner Erscheinung in immer mehr sich erweiternden Kreisen ausgegangen sind? Eine neue Welt, unsere christliche Welt, zählt mit Recht von seiner Geburt ab die Jahre ihres Daseins. Aber nicht bloß in diesem empirischen und geschichtlichen Sinn sagen wir Christen von Christo: „Er, der Herr, lebt!"

„Der Herr lebt!" Bekennen wir damit seine Unsterblichkeit, seine individuelle Fortdauer im Jenseits? Zweifellos ist dieselbe für jeden Christen eine gewisse, unumstößliche Wahrheit. Aber auch diese Wahrheit erschöpft nicht den Inhalt des christlichen Bekenntnisses. Denn von allen Seligen, von jedem begnadigten Sünder, ja von allen nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenen Menschenseelen, welche unsere Zeitlichkeit verlassen, hoffen und glauben wir, sie sind im Tode nicht vernichtet worden, sofern sie sich nicht selber vom Quell des Lebens geschieden haben.

„Der Herr lebt!" Das persönliche Fortleben Christi ist für den Gläubigen ein persönliches Fortwirken Christi. Sein Werk ist durch seinen Tod weder vereitelt noch abgeschlossen worden, vielmehr war dieser Tod Bedingung und Grundlage zu einer um so umfassenderen, selbständigen und siegreichen Vollendung seiner Erlöserthätigkeit. Nicht als theologischer Hilfsbegriff, nicht als mythologische Einkleidung einer Idee, nein, als religiöse Glaubensaussage gilt uns das Bekenntniß zum lebendigen verklärten Herrn. Sein Leben ging auf in seinem Beruf, in seinem Leben aber war Gottes Leben gegenwärtig und wirksam, und sein Beruf ist die Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks. Wer also in seinem Leben und Wirken den Grund des Friedens gefunden hat, wird dadurch zu der Gewißheit gebracht, daß diese Person unvergänglich lebt und für ihn wirkt [1]). Mehr noch: der Christ lebt der Gewißheit, daß der erhöhte Herr, dessen Heilsthätigkeit nicht mehr an einen bestimmten Raum gebunden ist, ihm näher getreten ist als zur Zeit seines Wirkens auf Erden. Der Hingang des Sohnes zum Vater befähigt ihn erst recht, für seine Brüder zu wirken. „Ich lebe, und ihr sollt auch leben. Ich will euch nicht Waisen lassen, ich komme zu euch. In der Welt habt ihr Drangsal, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh. XIV, 18—19; XVI, 33). Diese Worte des johanneischen Christus bringen bereits die selige Erfahrung seiner Gemeinde zum Ausdruck, aus deren Seele sie gesprochen sind. Während der äußerlich Scheidende sich

---

[1]) Herrmann, Der Verkehr der Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt. 1. Auflage. Stuttgart 1886. Seite 189—194.

von seinen Jüngern verabschiedet, vernimmt schon der Glaube die trostreiche, friedenspendende, jede Angst der Welt in Sieg und Freude auflösende Verheißung eines ewigen Kommens und Bleibens, einer ungetrübten Lebensgemeinschaft, einer Gegenwart im Geiste und in der Liebe, welche den irdischen Verlust verwandelt in unverlierbaren Gewinn und das Kreuz zum Siegeszeichen und zum Throne der Herrlichkeit verklärt: „Wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich sie alle zu mir ziehen" (Joh. XII, 32).

Solche Worte eröffnen uns das verborgene Heiligthum des Auferstehungsglaubens der ersten Christenheit. Einstimmig, wenn auch unter mannigfaltigen Formen und Ausdrücken, verkündigt die neutestamentliche Literatur den erhöhten Herrn als Ziel der Sehnsucht, als Gegenstand des Glaubens, als Triebkraft des Lebens, als Trost und Hoffnung im Sterben. Dieser Glaube an den lebendigen König des Gottesreiches ist der Grund- und Eckstein der Kirche, welche sich bewußt ist, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, weil Er bei ihr ist alle Tage bis an der Welt Ende.

Doch wer vermag es wohl, das Ungeheure zu fassen, daß in diesem Bekenntniß beschlossen liegt: der Gekreuzigte ist der κύριος τῆς δόξης (1. Kor. II, 8; Jak. II, 1)? Wo in diesem Erdendasein alles verloren scheint, wo das Reich des Sichtbaren in Staub zerfällt, wo die Welt hoffnungslos nur Trümmer und Untergang erblickt, ja wo sich dem Sünder durch das Schuldbewußtsein dieses Todesverhängniß zum Strafgericht umkehrt, da ist eine Macht der Liebe gegenwärtig und wirksam, welche alles Leid tröstet, jede Schuld versöhnt, alle Feinde überwindet, oder besser sich dienstbar macht, indem sie Hemmung und Hinderniß zum endgiltigen Siege und zum ewigen Segen umbiegt und verwerthet. „Der Tod ist der Sünden Sold, die Gnadengabe Gottes aber ist ewiges Leben in Christo Jesu unserm Herrn (Röm. VI, 23). Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg? Gott sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus" (1. Kor. XV, 56—57). Sollen diese Worte nicht durch Gewohnheit abgestumpft, gedankenlos nachgesprochen, sondern als Geist und Leben innerlich nacherfahren werden, so schließen sie

einen Muth in sich, der es mit der ganzen Welt aufnehmen kann: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“ (Röm. VIII, 36).

Wo aber schöpfen wir solchen Muth? Ist diese kühne Zuversicht, dieser heilige Trotz nicht kindischer Wahn oder eitel Selbstüberhebung! „Was bei Menschen unmöglich ist, das ist möglich bei Gott“ (Luk. XVIII, 27; Matth. XIX, 26; Mark. X, 27). Was dem natürlichen Sinn Thorheit ist, das hat Gott denen geoffenbart, welchen er die Gnade verliehen hat, sagen zu dürfen: „Wir haben den Verstand Christi“ (1. Kor. II, 16). In der geschichtlichen Erscheinung und dem persönlichen Lebenswerk Christi gewinnt der Gläubige den Grund zu einem Vertrauen, welches ihn der Vergebung gewiß macht, ihn hinaushebt über Noth und Tod und ihn Theil nehmen läßt an der geistigen Königsherrschaft seines Erlösers. Der Glaubensblick auf den geschichtlichen Christus, der den Mühseligen und Beladenen Ruhe verheißt und bringt, der durch seine Gnade und Treue dem Verlorensten die Gnade und Treue Gottes verbürgt, der durch seinen Leidensgehorsam und seine Todeshingabe alles Uebel und jeden Widerstand der Welt überwand, dieser Glaubensblick ist der Aufblick zum Heil, der einzige Weg zum Leben [1]).

Allein indem wir unser Auge auf den geschichtlichen Christus richten, dürfen wir uns nicht dem Wahn hingeben, als sei der Grund unseres Heilsvertrauens das Wissen um die Ueberlieferung der evangelischen Geschichte, um die historischen Thatsachen des Lebens Jesu. Das hieße das Wesen und die Kraft des evangelischen Heilsglaubens gründlich verkennen! Der lebendige Glaube bleibt niemals an der Vergangenheit haften. Soll die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens nicht in Frage gestellt werden, so muß unser Glaube ein Glaube an eine gegenwärtige Größe sein; er hat es nie mit einer Thatsache der Vergangenheit als solcher zu thun, sondern erst dann kann von wirklichem Glauben die Rede sein, wenn diese Thatsache der Vergangenheit zugleich etwas noch Gegenwärtiges ist, was an mir etwas wirkt und wovon ich etwas

[1]) Vergl. Herrmann, Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens, — im dritten Heft des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift oben S. 232 fg.

habe. Man kann sagen: „Christo ist alle Gewalt übergeben, und er hat die Welt erlöst", und dabei so kühl bleiben, als wenn man darüber redet, daß es um zwölf Uhr Mittag ist. Erst wenn jene Sätze sich zu der Aussage wandeln, daß dieser Christus mein Herr sei, der mich erlöset hat, erst dann kann von Glauben die Rede sein. Ohne solche gegenwärtige Offenbarung, gibt es überhaupt kein Christenthum. Denn das Christenthum besteht darin, daß Gott selbst in mein Leben eintritt, und mich seiner und der Gemeinschaft mit ihm gewiß macht, das heißt eben, daß er sich mir offenbart[1]).

Nur in diesem Sinn darf gesagt werden, daß der Glaube an den gegenwärtigen Herrn sich aus dem Vertrauen auf den geschichtlichen Christus entwickelt, daß dieses Vertrauen sich zu jenem Glauben vollendet. Dieselbe Liebe und Hilfe, die ich bei jenem im Evangelium anschaulich und lebendig vor Augen sehe, bewährt sich mir als unmittelbare Heilserfahrung, welche zur Bezeichnung ihres Inhalts und ihres Grundes, keinen bessern Ausdruck zu finden vermag, als das apostolische Losungswort: „Jesus Christus gestern und heute derselbe und in Ewigkeit" (Hebr. XIII, 8).

Nicht ohne Scheu, verehrte Herren, liebe Brüder, habe ich den Versuch gemacht, in den bisherigen Ausführungen, den evangelischen Heilsglauben an unsern erhöhten und verherrlichten Erlöser zu schildern. Ein solches Unternehmen muß gewiß für einen Jeden von uns zur Beschämung gereichen. Indem wir es aussprechen, daß der Glaube bereits in der Gegenwart der unaussprechlichen Gabe der Versöhnung, des Friedens und des ewigen Lebens bewußt und mächtig ist, drängt sich auf unsere Lippen der Gebetswunsch der Jünger: „Herr, stärke uns den Glauben! Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!" Immer mehr werden wir es inne: „ich achte von mir nicht, daß ich es ergriffen hätte oder vollendet wäre". Nicht als eine fertige, in träger Sicherheit zu genießende Erkenntniß erfahren wir jene evangelische Gewißheit, es gilt vielmehr einen Kampf, den Kampf des Glaubens zu bestehen.

---

[1]) Haupt, Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen. Bielefeld und Leipzig 1891. S. 27. 47.

Verstehen wir uns wohl. Ich meine hier nicht das gewaltsame Zurückdrängen theoretischer Zweifel und kritischer Bedenken; diese wollen innerlich überwunden, nicht einfach niedergehalten werden; wer dieses vergäße, würde sich durch Unaufrichtigkeit gegen sein eigenes Wissen und Gewissen versündigen und sich um die innere Wahrheit und Gesundheit der Seele bringen. Einen andern Kampf meine ich, einen gewaltigen, einen heiligen. Das Heilsvertrauen auf den himmlisch erhöhten Herrn versetzt prinzipiell den Gläubigen in eine Welt und Lebensordnung, die nicht von unten, sondern von oben ist; der Schwerpunkt seines Daseins ist in das unsichtbare Gottesreich verlegt, sein Bürgerthum ist im Himmel; ist Christus in ihm, ist der Herr, der der Geist ist, derjenige, der Macht über ihn hat, so heißt es beim Leibe: todt um der Sünde willen, beim Geist aber: Leben um der Gerechtigkeit willen: das Alte ist vergangen, eine neue Schöpfung ist geworden. (Phil. III, 20; Röm. VIII, 10—11; 2. Kor. III, 17; V, 17; Kol. III, 1—4.) Nur wo sich etwas regt von diesem mit Christo in Gott verborgenen Leben, nur wo die Seele Wurzel gefaßt hat in dem Ewigen, nur da ist der Glaube an den aus dem Tod in das Leben siegreich hindurchgedrungenen Herrn, der Glaube an den Auferstandenen vorhanden. Dieser Glaube muß somit sich täglich aufs neue im Verhalten und Wandel des Christen bewähren; — eine sittlich religiöse Lebensarbeit, welche sich nur auf Grund der göttlichen Gnade und Kraft des göttlichen Geistes vollzieht. Einem jeden Christen wird sich mit steigender Klarheit und Stärke die tiefe Bedeutung des paulinischen Wortes erproben: „Es kann keiner Jesum einen Herrn nennen, es sei denn im heiligen Geiste" (1. Kor. XII, 3).

Wer es Ernst nimmt mit dieser Bewährung des Glaubens, wird nicht versucht sein, den breitgetretenen Weg der herkömmlichen Apologetik einzuschlagen. Er weiß am besten, daß der Glaube an ein ewiges Leben, das Heilsvertrauen auf den Bringer und Bürgen dieses Lebens, keine selbstverständliche Größe ist, die dem natürlichen Menschen — auch nicht dem natürlichen Menschen im Christen — einleuchten müßte; nein, es ist ein täglich neues, immer frisch zu erlebendes Wunder. Nur im lebendigen Zusammen-

hang mit einer die ganze Persönlichkeit umfassenden Glaubenswelt erschließt sich dem Christen die Gewißheit, daß der Herr den Tod zu nichte gemacht und dagegen Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium (2. Tim. I, 10). Wer von der Persönlichkeit Jesu Christi niemals einen Heilseindruck empfangen, wer in Christi Leben und Wirken das Leben und Wirken Gottes nicht verspürt hat, für diesen könnte im besten Fall die Kunde von der Auferstehung des Herrn nur ein Märchen von einem zufälligen beliebigen Naturwunder sein, das Jesu widerfuhr und welches höchstens ein stummes *portentum* für ihn sein könnte. Oder seien wir billig: wir werden es ganz in der Ordnung finden, wenn ein von jeder Berührung mit dem Erlöser fern gebliebener Geist jede Zumuthung zum Bekenntniß des Auferstehungsglaubens rundweg abweist. „Nur der, welcher von der Lebensmacht der Persönlichkeit Jesu ergriffen und überwunden ist, kann zu dem felsenfesten, von keinem Zweifel und Spott erreichbaren Glauben durchdringen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt!“ [1])

Nicht weniger zweckwidrig und unglücklich als das Verfahren der Apologetik ist das von Celsus bis auf die Gegenwart angewandte Argument der Polemik, der Herr habe sich ja nur den Gläubigen geoffenbart, und so fehle ja doch dem Glauben selber die feste Grundlage und die untrügliche Gewißheit. Diese Einwendung geht von völlig falscher Voraussetzung aus: als ob die religiöse Welt des Glaubens ganz einfach die sinnliche, für Jedermann greifbare, der gewöhnlichen Neugier zugängliche Welt sein könnte! als ob die Kirche nicht mit klarem Bewußtsein immer gelehrt hätte, daß der Auferstandene keinem Nichtjünger erschien und ohne Zweifel von mitanwesenden Heiden oder Juden gar nicht wahrgenommen worden wäre! „Nicht allem Volk, sondern den vorerwählten Zeugen“ (Apostelgesch. XI, 41) offenbarte sich der Lebendige. Diese Erfahrung der christlichen Gemeinde spricht der johanneische Christus einfach und klar genug aus: „Ihr sollt mich sehen .... Die Welt wird mich nicht mehr sehen“ (Joh. XIV, 19). Und wo die natürliche Vernunft kurzsichtig die Einwendung aufwirft:

[1]) F. Spitta, Festpredigten. Bonn 1886. S. 81.

„Herr, was ist der Grund, daß du uns erscheinen willst, und nicht der Welt?“ — antwortet Jesus und spricht: „Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen“ (Joh. XIV, 22—23).

II.

Wenn vielleicht Manchen von Ihnen, verehrte Herren und Brüder, die bisherigen Ausführungen etwas weit ausgeholt schienen, werden Sie sich hoffentlich leicht überzeugen, daß der eingeschlagene Weg der entsprechendste war, sobald Sie sich nun mit mir anschicken, die Folgerungen aus den gewonnenen Ergebnissen abzuleiten. Diese Consequenzen sind sehr leicht zu ziehen; sie müssen aber klar und entschlossen dargelegt werden, widrigenfalls würden wir in Gefahr gerathen, den evangelischen Glaubensbegriff wieder preiszugeben oder doch in bedenklicher Weise zu verdunkeln.

Beruht die Aussage über das Fortleben und Fortwirken Christi auf einer religiösen Gewißheit, so muß sofort erhellen, daß der evangelische Heilsglaube an den Auferstandenen sich nicht auf geschichtlichem Wege erweisen und begründen läßt.

Setzen wir den denkbar günstigsten Fall. Nehmen wir an, es sei möglich, die neutestamentlichen Erzählungen und Zeugnisse von der Auferstehung Jesu ungezwungen und lückenlos zu einem Gesammtbild zusammenzufügen; jede Differenz sei ausgeglichen, alle historischen oder kritischen Schwierigkeiten seien gelöst; die Geschichtlichkeit der Thatsache sei bis ins Einzelne aktenmäßig festgestellt worden; es sei in der That geleistet, was häufig behauptet wird: man habe nämlich dargethan, kein geschichtliches Faktum sei mehr gesichert, wenn die Auferstehung Jesu nicht als historische Thatsache feststehe. Ich frage nun: wäre dieser geschichtlich-empirische Beweis im Stande den christlichen Glauben an den Auferstandenen zu begründen? Es wird wohl Keiner unter uns sein, welcher das Fürwahrhalten des Auferstehungsereignisses mit der evangelischen Ostergewißheit einfach identifizieren würde. Erklären doch unsere Reformatoren mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit,

daß der bloßen *fides historica* ein Heilswerth nicht beigelegt werden kann.

Doch Sie werden mir entgegenhalten, die Frage sei nicht richtig gestellt. „Das historische Fürwahrhalten — so werden Manche folgern — ist die Voraussetzung für das evangelische Heilsvertrauen; zunächst muß der geschichtliche Thatbestand ermittelt und festgestellt werden, dann erbaut sich auf Grund desselben der christliche Heilsglaube. Ist einmal die Historizität der überlieferten Begebenheiten durch unwidersprechliche Zeugnisse erwiesen, so muß allerdings auf die Zustimmung des Verstandes zu den gesicherten Thatsachen auch das Ueberzeugtsein des Herzens und die entsprechende Willensbewegung folgen, aber immerhin kann die *fiducia*, die *fides salvifica* erst dann entstehen, wenn die geschichtliche Grundlage derselben über jeden Zweifel erhaben ist. Somit glauben wir an die Auferstehung Jesu Christi zuvörderst um der evangelischen Berichte willen, und es gilt deßhalb in erster Linie, die Zuverlässigkeit oder, wie man zu sagen pflegt, die Glaubwürdigkeit dieser Berichte, als Basis der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens, mit allen Mitteln der historischen Wissenschaft festzustellen."

Gewiß eine auf den ersten Blick sehr bestechende Schlußfolgerung! Und doch, wie unevangelisch, wie religiös gefährlich wäre dieses durch die landläufige Apologetik immer wieder empfohlene und angewandte Verfahren!

Das Bedenkliche, das Unprotestantische dieser Methode liegt darin, daß sie den einfachen Christenglauben von der sehr irrthumsfähigen Arbeit der historisch-kritischen Forschung abhängig macht[1]). Täuschen wir uns nicht. Die Vertheidigung der angeblich nothwendigen Grundlagen des Auferstehungsglaubens, die Feststellung des historischen Thatbestandes ist ein Geschäft der Wissenschaft, und dieses Geschäft kann nur durch eine gründliche theologische

---

[1]) Was neuerdings Haupt von der Stellung des evangelischen Christen zur heiligen Schrift bemerkt hat, findet seine volle Anwendung auf die speziell hier erörterte Frage, vgl. a. a. O. S. 19 f. Zum Folgenden vergleiche auch die vorzügliche Auseinandersetzung Haupt's mit Nösgen, Theol. Stud. und Krit. 1892. Heft II. S. 374 f.

Bildung mit Erfolg erledigt werden. Wie schwierig und verwickelt sind die hierzu unerläßlichen Untersuchungen! Wer kennt nicht die wenigstens scheinbaren Widersprüche und Unklarheiten, welche unsere neutestamentlichen Berichte über die Auferstehung Jesu enthalten? Die Schwierigkeit wird durch die Erwägung noch gesteigert, daß das besondere Problem mit allgemeinen Fragen zusammenhängt, über welche gegenwärtig ein Einverständnis noch nicht erzielt worden ist. Oder ist der Streit über die Verfasser unserer Evangelien und die Zeit ihrer Entstehung endgiltig und zur Befriedigung aller Forscher abgeschlossen? Man wird sich vielleicht auf den Apostel Paulus beschränken und auf 1. Kor. XV sich zurückziehen wollen. Wie aber, wenn der Versuch, diesen Brief auch als unecht zu beweisen, in weiteren Kreisen Anklang fände? Es kommt ja nicht darauf an, daß die große Mehrzahl der Gelehrten von der Echtheit desselben überzeugt ist, sondern darauf, daß die Laien, die Ungelehrten, vor der Thatsache stehen, die Echtheit der Epistel sei angezweifelt und verdächtigt. Was dann? Soll die Gemeinde in das Hin und Her der theologischen Diskussion hineingezogen werden? Soll sie angewiesen werden, abzuwarten und mit ihrer Gewißheit zuzückzuhalten, bis durch die geschichtlichen Untersuchungen ihr die Berechtigung zum Auferstehungsglauben eingeräumt sei? Oder soll ich der Gemeinde zumuthen, auf meine Autorität hin der Richtigkeit meiner wissenschaftlichen Ergebnisse zuzustimmen?

Auf alle diese Fragen kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Wäre man genöthigt, um zum Glauben an den Auferstandenen zu gelangen, sich zunächst in historische Untersuchungen einzulassen, dann müßte man entweder selber gelehrte Forschungen anstellen, oder man würde sich in die Knechtschaft derer begeben, die in der Lage sind, Theologie zu treiben. Vor allem würde auf diese Weise niemals derjenige Grad der Gewißheit und Evidenz erreicht werden, welcher in Noth und Tod den unerschütterlichen Ankergrund der Heilshoffnung bilden könnte. Dann aber muß es einen Weg geben, auf welchem jeder Christ ohne Ausnahme, der Gebildete und der Nichtgebildete, der Theologe und der Laie, zur Gewißheit über diese brennende Frage kommen kann. Ich habe den Versuch

gemacht, diesen Weg zu zeichnen: es ist der Weg der persönlichen Heilserfahrung.

Ist für den Christen der Glaube an den auferstandenen Herrn auf Grund unserer Erfahrung zu einem religiösen Lebensbesitz geworden, so wird vielleicht Mancher in dieser Heilserfahrung den Boden gewinnen, von dem aus einzelne Unklarheiten oder Differenzen der biblichen Berichte ihm lösbar scheinen werden; es werden möglicherweise Schwierigkeiten, über welche er früher nicht hinweg kam, für ihn wenigstens an Bedeutung verlieren; oder er wird sogar die Ergänzung dessen finden, was bei bloß geschichtlicher Betrachtung ihm als offene Frage stehen bleiben würde. Nothwendig aber und allgemein wird dieser Ausgang keineswegs sein; vielmehr wird sich der Christ zu hüten haben, von seiner erfahrungsmäßig gewonnenen Heilserkenntniß aus die Geschichte nun zu meistern, den exegetischen Thatbestand zurechtzulegen, die nicht zusammenstimmenden Data zu beugen. Doch diese Gefahr wird gerade in dem Maaße für ihn schwinden, als er in der Glaubensüberzeugung von dem Auferstandenen fester und tiefer eingewurzelt ist; ja er wird sich zum historisch-kritischen Material innerlich so frei verhalten, daß er getrost und herzhaft das hohe und nothwendige Geschäft der geschichtlichen Forschung und der biblisch-theologischen Untersuchung in Angriff nehmen wird. „Es ist eine anbetungswürdige Führung Gottes, daß er durch die Entwicklung der biblischen Kritik uns alle falschen Krücken mit Gewalt wegnimmt, mit denen wir unsern Glauben stützen wollen, und uns nur den einen königlichen Weg freiläßt, nämlich den der Glaubenserfahrung . . . Wenn jemand, der schwimmen lernen soll, zuerst von der tragenden Angel losgelassen wird, so ist es ihm, als müßte er unfehlbar nun versinken und ertrinken. Aber der Meister, der ihn lehrt, weiß was er thut und wann er es zu thun hat. Aehnlich ist es auch uns oft zu Sinn, wenn die Stützen unter uns fortgezogen werden, auf die wir bisher . . . unser ganzes Christenthum gebaut meinten. Auch wir haben das Gefühl, als müßten wir dabei versinken und ertrinken. Und doch gilt auch hier in seiner Weise das große Wort: ob der irdische Bau dieser Hülle zerbrochen wird, so haben wir einen Bau, von Gott gebaut.

Die Gotteskraft die von dem Evangelium ausgeht, die ist stärker und stützt besser" [1]).

Was von der historischen Kritik bemerkt wurde, das gilt auch von der Dogmatik. Keine dogmatische Theorie hat die Kraft, den Heilsglauben an den auferstandenen Herrn zu begründen; keine ist im Stande, ihn zu zerstreuen. Die Begründung dieses Satzes halte ich nach Gesagtem für überflüssig.

Einen wesentlichen Dienst vermögen indessen Geschichte und Dogmatik dem evangelischen Glauben zu leisten [2]). Sie können und sollen demselben helfen, sich auf sein eigenthümliches Gebiet zu konzentriren und sich in seinem reinen Gehalt und seinem vollen Wesen zu erfassen. Vor allem werden jene Disziplinen uns lehren, die christliche Offenbarungswahrheit, aus welcher der Glaube seine Nahrung schöpft, zu unterscheiden und abzusondern von den Hilfsbegriffen und Erklärungsversuchen, welche Kirche und Schule zur Verdeutlichung jener Offenbarungswahrheit aufgestellt haben.

Eine solche Scheidung zwischen den wesentlichen Glaubensaussagen und den abgeleiteten theologischen Formulirungen ist durch das Interesse der christlichen Gewißheit durchaus geboten. Der Nerv des evangelischen Heilsglaubens an die Auferstehung Jesu Christi liegt einzig und allein in dem herzlichen Vertrauen auf den lebendigen und erhöhten Herrn und auf dessen Fortwirken zum Segen und Siege seines Reiches. Wie diese Heilsthätigkeit Christi zur Geltung kommt, wie sie sich dem Rathschluß Gottes gemäß durchführt, darüber vermag der Glaube ebenso wenig ein Urtheil abzugeben, als er im Stande ist, den Gang der göttlichen Vorsehung und das Walten seines Geistes mit den Mitteln des theoretischen Welterkennens zu erklären (Joh. III, 8).

Ebenso unmöglich ist es uns, von der Seinsweise des verklärten Christus irgend welche naturgeschichtliche Beschreibung zu geben, welche sich auf Grund göttlicher Offenbarung als heils-

---

[1]) Haupt, Die Bedeutung der heiligen Schrift für den evangelischen Christen. Bielefeld und Leipzig 1891. Seite 48.

[2]) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I² (1888). S. 73—76 (Anmerkung).

nothwendige Wahrheit dem evangelischen Glauben innerlich bewähren müßte. Vor der Versuchung, das Reich der religiösen Erfahrung auf wissenschaftlichem Wege in die Welt der Sinne aufzulösen und den Glauben in Schauen zu verwandeln, hat uns Gott selber in Gnaden bewahrt. Wir dürfen es gewiß als eine göttliche Fügung preisen, daß uns im Neuen Testament der einmüthige Glaube an den Auferstandenen in verschiedenartiger Formulirung und unter manchfachen Bildern bezeugt wird. Der historischen Kritik und der biblischen Theologie fällt die Aufgabe zu, das Vorstellungsmaterial und die Begriffswelt zu analysiren, welche dem urchristlichen Glauben zur nothwendigen, wenn auch zeitgeschichtlich bedingten Hülle gedient haben und dienen mußten. Diese Hilfsbegriffe dürfen wir aber nicht kanonisiren und als bindendes Glaubensgesetz der heutigen Gemeinde aufzwingen: ein Verfahren, welches schon dadurch ausgeschlossen ist, daß die in unsern neutestamentlichen Urkunden enthaltenen Anschauungen sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen lassen. Oder soll ich beispielsweise daran erinnern, daß nach der ältesten Ueberlieferung Auferstehung und Himmelfahrt Christi nur zwei verschiedene Ausdrücke zur Bezeichnung derselben Thatsache sind, während die spätere Tradition diese Thatsache in zwei durch 40 Tage getrennte Vorgänge zerlegt? Wer wüßte nicht, daß das paulinische Bild des Herrn, der der Geist ist, nicht ohne weiteres mit den evangelischen Berichten zusammenfällt, welche selber wieder verschiedene Strömungen oder Wandelungen der Tradition verrathen? Wohl sind mir die zahlreichen Versuche bekannt, welche man unternommen hat, um den vielgestaltigen Reichthum der urchristlichen Glaubensgedanken in eine Formel zu zwingen. Aber seien wir offen und klar. Wo ist mehr Achtung vor dem Schriftzeugnis, bei denen, die ehrlich und gründlich den Thatbestand ermitteln und die lebensvolle, jeder gewaltsamen Vereinerleiung spottende Mannigfaltigkeit der neutestamentlichen Geisteserzeugnisse schildern, oder bei denen, die durch allerlei Mittelchen den Texten Gewalt anthun, um mit Mühe und Noth eine *Concordia discors* herzustellen, welche die Probleme nicht löst, sondern verhüllt oder unterschlägt?

Die gleiche Selbstbescheidung haben wir gegenüber den Auf-

erstehungsberichten zu üben. Die besonnene und streng objective Geschichtsforschung wird den Auferstehungsglauben der Jüngergemeinde voll und ganz anerkennen, sie wird aber niemals weiter kommen, als zur Constatirung der Erscheinungen Christi, in geringerer oder größerer Zahl, im Jüngerkreise oder an einzelne Zeugen. Die Frage nach dem Wie dieser Erscheinungen ist, auf Grund der vorhandenen Zeugnisse, ohne Zuhilfenahme fremdartiger Hypothesen, unlösbar. Weder der unbedingte Anhänger der buchstäblich gefaßten evangelischen Ueberlieferungen, noch der entschlossenste Vertreter der Visionshypothese, noch der gewandteste Verfechter der zahllosen Vermittelungsversuche haben bis auf den heutigen Tag eine Erklärung finden können, welche allen Seiten des Problems gerecht würde, so daß die psychologischen und die historischen Untersuchungen ohne Rest aufgehen könnten. Dieser unanfechtbare Thatbestand wird denjenigen nicht beunruhigen, welcher das verklärte Leben und das geistige Fortwirken Christi als die allein wesentliche, der evangelischen Heilserfahrung stets zugängliche Offenbarungswahrheit anerkennt. Die Gewißheit, daß der Herr als das erhöhte Haupt seines Reiches lebt und wirkt, ist eine durch die Gotteskraft des Evangeliums geweckte und stets neu erzeugte Glaubensthat. Auch die ersten Zeugen wurden durch eine That Gottes zu dieser Gewißheit aus der Nacht ihrer Ohnmacht und Verzweiflung hinübergerettet: sie wurden wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung. (1. Petr. I, 3.) Welcherlei Art diese Gottesthat gewesen, ist das Geheimnis der göttlichen Weltregierung, der alle Mittel dienstbar sind, um die von dem Allmächtigen beabsichtigten Wirkungen hervorzubringen. Auf diesem Boden müssen wir es fest und klar aussprechen: religiös hat der Anhänger der Tradition, der die Wiederbelebung des irdischen Leibes Christi annimmt, vor demjenigen nichts voraus, welcher die Jünger auf dem Wege rein innerer Vorgänge zur Ueberzeugung von dem verklärten Leben des Herrn gelangen läßt. Es können sich beide mit derselben Aufrichtigkeit und Innigkeit in dem, durch keine naturwissenschaftliche oder historische Erklärung bedingten religiösen Glauben begegnen:

„Ich sag' es jedem, daß Er lebt
Und auferstanden ist,
Daß Er in unsrer Mitte schwebt
Und ewig bei uns ist."

„Ich sag' es jedem, daß er lebt!" — Das ist der Grundton der Osterbotschaft, und es ist der unvergleichlich hohe Vorzug des Geistlichen, daß er in seiner gesammten Thätigkeit die Kunde von dem Lebensfürsten zur Geltung bringen darf. Es steht mir nicht zu, verehrte Herren, liebe Brüder, die unerschöpfliche Fülle religiöser und sittlicher Motive aufzuführen, über welche die praktische Verwerthung und Verkündigung des Osterglaubens verfügt. Welche Zugkraft derselben stets innewohnt, bewährt sich aus den unaussprechlichen Segnungen, die sie spendet, aus der gehobenen Stimmung der feierernden Gemeinde, die unsere Gotteshäuser füllt; es zeugen davon die christlichen Kranken- und Sterbebetten, die Gräber unserer Lieben, alle geweihten Stätten, wo das stille Beten oder der herzbewegende Gesang unserer Osterlieder Leid und Klage ausklingen lassen in die Gewißheit: Jesus, meine Zuversicht und mein Heiland, ist im Leben. Wo solche Saiten angeschlagen werden, wo aus gottgewirkter Erfahrung das Zeugniß vom Auferstandenen durch den Geist Gottes in die Herzen getragen wird, da offenbart sich immer wieder der Zauber des Osterevangeliums, das uns anheimelt wie ein Gruß aus dem Vaterhaus und den dunkelsten Pfad irdischer Wallfahrt mit dem Morgenglanz der Ewigkeit bestrahlt. „Brannte uns nicht das Herz in uns, wie er zu uns redete unterwegs?" das ist immer und immer wieder die Erfahrung der Gemeinde, wenn die Gestalt des Auferstandenen an sie herantritt und sie sein Segenswort vernimmt: „Friede sei mit Euch!" Da ist Kraft und Trost, da ist Erbauung.

Warum muß solche Erbauung, solch erquickender Ostersegen — ach wie oft — in unsern dicht angefüllten Kirchen, wo das Amt, das die Versöhnung predigt, seine um so verantwortungsvollere Pflicht zu erfüllen hat, gestört und verkümmert werden?[1])

[1]) Vgl. Gottschick, Die Kirchlichkeit der sogen. kirchlichen Theologie. Freiburg i. B. 1890. S. 89—90.

Wie mancher Prediger bringt sich und seine Zuhörer um die Frucht, welche seine Thätigkeit am Jubeltage der Christenheit schaffen könnte! Statt aus dem Vollen, d. h. aus dem lebendigen Quell des Evangeliums zu schöpfen, wendet er sich zu den löcherichten, ausgetrockneten Brunnen menschlichen Aberwitzes. Der Eine läßt sich, durch einen Kampf mit theoretischen Zweifeln, in historische oder gar naturwissenschaftliche Untersuchungen herüberlocken. Der Andere verirrt sich in das Gebiet theosophischer Phantasieen über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, bei welchen dem nüchternen Christen der Athem ausgehen und der Verstand stille stehen muß. Dieser treibt Kritik und polemisirt gegen die bornirte Orthodoxie, welche in unserm aufgeklärten Zeitalter von der Wiederbelebung eines Leichnams das Heil der Welt erwartet. Oder wären solche Beispiele reine Erdichtung? Ist es nicht Thatsache, daß oft die besten, die eindringlichsten Predigten durch solche Unarten — das Wort ist nicht zu hart — ich sage nicht verunziert (das wäre noch das Geringste) aber in ihrer 'Wirkung gelähmt werden? Wir haben oft genug ernste, fromme Laien darüber klagen hören, daß in diesem Stück hüben und drüben und in der Mitte vielfach gesündigt wird. Hier sitzt ein altes Mütterchen, voll Sehnsucht nach geistlichem Trost und innerer Stärkung; in der Leidensschule bewährt, lebt sie nur in der zuversichtlichen Hoffnung, bald daheim zu sein bei dem Herrn, wo sie ihre Lieben unverlierbar wieder finden wird: und nun hört sie frostige Auseinandersetzungen über die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, aus denen sie angewiesen ist, den Schluß zu ziehen, daß es mit der Auferstehung nichts ist und daß das Wiedersehen im Jenseits in das Reich der kindischen Wahnvorstellungen gehört. „Wer einen von diesen Kleinen die an mich glauben, ärgert, dem wäre es besser, es würde ihm ein Mühlstein um den Hals gehängt, und er würde in die Tiefe des Meeres versenkt." (Matth. XVIII, 6.) Dort ist ein gebildeter Mann durch die Weihe des Festtages, durch den still wirkenden Segen des Beispiels, durch die Macht des christlichen Gemeindelebens am Ostersonntag in die Kirche angezogen worden; er hat wohl einen Eindruck von der selbstlosen hingebenden Liebe Christi, welcher sich als der Helfer und Freund in der Noth und dem

Kampf des Lebens zu erweisen vermag, aber er steht den evangelischen Berichten ablehnend gegenüber und weiß mit denselben innerlich nichts anzufangen: und nun vernimmt er, daß nur der böse Wille die leibliche Auferstehung Jesu leugnen kann, und daß die Verstockung gegen eine so sonnenklare Thatsache nur strafwürdiger Unglaube ist. Wird ihn nicht die offenbare Ungerechtigkeit dieses Vorwurfs verletzen? Ist es zu verwundern, daß er sich von einer Kirche abwendet, die den inneren Wahrheitssinn so stark auf die Probe stellt? Fällt der lieblos oder voreilig Richtende nicht unter das apostolische Strafwort: „Eurethalben wird Gottes Name gelästert unter den Heiden (Röm. II, 26)?"

Wie ist es möglich, diesen Gefahren und Versuchungen zu entgehen? Wie wird die praktische Verwerthung und Verkündigung des Osterevangeliums vor dem Verhängniß einer kraftlosen und ungerechten Apologetik oder einer lieblosen und verletzenden Polemik geschützt sein? Nur durch eine intensive Vertiefung in den religiösen Gehalt, in den genuin christlichen Mittelpunkt des Auferstehungsglaubens. Es gilt, den evangelischen Kern der persönlichen Heilserfahrung von dem Leben und Wirken des verklärten Herrn freizustellen von der Schale der zeitlich bedingten geschichtlichen Hilfsvorstellungen. Religiöses Leben, exegetischer Takt, historisches Verständniß, biblisch-theologische Bildung sind die zu dieser Aufgabe erforderlichen Bedingungen; nur ein wissenschaftlich geschulter und zugleich im Glaubensleben der christlichen Gemeinde festgewurzelter Geist ist dieser durch das Interesse der Kirche dringend gebotenen Arbeit gewachsen. Ein Solcher wird die Scheidung vollziehen können: die christlichen Glaubensaussagen in das Heiligthum der Gemeinde, die wissenschaftlichen Erklärungsversuche in die Sprech- und Hörsäle der Schule! Hier mögen im Streit der Meinungen die Geister aufeinander platzen; dort herrsche kein anderes Gefühl als Loben und Danken, keine andere Stimmung als die anbetende Feier der durch die Gemeinschaft des Glaubens geeinten Gemüther!

Verehrte Herren, liebe Brüder! Die Einheit, welcher ich das Wort rede, ist nicht eine durch kirchenpolitische Compromisse und diplomatische Parteirücksichten hergestellte Scheinversöhnung. Nein,

sie ist eine durch keinen Zwist der theologischen Richtungen berührte Eintracht des Geistes und Lebens, nicht durch Mattherzigkeit oder Indifferenz erzeugt, sondern aus dem Glauben und der Liebe geboren, frei durch ihr Gebundensein an das Evangelium Jesu Christi, stark durch ihre Unabhängigkeit von Menschengunst und Menschenfurcht.

Der Herr der Kirche schenke uns die Gnade, in dieser den evangelischen Christen allein geziemenden Eintracht zu wachsen und zu erstarken! Dann werden auch unsere christlichen Feste ihren vollen Segen stiften und ihre ganze Herrlichkeit entfalten; dann wird sich an jedem derselben das Wort bewähren, das recht eigentlich die Osterlosung bildet und für die Kirche bereits mehr als eine Verheißung ist: „Alles was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt; und dies ist der Sieg, der die Welt überwunden hat: unser Glaube!" (1. Joh. V, 4).

Die messianische Hoffnung im Psalter[1].

Von

Prof. D. Bernhard Stade

zu Gießen.

Das Thema, für welches ich mir heute Ihre Aufmerksamkeit erbitte, habe ich nicht formulirt: „über die messianischen Weissagungen in den Psalmen", sondern „über die messianische Hoffnung im Psalter". Das ist mit Vorbedacht geschehen, denn es ergeben sich, je nachdem man die eine oder die andere Fragestellung wählt, völlig verschiedene Betrachtungsweisen. Seit den Zeiten der Entstehung der Kirche erblickt man in zahlreichen Stellen der Psalmen Weissagungen auf den Heiland und die Kirche. Es ist auch das ein Erbe aus dem Judenthum. Aus nicht wenigen Stellen des N. T. gewinnen wir die Ueberzeugung, daß bestimmte Psalmenstellen von dem zeitgenössischen Judenthum auf den Messias gedeutet worden sind, wie denn der Heiland selbst in seiner Abfertigung der Pharisäer Matth. 22,41 ff. von der Voraussetzung ausgeht, daß Ps. 110 eine Weissagung Davids auf den Messias ist. Diese messianische Deutung der Psalmen nun, welche die entstehende Kirche von dem zeitgenössischen Judenthum übernommen hat, haben die rabbinischen Gelehrten des Mittelalters aufgegeben, während die christliche Exegese in den Bahnen der vom N. T. befolgten und verbürgten Betrachtungsweise verblieben ist. So bildete sich zunächst ein Widerspruch zwischen christlicher und jüdischer Psalmenauslegung. Sobald sich jedoch in Folge der Reformation und im Zusammenhange mit den dogmatischen Thesen

---

[1]) Vortrag, gehalten auf der Provinzialconferenz der evangelischen Geistlichen Oberhessens am 2. August 1892.

von der sufficientia und perspicuitas der heiligen Schrift eine exegetische Behandlung ausbildete, welche auf Ermittelung des Wortsinnes und Gewinnung der Gedanken der biblischen Schriftsteller in ihrer historischen Bedingtheit abzielt, mußte der Widerspruch in die christliche Auslegung selbst eindringen. Denn es wurde jetzt zweifelhaft, ob jene Stellen wirklich von ihren Verfassern als eine Weissagung auf den künftigen Messias gemeint worden seien. Es wurde sichtbar, daß zum Mindesten viele der Stellen, welche herkömmlicher Weise aus den Psalmen dem Schriftbeweis zugerechnet worden waren, nur unter der Voraussetzung der Beweiskraft der jüdisch-allegorischen Methode auf den Messias und die Kirche bezogen werden konnten.

Die allegorische Auslegung der heiligen Schrift, welche zu Jesu und der n. t. Schriftsteller Zeiten unbestritten galt, unterscheidet nicht zwischen der deutlich ausgesprochenen Bezugnahme eines Schriftstellers auf Personen und Dinge und der Möglichkeit, eine vorgefundene Aeußerung darauf zu deuten und anzuwenden. Beides ist für unser Denken etwas völlig verschiedenes. Durch ein geistreiches Gedankenspiel finden bei der allegorischen Deutung Stellen eine Beziehung auf Dinge, an welche der Verfasser nicht gedacht hat und vielleicht nicht einmal denken konnte. Das Aufspüren einer solchen Beziehung würden wir vielleicht als eine geschickte und erbauliche Anwendung und Umbiegung eines älteren Gedankens bezeichnen. Für die n. t. Schriftsteller aber schafft es vollwerthige, von Jedermann anerkannte Beweise. Diese Anerkennung schwand nunmehr oder wurde doch zweifelhaft.

Seitdem geht durch die christliche Exegese ein Streit um diese Stellen. Während die einen anerkennen, daß in der n. t. und altkirchlichen Deutung derselben eine Anschauung vorliegt, welche durch die Zeitverhältnisse gegeben, aber für uns Spätere nicht verbindlich ist, und Aeußerungen Jesu, wie die über Ps. 110, aus seiner menschlichen Entwickelung ableiten und erklären, suchen die anderen, dies aber von Fall zu Fall und nicht ohne Abstriche, die alte Deutung als zu Recht bestehend nachzuweisen. Daneben aber findet sich jene Art der theologischen Vermittelung, für welche es charakteristisch ist, daß man die Sache selbst aufgibt und sich

bei einem Surrogate beruhigt, und welche in dem Zeitalter der Surrogate, in dem wir leben, begreiflicher Weise viel Glück gemacht hat. Es ist die typisch-messianische Deutung. Dabei wird nicht mehr darauf bestanden, diese Stellen unter den Gesichtspunkt der Weissagung zu rücken. Das aber ist doch die Hauptsache. Nur daß sie irgendwie auf den Heiland anwendbar seien, wird behauptet. Daß dies aber weiter nichts ist, als eine mit dem Verdacht des Irrthums behaftete subjective Beziehung, auf die der Urheber noch dazu nur durch die sauere Nothwendigkeit der Vermittelung gerathen ist, verdeckt das Schlagwort eben so völlig, wie den Umstand, daß man damit darauf verzichtet hat, die Stelle als Beweis zu benutzen.

So ist ein sehr unerquicklicher Zustand eingetreten. Wer die gebrauchtesten Commentare zu den Psalmen benutzt, wird den Eindruck erhalten, daß die Vertreter der altkirchlichen Deutung zum mindesten den Schein erwecken, als bedürfe es einer besonderen, in anderen Wissenschaften nicht gültigen und nicht einmal angewandten Methode, um die Ansprüche der Kirche zu erhärten. Das aber ist besonders verhängnißvoll, denn man wird von da ganz unwillkürlich zu dem Schlusse gedrängt, daß es mit diesen Ansprüchen nicht zum Besten bestellt sei. Die sogenannten historisch-kritischen Theologen aber sehen das hier gegebene Problem gewöhnlich nur in der Gestalt, daß es gelte, das Recht der altkirchlichen Deutung nachzuprüfen. Sie nehmen diese Prüfung mit den Mitteln moderner Exegese vor und finden, wie zu erwarten, daß die altkirchliche Deutung nicht zu rechtfertigen sei. Man erhält bei der Lectüre historisch-kritischer Commentare zu den Psalmen nur zu leicht den Eindruck, als befinde sich die kirchliche Deutung auf einem von Niederlage zu Niederlage führenden Rückzugsgefechte, wo nicht gar, daß messianische Beziehungen im Psalter überhaupt nicht vorhanden seien.

Dieser wenig erquickliche Zustand legt die Frage nahe, ob man auch das Problem richtig gestellt hat, und ob nicht vielleicht die unbefriedigende Antwort auf eine ungeschickte Fragestellung zurückzuführen ist. Dazu drängen sich auch noch von anderer Seite her Zweifel an ihrer Richtigkeit auf.

Für die Zeitgenossen Jesu ist der messianische Gedanke doch wohl mehr als die exegetische Ueberzeugung davon, daß bestimmte a. t. Stellen den künftigen Messias oder König des Gottesreiches weissagen. Und es ist doch nicht das zunächstliegende, die Psalmen unter dem Gesichtspunkte der Weissagung zu betrachten.

Für Jesu Zeitgenossen bedeutet der messianische Gedanke einen Glauben und eine Hoffnung, die das jüdische Volk unter der Last der Weltlage aufrecht erhält, und der gesammten Frömmigkeit ihr charakteristisches Gepräge aufdrückt. Er bedeutet die feste Zuversicht, daß Gott in aller Kürze auf den Wolken des Himmels erscheinen, die Völker richten, die gestörte moralische Weltordnung wiederherstellen, aller nationalen und socialen Noth ein Ende bereiten und ein neues Weltalter heraufführen werde, in welchem der Wille Gottes herrschen wird und die Schicksale der Nation wie des Einzelnen sich in Harmonie mit den Postulaten des Glaubens an den allmächtigen und gerechten Gott befinden. Die Nation wie der Einzelne werden den Lohn ihrer Gesetzestreue empfangen, das mit Schmach und Schimpf von den Heiden beladene Volk Gottes wird über die Heiden herrschen und in dem durch Gottes Gnade wunderbar gesegneten heiligen Lande eine Fülle irdischer Güter genießen. Der Glaube, daß dieses im Himmel vorbereitete Reich Gottes in Bälde auf Erden erscheinen werde, erhält das Volk geduldig unter dem Joche des Gesetzes. Er macht es ihm möglich, den Conflict seines Glaubens mit der Wirklichkeit der Dinge zu ertragen. Die Erwartung einer baldigen Weltkatastrophe, welche alle Verhältnisse auf einen neuen Fuß stellen und die vermißte genaue Vergeltung des menschlichen Thuns bringen wird, beherrscht das religiöse Interesse völlig und giebt der Frömmigkeit jener Zeiten ihre charakteristische jenseitige Stimmung. Die Bitte der Zebedäisöhne mag das erläutern.

Ebensowenig ist es das Naturgemäße, in einer Psalmenstelle eine Weissagung zu finden. Freilich können die Psalmen als Theil der heiligen Schrift nach jüdischer Auffassung sowohl unter dem Gesichtspunkte der Weissagung als des Gesetzes betrachtet werden. Allein es ist nicht das zunächst Liegende. Zunächst sind sie nach ihrer Eigenart religiöse Lieder, und zwar, was meist,

wenn es nicht ganz außer Ansatz bleibt, nicht genügend beachtet wird, Lieder, welche im täglichen Cult des zweiten Tempels von den Sängerleviten vorgetragen worden sind. Sonach sind die Psalmen zweifellos auch unter den Gesichtspunkt zu rücken, daß sie den Glauben der jüdischen Gemeinde zum Ausdruck bringen, oder, um modern zu reden, ein Bekenntniß derselben vorstellen. In ihnen antwortet die Gemeinde auf die Forderungen, welche Gott im Gesetze erhoben hat, und bekennt sich zu seinen Verheißungen. Sie sind ein uns aus der Gemeinde entgegenschallender Wiederhall von Gesetz und Propheten. Auf Gottes „du sollst" antwortet sie „Herr ich will, Herr ich habe Lust an deinen Geboten", auf Gottes Verheißungen „Herr ich harre dein". Wie wir unsere Gesangbücher dazu benutzen können, um festzustellen, was von den Gedanken der officiellen kirchlichen Dogmatik und Ethik als religiöses Motiv im Gemeindeglauben wirksam geworden ist, so können wir auch die Psalmen als ein Zeugniß für den Glauben und die Hoffnungen der jüdischen Gemeinde ansehen.

Dann ist aber nicht zu fragen, ist in dieser oder jener Psalmenstelle eine Weissagung auf den Messias zu finden, sondern: kommt im Psalter, in welchem die Gemeinde ihren Glauben bekennt, die Zuversicht zum Ausdrucke, daß sie vor einer Weltkatastrophe steht, welche das von den Propheten geweissagte Gottesreich heraufführt?

Diese Fragestellung empfiehlt sich nun auch aus anderen Gründen. Wir vermeiden zunächst bei ihr eine fehlerhafte Einschränkung des Begriffes des messianischen Gedankens. Denn vom Standpunkte des N. T. aus, und ein anderer kann füglich hier nicht gelten, ist die messianische Hoffnung eben die Hoffnung auf das Gottesreich und nicht blos die Erwartung des Messias. Diese ist nur ein Stück, wiewohl im N. T. das wichtigste, aus jener. Ob eine Stelle messianisch ist, kann sich immer nur danach bemessen, ob sie Bezug auf das Gottesreich nimmt. Es wäre viel unnützer Streit über den Sinn a. t. Stellen erspart geblieben, wenn die Ausleger diesem doch eigentlich selbstverständlichen Satze immer gebührend Rechnung getragen hätten.

Wir ermöglichen ferner bei dieser Fragestellung eine Be-

antwortung, welche dem Streite völlig entrückt ist, der sonst zur Zeit in der Psalmenauslegung herrscht. Das ist um so erwünschter, als die beiden Hauptdifferenzen, welche die Ausleger trennen, gerade in der Gegenwart wieder stärker hervorzutreten beginnen. Gegenüber der These der älterer Kritiker, daß in dem Psalter religiöse Lieder gesammelt seien, welche sich über die ganze Geschichte Israels seit David, wie über die Perioden des Exiles und des Judenthums erstrecken, ist durch Ed. Reuß und J. Wellhausen die andere geltend gemacht worden, daß wir im Psalter zunächst ein Erzeugniß der nachexilischen Frömmigkeit zu sehen haben. Und seit R. Smend's Aufsatz „über das Ich in den Psalmen“[1]) und T. K. Cheyne's gediegenen Arbeiten[2]) wird wieder lebhafter, wiewohl, wie mir scheint, nicht immer glücklich und sachverständig, darüber gestritten, ob die Psalmen in herkömmlicher Weise als ein Ausdruck individueller Frömmigkeit anzusehen, oder mit Ed. Reuß und J. Olshausen für Lieder zu halten sind, welche den Gemeindeglauben zum Ausdruck bringen wollen. Bei unserer Formulirung der Frage kann der Austrag dieser beiden Streitpunkte für die zu gewinnende Antwort nicht in Betracht kommen. Wir werden alle Psalmen als Ausdruck des Gemeindeglaubens betrachten dürfen, wenn es feststeht, daß sie im öffentlichen Gottesdienst gebraucht worden sind, auch wenn sich, was mir freilich nicht wahrscheinlich vorkommt, herausstellen sollte, daß einzelne oder viele aus dem israelitischen Alterthume stammen und individuelle Frömmigkeit zum Ausdrucke bringen. Denn hat die jüdische Gemeinde diese Lieder durch ihre Sängerleviten im Gottesdienste vortragen lassen, so hat sie darin den Ausdruck auch ihres Glaubens gefunden, sich angeeignet, was ältere Dichter für sich gesungen hatten. Nicht nur diejenigen Psalmen, welche ausgesprochenermaaßen vom Volke Israel handeln, nicht nur die, in denen die Frommen als eine Mehrzahl und Genossenschaft auftreten, auch diejenigen, in welchen scheinbar ein Individuum spricht, werden auf die Gemeinde zu deuten sein.

[1]) Zeitschr. f. alt. Wiss. 1888, S. 49ff.

[2]) The book of Psalms or the praises of Israel. London 1888. The origin and religious contents of the Psalter. London 1891.

Formulirt man die Frage so, so ist sie dahin zu beantworten, daß die Frömmigkeit, welche in den Psalmen zum Ausdrucke kommt, genau so ihr charakteristisches Gepräge von der messianischen Hoffnung erhält, wie die Frömmigkeit der neutestamentlichen Zeit. Sie trägt recht eigentlich den Glauben an Gott und seine Weltregierung, sie verbürgt der Gemeinde ihren welthistorischen Beruf, sie ist der Stecken und Stab der Gemeinde auf ihrer Wanderung durch die Geschichte. In ihrer tiefen Noth schreit sie zu ihrem Gott, daß er seine Verheißungen wahr machen und zum Weltgericht erscheinen möge. Das dem Vergeltungsglauben hohnsprechende Glück der Heiden und Gottlosen erträgt sie in der zuversichtlichen Erwartung dieses. Der einzigartigen Größe ihres Gottes wird sie sich bewußt, indem sie sich besinnt, daß vor ihm dereinst sich alle Kniee beugen sollen. Daher erscheint der messianische Glaube nahezu regelmäßig im liturgischen Lobpreise Gottes. Die Lebhaftigkeit und Kraft des messianischen Glaubens, wie daß man die Katastrophe des Weltgerichtes als vor der Thüre stehend empfindet, lernen wir daraus kennen, daß alles zeitliche Leid als jene letzte Prüfung angesehen wird, welche dem Umschwung der Weltgeschichte vorangehen und die Verherrlichung Israels vermitteln wird. Daher schlägt die Stimmung so oft aus der Klage auf's jäheste um zum Jubel über die erfahrene Rettung. Ja nicht wenig Psalmen versetzen sich geradezu in die Zeit des angebrochenen Reiches, schildern seine Güter oder die Ereignisse, durch welche es heraufgeführt wird. Aus der Geschichte des messianischen Glaubens erklärt es sich, daß die Figur des messianischen Königs noch nicht wie in der n. t. Zeit beherrschend in der Mitte der Erwartungen steht. Doch kommt die Erwartung des messianischen Königs mehrfach auf das Bestimmteste zum Ausdrucke.

Wenn ich mich nun dazu anschicke, diese Sätze an der Hand einzelner Psalmen zu erhärten, so muß ich wohl in Anbetracht der mir zur Verfügung stehenden Zeit, darauf verzichten, Ihnen das gesammte Material vorzulegen. Ich werde mich damit begnügen müssen, aber wohl auch können, Ihnen nur solche Psalmen in das Gedächtniß zu rufen, welche meine Behauptungen besonders deutlich belegen, und das übrige Beweismaterial nur anzudeuten.

Dabei werden die Psalmen gruppenweise vorzuführen sein, ein Verfahren, das überhaupt bei jeder Erklärung von Einzelliedern einer größeren Sammlung geboten erscheint und Aufklärung verspricht. Dann aber wird, da es sich um das Fortleben prophetischer Gedanken im Gemeindeglauben handelt, die Prophetie zur Erklärung ständig heranzuziehen sein. Namentlich wird man sich von einem Vergleich der jüngeren reproducirenden Prophetie Aufklärung versprechen dürfen. Sie ist ja auch ein Wiederhall älterer prophetischer Gedanken. Und wie vieles in ihr nur durch eine Vergleichung der Psalmen in das richtige Licht zu rücken ist, so verbreitet sie hinwiederum reiches Licht über die Psalmen. Ich werde die gruppenweise Anordnung der Psalmen und die Herbeiziehung der Prophetie nicht weiter zu rechtfertigen haben. Daß beides nützlich ist, haben ja Cheyne's Arbeiten gezeigt. Nur das sei noch kurz gesagt, daß ich mich bei den prophetischen Parallelen auf das Nächstliegende beschränken werde.

Ich beginne mit einer Gruppe von Psalmen, in welchen der messianische Glaube sich in Gestalt einer an Gott gerichteten Bitte oder des Wunsches äußert, daß Gott endlich zum Gerichte erscheinen und der Noth seiner Frommen ein Ende bereiten möge. Denn hier kann über den Sachverhalt am wenigsten ein Zweifel sein. Ich weise ihr zu Ps. 7. 13. 22. 35. 57. 59. 68. 74. 83. 85. 90. 94. 106—109. 115. 123. 126. 130. 144. Die Sehnsucht nach dem messianischen Heil äußert sich in diesen Psalmen nicht immer mit der gleichen Dringlichkeit. Auch unterscheiden sie sich im Uebrigen vielfach in der Stimmung nicht unerheblich, je nachdem neben der Bitte oder dem Wunsche auch die Klage über die Noth der Frommen, ihr Vertrauen auf Gott, der Lobpreis Gottes oder mehrere dieser Gedankenreihen zum Ausdrucke gebracht werden. Um hierauf Rücksicht nehmen zu können, stelle ich Psalmen voran, welche die Noth der Gemeinde ihrem Gotte klagen, also Psalmen, welche man gewöhnlich als Klagepsalmen oder Gebete gegen Feinde zu bezeichnen pflegt. Ich denke zu zeigen, daß sie in ihrem vollen Sinne erst erfaßt werden können, wenn man den Zusammenhang der Klage und Bitte mit dem messianischen Glauben erkannt hat.

Besonders deutlich redet Ps. 7. Könnte auch der Eingang V. 2: „Jahwe, mein Gott, zu dir habe ich meine Zuflucht genommen. Befreie mich von allen meinen Verfolgern und rette mich" im Zusammenhang mit den V. 4—6 folgenden Unschuldsbetheuerungen als Bitte eines Einzelnen gedeutet werden, welcher sich grundlos verfolgt weiß, so lehren doch V. 7 f., daß es sich in Wirklichkeit um die Noth der Gemeinde handelt, daß sonach die Bitte vorgetragen wird, Jahwe möge dieser zum Siege verhelfen. Das aber geschieht eben durch das Weltgericht. Daß Jahwe zu diesem erscheine, bitten V. 7 und 8: „Steh auf, Jahwe, in deinem Zorn! Erhebe dich wider die Wuth deiner Widersacher! Eine Völkerversammlung umringe dich! Ueber ihr kehre zurück zur Höhe" [1]), d. h. zum Himmel, aus dem du erschienen bist! Daher wird dann auch V. 9: „Jahwe wird richten die Völker. Schaffe mir Recht, Jahwe, nach meiner Rechtschaffenheit und nach meiner Unschuld geschehe mir!" die Zuversicht zum Ausdrucke bringen, mit der die Gemeinde diesem Gerichte entgegensieht. Das Vertrauen darauf, daß man dem Willen Gottes genüge, ist ja charakteristisch für die religiöse Stimmung der nachexilischen Zeit. Und es ist eine seit Deuterojesaia geläufige Vorstellung, sich das Verhältniß Israels, welches Gottes Gebote erfüllt, zu den Heiden, welche Gottes Gebote nicht kennen, als einen Rechtsstreit vorzustellen, welcher im Weltgericht zu Gunsten Israels entschieden wird [2]). Es wird Gelegenheit sein, darauf zurückzukommen. Enthalten aber die Worte „Steh auf, Jahwe, u. s. w." wegen des Zusammenhanges, in dem sie stehen, eine Aufforderung an den unthätig auf seinem himmlischen Throne sitzenden Jahwe, sich von diesem zu erheben, um zum Weltgericht auf Erden zu erscheinen, so wird bei Psalmen, welche die gleiche oder eine ähnliche Aufforderung enthalten, ohne deutlich vom Weltgericht zu reden, zu fragen sein, ob nicht dennoch auf dieses angespielt wird. Auch hierauf ist später zurückzukommen.

---

[1]) Falls nicht mit einer kleinen Aenderung (schêbâ statt schûbâ) zu deuten ist: „Nimm über ihr deinen Richterstuhl ein".

[2]) Vgl. Jes. 50,9. 54,17; Ps. 37,33. 94,21.

Ebenso wichtig aber ist es, darauf zu achten, daß Psalm 7 mit V. 18 in einen Lobpreis der Gerechtigkeit Gottes ausläuft: „Loben will ich Jahwe nach seiner Gerechtigkeit, singen dem Namen Jahwes des Höchsten". Sonach erscheint hier die Bitte um Vollstreckung des Endgerichtes lediglich als Unterlage für den liturgischen Lobpreis Gottes. Das gleiche Verhältniß beobachten wir bei Ps. 35. Auch dieser beginnt mit der Bitte: „[1]Streite, Jahwe, mit denen, die mich bestreiten! Kämpfe mit denen, die mich bekämpfen! [2]Ergreife Schild und Tartsche! Steh auf zu meiner Hülfe!" und schließt mit dem Lobpreise: „[28]Meine Zunge soll reden von deiner Gerechtigkeit, den ganzen Tag von deinem Ruhm."

Ps. 35 gewährt aber auch nach anderer Seite noch Aufschlüsse. Er belehrt uns darüber, daß um der messianischen Hoffnung willen die Gemeinde trotz aller schlimmen Erfahrungen nicht irre wird an ihrem Gott und eben deßhalb von seinem Lobpreis nicht abläßt, denn es folgt auf die Bitte, zum Gericht zu erscheinen, die Klage der Gemeinde über ihren elenden Zustand und die Vergewaltigungen und Verhöhnungen, welche sie zu erdulden hat.

Dagegen schreitet Ps. 22, in welchem gleichfalls die Bitte um Heraufführung des Endgerichtes, die Zuversicht auf Gottes Hülfe und die Klage über die Noth der Gegenwart nebeneinander zum Ausdrucke gebracht werden, von der Klage zur Bitte fort. Aus größter Noth schreit die Gemeinde zu ihrem Gott, der sie nicht erhört. Sie erinnert ihn an sein Verhalten gegenüber den Vätern und schildert die heillose Noth, in der sie jetzt ihren Feinden zu erliegen droht. Hierauf folgt die Bitte: „[20]Und Du, Jahwe, sei nicht ferne! Meine Stärke, eile zu meiner Hülfe! [21]Rette vom Schwerte meine Seele". Sofort aber gehen V. 23 ff. über zum Lobpreise Gottes, der dem Gedrückten geholfen und sein Schreien erhört hat. Es folgt V. 27 der Ausdruck der Zuversicht, daß die Gedrückten „essen und satt werden", d. h. die Güter des messianischen Reiches genießen sollen, V. 28 die Erwartung, daß alle Heiden sich bekehren werden, denn V. 29: „Jahwes ist das Königthum und er herrscht über die Heiden".

Von hier aus empfangen Psalmen wie 13 und 130 ihre

Deutung, in denen die Bitte um Rettung in allgemeineren Wendungen ausgesprochen wird.

Wie Ps. 22 schreitet auch Ps. 109 von der Klage zur Bitte fort und schließt mit dem Lobpreise Gottes. Wenn Gott im Eingange vom Psalmisten angerufen wird, „Gott, dessen ich mich rühme, schweige nicht", so ist das eine Bitte, zum Richterspruch den Mund zu öffnen. Es wird damit sofort der Grundton angeschlagen. Aber nur dies. Dann folgt ausführlich die Klage als Begründung der später noch deutlicher zu formulirenden Bitte. Daß es sich aber in dieser nicht um Klagen eines einzelnen, von Feinden verfolgten Mannes handelt, lehren schon die harten Flüche V. 6 ff., die doch auch vom Standpunkte des A. T. uns erst dadurch erträglich werden, daß es sich um den großen Kampf zwischen der Gemeinde und den Heiden und Gottlosen handelt. Es lehrt es aber auch die Bitte V. 21: „Thue an mir um deines Namens willen." Denn Gottes Name wird durch die Bedrückung seiner Gemeinde verunehrt. Daß dies abgestellt werde ist ein Interesse Gottes. Daher hat das „rette mich" am Schlusse des Verses den besonderen Sinn: „Rette deine Gemeinde, indem du zum Weltgerichte erscheinst". Daraus ergiebt sich weiter sowohl die messianische Beziehung der Bitte V. 26: „Steh mir bei, mein Gott! Hilf nach deiner Gnade!" als der Begründung des im Schlußworte V. 30 ausgesprochenen Lobpreises Gottes: „Ich will Jahwe sehr rühmen mit meinem Munde, inmitten Vieler ihn lobpreisen. Denn er wird sich stellen zur Rechten des Armen, ihm zu helfen wider die, welche seine Seele befehden", d. h. in Prosa ausgedrückt, gepriesen soll Jahwe sein, weil er im Weltgericht der Sache seiner Gemeinde zum Siege verhelfen wird.

Ueber die Nothwendigkeit, solche Klagen und Bitten auf die politische Nothlage der Gemeinde zu beziehen, belehrt Ps. 83. Auf die Bitte: „[2] Gott sei nicht still, schweige nicht und halte dich nicht ruhig, Gott! [3] Denn siehe deine Feinde toben und deine Hasser haben erhoben das Haupt", folgt die Aufzählung der Völker, die verderbliche Pläne gegen Gottes Volk ersinnen V. 4—9, und hierauf die Bitte, diese Völker zu vernichten, wie es in der Vergangenheit mit Israels Feinden geschehen ist. Die Beziehung auf die mes-

sianische Hoffnung aber verbürgt der Schluß des Psalmen: „[17] Fülle ihr Angesicht mit Schmach, und sie werden deinen Namen suchen, Jahwe. [18] Sie müssen zu Schanden und verscheucht werden auf immer und erröthen und umkommen. [19] Und erkennen, daß du, dein Name Jahwe allein, erhaben ist über die ganze Erde." Die Folge der Ueberwindung der heidnischen Völker ist also nicht nur ihre Unterwerfung, sondern auch die in ihnen erweckte positive religiöse Erkenntniß, daß Jahwe allein Gott ist d. h. ihre Bekehrung zum Gotte Israels.

Auch in dem nach fast einstimmiger Annahme der Ausleger in den Zeiten der Religionsnoth gedichteten Ps. 74 finden wir die politische Beziehung deutlich ausgesprochen. Auf die Klage über die Verwerfung Israels und die Vernichtung des Tempels durch die Heiden folgt die Bitte: „[22] Steh auf, Gott! streite deinen Streit! Gedenke deiner Schmach von den Thoren! [23] Vergiß nicht die Stimme deines Widersachers, den Lärm deiner Gegner, der den ganzen Tag aufsteigt".

In Ps. 90 lesen wir die Bitte nach dem Ausdrucke des Vertrauens und des Dankes: „[1] Herr, eine Zuflucht bist du uns gewesen von Geschlecht zu Geschlecht" und nach der Klage: „[7] Ja wir vergehn durch deinen Zorn", am Schlusse des Gedichtes: „[13] Kehr um, Jahwe, bis wann?" und: „[16] Es erscheine deinen Knechten dein Thun und deine Herrlichkeit über ihren Söhnen".

Umgekehrt beginnt Ps. 94 mit der leidenschaftlichen Bitte: „[1] Gott der Rache, Jahwe, Gott der Rache strahle auf! Erhebe dich, du Richter der Erde! Vergilt ihr Thun den Stolzen". Die Klage folgt V. 3 ff., V. 8 ff. aber in längerer Auseinandersetzung der Ausdruck der Zuversicht, daß der allweise und allmächtige Gott Gerechtigkeit walten lassen und seinem Volke Recht schaffen wird, das ja ohne seinen Schutz längst vertilgt sein würde und sich in seinen Sorgen an Gottes Verheißungen tröstet.

Ein starkes Zurücktreten der Klage neben der Bitte und dem Ausdruck des Vertrauens auf Gott finden wir in Ps. 85. Die Bitte um das messianische Heil aber kleidet sich in die Form einer Bitte um Wiederherstellung. „[5] Stell uns wieder her, du Gott unseres Heils! Und tilge deinen Unmuth gegen uns! [6] Willst du denn ewiglich

schnauben über uns, fortsetzen deinen Zorn von Geschlecht zu Geschlecht? [7]Willst du uns nicht wieder beleben, daß dein Volk sich über dich freue? [8]Laß uns schauen, Jahwe, deine Gnade und dein Heil gieb uns". Es ist eigenthümlich und stellt zugleich den messianischen Sinn dieses Psalmen außer Frage, daß die Bitte ihren Ausgang aus der Thatsache nimmt, daß Jahwe das Exil ja beendigt habe, V. 2 ff. — das aber bedeutet nach der prophetischen Verkündigung den Beginn des messianischen Reiches — und daß er sich auf die göttlichen Verheißungen beruft, V. 9, aus ihnen die Gewißheit der Erfreuung schöpft, V. 10, und mit einer Schilderung der Nähe des messianischen Reiches und seiner Güter schließt. „[10]Ja nahe ist denen, die ihn fürchten, sein Heil, daß die Herrlichkeit in unserm Lande Wohnung nehme. [11]Gnade und Treue sind sich begegnet, Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Treue sproßt aus der Erde. Gerechtigkeit schaut vom Himmel herab". Daß Herrlichkeit in Israels Land wohnt, bedeutet, daß Jahwe in seinem Tempel, dem kissê kâbôd vgl. Jer. 14,21. 17,12 einzieht, daß er verherrlicht wird; damit aber beginnt nach prophetischer Auffassung das messianische Reich, vgl. Ezechiel 43,2. 48,35; Jes. 60,1 f.; Hagg. 1,8. 2,6 f.; Sach. 2,9. 14 ff., 8,2 ff., 9,8; Mal. 3,1 ff.; Zeph. 3,15; Joel 4,15 ff.; Jes. 33, 13 ff.; Jer. 3,17. Es ist darauf zurückzukommen [1]).

Noch knapper und allgemeiner ist Ps. 130 gehalten: er spricht die Bitte um Erlösung und das Vertrauen auf dieselbe aus. In umgekehrter Reihenfolge und mit weit deutlicherer Beziehung auf das messianische Heil verläuft Ps. 123.

Der Zusammenhang der messianischen Hoffnung mit dem Lobe Gottes tritt noch stärker hervor in solchen Psalmen, welche die Bitte um Gottes Erscheinen oder den Glauben an dasselbe aussprechen, die Klagen über die Leiden des Volkes aber nicht oder nur in leisen Andeutungen. Wie die Betrachtung der Macht Gottes in dem frommen Gemüthe den Wunsch wach ruft, es möchte durch Erfüllung der messianischen Hoffnung der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Glauben beseitigt werden, und daher

---

[1]) s. S. 404.

z. B. in Ps. 104 der Lobpreis des Schöpfers mit dem Wunsch schließt: „[35] Untergehn sollen die Sünder von der Erde und die Ungerechten nicht mehr sein," so leitet auch umgekehrt die Betrachtung der Hoffnungen Israels zum Lobpreise seines Gottes an.

So in dem Bitt- und Dankpsalm 57. Er beginnt mit der Bitte: „[2] Sei mir gnädig, Gott, sei mir gnädig!" Schon V. 4 spricht die Hoffnung aus, daß Gott vom Himmel her seinem Volke zur Hülfe erscheinen werde. Deutlich aber bricht sie durch in dem Refrain, welcher die beiden Strophen des Liedes schließt (V. 6 und 12): „Erhöhe dich über die Himmel, Gott, über die ganze Erde deine Herrlichkeit." Dem Lobpreise Gottes aber dient der messianische Glaube durch das Ende der 2. Strophe V. 9—11. In dem Dreiklang Bitte, Zuversicht und Lobpreis verläuft auch Ps. 59. Die Bitte lesen wir V. 2: „[2] Rette mich von meinen Feinden" und V. 6: „Und du Jahwe, Gott der Heerschaaren, Gott Israels erwache, heimzusuchen alle Heiden, begnadige nicht alle treulosen Verräther", die Zuversicht V. 9: „Du Jahwe lachst ihrer, du spottest aller Heiden". Mit dem Lobpreise schließt der Psalm V. 17 f. Der Psalm ist deutlich dazu bestimmt, morgens im Tempel als Loblied gesungen zu werden.

Aehnlich ist Ps. 115. Auf die Bitte V. 1: „Nicht uns, Jahwe, nicht uns, sondern deinem Namen gieb Ehre", d. h. hilf uns, um deiner durch unsere Noth geschmälerten Ehre willen, vgl. V. 2, folgt eine Gegenüberstellung Jahwes und der Abgötter, V. 3—8. Hieran schließt sich die Aufforderung, Jahwe, welcher Israel segnen wird, zu vertrauen V. 9 ff. In das Lob Gottes aber läuft der Psalm zum Schlusse aus.

Eingerahmt ist der Lobpreis Gottes von der messianischen Hoffnung in dem Lobliede Ps. 68, einem leider in heillos verdorbenem Texte auf uns gekommenen Psalm, der eben deßhalb nur kurz besprochen werden soll. Das Lied beginnt mit einem jubelnden Ausblick auf Gottes Erscheinen zum Weltgericht: „[2] Erheben wird sich Gott, auseinander werden stieben seine Feinde, seine Hasser werden fliehen vor seinem Angesichte. [3] Wie der Rauch verweht wird, so verwehst du sie. Wie Wachs schmilzt vor dem Feuer, so gehn zu Grunde die Frevler vor Gottes Antlitz. [4] Aber

die Gerechten werden sich freuen, werden frohlocken vor Jahwe, jubeln in Freude". Die Freude der Gerechten gilt nicht nur dem Triumphe ihrer guten Sache. Ihnen ist durch das Gericht der Genuß der Güter des messianischen Reiches vermittelt worden. Der Psalmist giebt uns hierauf einen Ueberblick über die Großthaten Gottes und lenkt, wenn ich recht sehe, mit V. 22 wieder zu der messianischen Zukunft zurück.

Ps. 68 führt uns hierdurch zu einigen Psalmen hinüber, in welchen die Bitte um Heraufführung des messianischen Heiles sich auf dem Untergrunde des Lobpreises Gottes erhebt, ich meine Ps. 106. 126. 144.

In Ps. 106 erscheint neben dem Lobpreise Gottes und der von ihm in der Vorzeit vollbrachten Machtthaten das Bekenntniß der Sünden Israels als Begründung der Bitte um Erfüllung der messianischen Hoffnungen. Der Psalm hebt mit der Aufforderung an: „Danket Jahwe, weil er gut ist, weil auf ewig seine Gnade." In V. 2 schließt sich der Preis seiner Machtthaten an: „Wer kann ausreden die Machtthaten Jahwes, verkündigen allen seinen Ruhm." Daraus folgert der Dichter V. 3: „Wohl denen, die das Recht halten, thun Gerechtigkeit zu jeder Zeit" d. h. denen, die treu in der Gesetzeserfüllung ausharren und dadurch die Heraufführung des messianischen Reiches ermöglichen [1]). So kann V. 3 den Uebergang zu der V. 4 ausgesprochenen Bitte bilden: „Gedenke meiner, Jahwe, mit Wohlgefallen gegen dein Volk, suche mich heim mit deiner Hülfe." Die Hülfe aber, nach der der Dichter sich sehnt, ist eben der Umschwung der Weltgeschichte, das Gericht, in dem Israel den Lohn seiner Gesetzestreue empfängt. Diesen faßt V. 5 ins Auge: „Meine Augen zu weiden am Glücke deines Erwählten, mich zu freuen über die Freude deines Volkes, mich zu rühmen mit deinem Erbe." Hierauf lesen wir V. 6—46 in einem geschichtlichen Rückblicke das Bekenntniß der mannigfaltigen Sünden und Verfehlungen der Väter, die Erzählung von ihrer Bestrafung durch das Exil und von der Zurückführung ins heilige Land. Und dies alles läuft V. 47 direct aus in die Bitte: „Hilf

---

[1]) Vgl. Jes. 58; Jer. 17,19ff.

uns, Jahwe unser Gott! Sammle uns aus den Heiden! daß wir deinem heiligen Namen danken, uns zu rühmen mit deinem Ruhme". Da die Zurückführung der Diaspora in der nachexilischen Prophetie ein stehender Zug des Zukunftsbildes ist [1]), so dürften diejenigen Auslagen das Nebensächliche für die Hauptsache genommen haben, die wie H. Hupfeld das Lied für einen Rückblick auf die Urgeschichte und die Sünden der Väter ansehn, oder wie J. Olshausen meinen, es handle sich blos um ein reuiges Bekenntniß von Israels Schuld und die Anerkenntniß der unverdienten Gnade Gottes, oder wie F. Hitzig als seinen Inhalt „die Sünde der Vorväter und die Gnade Gottes, welche er auch jetzt gewähren möge", angeben.

Versteckter ist der Sinn schon, wenn der Dichter von Ps. 126 an den Dank für die Zurückführung aus dem Exile die Bitte anschließt: „[4]Wende, Jahwe, unsere Gefangenschaft wie Bäche im Südland" d. h. so rasch wie sich dort in der Regenzeit die ausgetrockneten Bachbetten füllen. Doch kann die Bitte nur als eine solche um völlige Heraufführung des messianischen Heiles gedeutet werden. Mit der Beendigung des Exiles ist hierzu ein erster Anfang gemacht worden. Nach dem Glauben der Propheten und der Generation der Restauration bedeutete ja geradezu die Rückkehr den Beginn des messianischen Reiches. Unter Schmerzen überzeugte man sich davon, daß dem nicht so war. Hier bittet der Dichter Gott, er möge das begonnene Werk vollenden.

Auch Ps. 144 enthält die vom Lobpreise sich abhebende Bitte der Gemeinde, Gott möge zum Weltgericht erscheinen. Nach dem Preise Gottes und seiner Güte gegen den schwachen Menschen, fährt der Dichter fort: „[5]Jahwe neige die Himmel und steige herab, rühre an die Berge, daß sie rauchen. [6]Blitze Blitze und zerstreue sie, sende deine Pfeile und verscheuche sie. [7]Recke deine Hände aus der Höhe, reiße mich heraus und rette mich aus großen Wassern, aus der Hand der Söhne der Fremde, [8]deren Mund Falschheit geredet hat, und deren Rechte eine Rechte der Lüge". V. 9 schließt hieran die Ankündigung des Lobes Gottes wegen

[1]) Vergl. z. B. Sach. 2,5ff. 8,7. 9,11f.; Jes. 11,11ff. 27,12f. 60,4. 9. 66,20; Micha 4,6f.; Jer. 16,14f.

der Erfüllung der messianischen Hoffnung: „[10]Der da giebt Sieg den Königen, der losreißt den David, seinen Knecht, vom bösen Schwert." Nachdem in V. 11 die Bitte des 7. Verses wiederholt worden ist, läuft der Psalm aus in eine Schilderung des Glückes der messianischen Zeit, die ihren Kommentar in Deuterojesaia und Zach. 8 findet und Parallelen in noch zu besprechenden Psalmen hat, welche sich in die Zeit des messianischen Reiches versetzen.

Aber der Inhalt von Ps. 144 ist auch sonst noch von Interesse. In ihm stoßen wir zum ersten Male auf einen Psalm, in welchem in die messianische Hoffnung der Einzelzug der Erwartung eines Königs des messianischen Reichs aus Davids Geschlecht eingezeichnet ist. Denn wenn nach V. 10 Gott David seinen Knecht herausreißt vom bösen Schwert, so wird David wie in den prophetischen Stellen Ez. 34,23 f. Hosea 3,5 auf den messianischen König aus David's Geschlecht zu deuten sein. Sachparallele ist Sach. 9,9. Der messianische König zieht als Friedensfürst auf dem Eselsfüllen in Zion ein, nachdem er durch den ihm von Gott verliehenen Sieg als rechtbeschaffen ausgewiesen worden ist. Damit leitet uns Ps. 144 zu andern Psamen hinüber, in welchen sich die spezielle Bitte um Wiederherstellung des davidischen Königshauses d. h. um das Erscheinen des messianischen Königs findet. Es sind Ps. 18. 72. 89. 132.

Ich beginne mit Ps. 132: „[1]Gedenke, Jahwe, dem David alle seine Mühsal." Die Beziehung auf David wie die Situation, aus der heraus die Gemeinde redet, hat J. Olshausen zwar im Allgemeinen richtig dargestellt. Wenn er sie jedoch dahin bestimmt, daß die Gemeinde noch den Herrscher aus Davids Geschlecht vermisse, der das Glück der alten Zeiten wieder zurückbringen werde, und deßhalb Gott an David's Verdienste um die Stiftung des Heiligthums erinnere, so erschöpft das den Sachverhalt doch nicht völlig. Denn die Gemeinde bittet V. 8 auch: „Erhebe dich, Jahwe, zum Orte deiner Ruhe, du und deine mächtige Lade!" d. h. sie bittet Jahwe in sein Heiligthum einzuziehen, woran sich aber, wie wir oben schon gesehen haben, der Anbruch des messianischen Reiches knüpft.

In ähnlicher Weise appellirt auch Ps. 89, welcher um

Erfüllung der messianischen Hoffnungen bittet, an die Verheißungen, welche Gott einst dem David gegeben hat. Trotzdem hat er David d. h. David's Haus verworfen und mit Schande bedeckt (V. 39—46). Das aber ist zugleich ein Schicksal der Gemeinde, denn der Dichter fährt V. 47 fort: „Bis wann, Jahwe, wirst du dich verbergen auf immer, wird brennen wie Feuer dein Grimm." Aehnlich liegt beides neben einander V. 50 f.: „50 Wo sind deine vorigen Gnaden, Herr, die du geschworen dem David in deiner Treue? 51 Gedenke Herr der Schmach deiner Knechte, die ich trage in meinem Busen"[1]).

In der Erwartung der Wiederherstellung des davidischen Hauses läuft auch der messianische Ps. 18 in seinem Schlußverse (V. 51) aus. Die gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Verses zum Psalm erhobenen Einwände scheinen nur von geringem Belang zu sein. Auch kommen sie für uns, die wir nach dem Psalter fragen, nicht in Betracht.

Die Fürbitte für den König und seine Regierung aber, welche wir Ps. 72 lesen, kann nicht wohl auf einen historischen König bezogen werden, es sei denn, daß man meint, man habe von seinem Regimente gehofft, es werde sich zum messianischen ausgestalten und verklären, was bei der Lebhaftigkeit der jenseitigen Stimmung, von welcher die Psalmen auch sonst Zeugniß ablegen, wenigstens nicht ausgeschlossen erscheint. Die Erwartungen jedoch, welche an das Regiment dieses Königs geknüpft werden, rathen vielmehr an den messianischen König zu denken. Und eine Vergleichung von Jes. 9,1 ff. und insbesondere Jes. 11,1 ff. bestärkt darin. Diese prophetischen Stellen berühren sich aufs engste mit Ps. 72; daß der König nach Ps. 72 sein Volk mit Gerechtigkeit richtet, den Söhnen der Armen hilft, die Gewaltthätigen zermalmt, hat seine Parallele an (Jes. 11,4): „Er wird richten mit Gerechtigkeit die Elenden, wird Recht schaffen in Gradheit den Demüthigen der Erde, schlagen den Frevler[2]) mit dem Scepter seines Mundes, mit dem Hauch seiner Lippen den Ungerechten tödten." Auch

---

[1]) Der Text ist am Schluß des Verses verdorben.

[2]) Nach bekannter Conjectur (Gesenius, Lagarde).

versetzen uns V. 8—11 aufs deutlichste in die messianische Zeit: „[8] Er herrsche von Meer zu Meer, und vom Strom bis zu den Enden der Erde. [9] Vor ihm werden kniebeugen Steppenbewohner, seine Feinde den Staub lecken. [10] Die Könige von Tartessus und den Inseln werden Gaben bringen, die Könige von Scheba und Saba Geschenke darbieten. [11] Es werden sich beugen alle Könige, alle Könige ihm dienen". Prophetische Sachparallele zu V. 8 ist Sach. 9,10; zu V. 9ff. Jes. 18.

Nahe verwandt sind mit den bisher besprochenen Psalmen solche Lieder, in welchen der Glaube an die messianische Zukunft ausgesprochen wird, ohne daß Gott eine directe Bitte, sie herauszuführen, vorgetragen wird. Und zwar finden sich in ihnen dieselben Modificationen, welche wir bisher beobachtet haben. In Klagepsalmen erscheint die messianische Hoffnung als der Trost, der über das Elend der Gegenwart hinaushebt, in Lob- und Dankpsalmen begründet sie den Lobpreis Gottes. Ich vereine zu dieser Gruppe Ps. 60. 69. 75. 77. 96. 102. 113. 135. 138. 140. 149.

Das Erste treffen wir in Ps. 102. Der Elende, welcher in diesem Liede zu seinem Gotte schreit, weil er unter seinem Grimme vergeht, tröstet sich mit der Gewißheit: „[13] Du, Jahwe, wirst auf ewig thronen, dein Gedächtniß auf Geschlecht und Geschlecht. [14] Du wirst aufstehen, dich erbarmen Zions, denn Zeit ist es, sie zu begnadigen, denn gekommen ist die Stunde." Der Psalmist sieht der Zeit entgegen, wo alle Heiden Jahwe anrufen werden (V. 16), weil er Zions Gebet erhört hat (V. 17f.).

Aehnlich schließt Ps. 140, ein Gebet um Rettung vor den Verfolgungen der Gottlosen, mit der zuversichtlichen Erwartung, daß Gott im messianischen Gericht seiner Gemeinde ihr Recht verschaffen wird: „[12] Der Mann der Zunge wird nicht bestehn auf Erden, der Mann der Gewaltthat — das Unglück wird ihn jagen mit Stößen. [13] Ich weiß, daß Jahwe führen wird den Prozeß des Gebeugten, das Recht des Armen. [14] Sicherlich werden die Gerechten deinem Namen danken, die Geraden wohnen vor deinem Angesicht".

In einer besondern politischen Situation, in welcher die Gemeinde noch mehr als sonst von dem Gefühle erfaßt worden

ist, von ihrem Gott verworfen worden zu sein, wurzelt Ps. 60. Auch in ihm begegnet uns die messianische Hoffnung als Trost der Gebeugten. An die Bitte V. 7: „Hilf uns mit deiner Rechten und antworte uns" schließt sich in V. 8—10 die Anführung eines Gottesspruches an, welcher die Wiedervereinigung der Territorien des ehemaligen Reiches Israel mit dem Besitze der Gemeinde und die Eroberung der Grenzländer weissagt.

Auch in dem Gebet um Rettung aus großer Noth, welches wir Ps. 69 lesen: „Hilf mir, Jahwe, denn die Wasser sind gedrungen bis an die Seele", tröstet der Dichter sich mit dem Glauben an die messianische Zukunft, wie namentlich die Schlußverse (V. 36f.) zeigen.

Daß uns aber dieser Glaube nahezu regelmäßig in Lobpsalmen begegnet, hat seinen Grund darin, daß in ihm der Gemeinde die Majestät ihres Gottes, der ihr Heilsgott und zugleich der Weltgott ist, bewußt wird. Er besagt ja, daß einst die ganze Welt den Gott Israels und damit den Vorzug Israels anerkennen wird. Daher nimmt der Lobpreis der Gemeinde des öftern die Gestalt entweder einer Aufforderung an Israel an, Gottes Macht unter den Heiden zu verkünden, oder einer an die Heiden gerichteten Aufforderung, den Gott Israels zu loben und ihm zu dienen. Das hatten eben die Propheten für die messianische Zeit geweissagt. So wird Ps. 96,13 die an alle Welt gerichtete Aufforderung, Jahwe zuzujauchzen, begründet: „Denn er kommt, denn er kommt, zu richten die Erde, er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit, und die Völker mit seiner Redlichkeit".

Auf den Lobpreis Gottes in dem Hallelujah- und Tempelpsalm 135 folgt in V. 14: „Jahwe wird sein Volk richten, und seiner Knechte es sich leid sein lassen". Die Beziehung dieser Worte auf die messianische Zukunft wird durch die folgenden Verse sicher gestellt, da diese die Nichtigkeit der heidnischen Götter darlegen V. 15ff., den Wunsch aussprechen, daß ihre Verehrer ihnen gleich werden möchten, V. 18, und mit der Aufforderung, Jahwe zu segnen, schließen, V. 19ff. Ebenso wird Ps. 138 der Lobpreis, welchen die Gemeinde ihrem Gotte spendet, mit der messianischen Hoffnung begründet. Daß alle Könige Jahwe lobpreisen sollen,

V. 4 f., zielt so gut auf die messianische Zukunft, wie die V. 7 f. ausgesprochene Hoffnung: „7 wenn ich wandle mitten in Bedrängniß, so wirst du mich beleben, gegen den Zorn meiner Feinde ausrecken deine Hand, und deine Rechte wird mir helfen. 8 Jahwe wird es für mich vollenden, Jahwe deine Gnade währt auf ewig, die Werke deiner Hände laß nicht fahren!" In den Schlußworten geht der Dichter zu der leisen Bitte über, auf die Abhaltung des messianischen Gerichtes und die Heraufführung des messianischen Heiles nicht zu verzichten. Denn das sind die Werke der Hände Gottes.

Die gleiche Begründung des Lobpreises Gottes zeigt Ps. 75. Gott wird in der von ihm gewählten Zeit (V. 3) sein Gericht halten und den Ungerechten strafen. Und der Psalmist ist dessen so zuversichtlich sicher, daß er diesen Gedanken V. 3—6 in der Form eines Gottesspruches vorträgt. Gott ist Richter, den einen erniedrigt er, den andern erhöht er, V. 8. Er hat einen Becher in der Hand, aus dem er einschenkt. Die Ungerechten der Erde müssen ihn bis zu den Hefen schlürfen, V. 9. Gemeint ist nach geläufigem prophetischem Bilde der den Feinden Gottes zu reichende Zornbecher[1]). Sonach ist an den weltgeschichtlichen Akt gedacht, durch den Israel zu seinem Rechte kommt. Daher bildet V. 9 den passenden Uebergang zu V. 10, in welchem der Psalm mit dem Lobpreise Gottes schließt, mit dem er angehoben hat[2]).

Weniger deutlich ist die Beziehung auf die messianische Hoffnung in Ps. 113, dem ersten der Hallelpsalmen (Ps. 113—118). Doch dürften die älteren Ausleger — von den neueren hat Hengstenberg ebenso geurtheilt — im Rechte sein, wenn sie V. 7—9 messianisch deuten: 7 „Der aufrichtet aus dem Staube den Geringen, aus dem Koth erhebt den Armen, 8 ihm einen Sitz zu geben bei Edlen, bei den Edlen seines Volkes. 9 Der der Unfruchtbaren einen Sitz im Hause giebt, als der fröhlichen Mutter

---

1) Jes. 51,17; Jer. 25,15. 49,12. 51,7; Ez. 23,31 ff.; Hab. 2,16.

2) V. 11 ist kaum die ursprüngliche Fortsetzung von V. 10. Falls dem Psalm angehörig, würde er hinter V. 6 zu stehen haben. Es haben aber solche Umstellungen immer etwas mißliches. Uebrigens wäre V. 11 auch als Glosse zu V. 3—6 zu begreifen.

von Söhnen". Nur daß es sich hier nicht um Weissagung, sondern um den Ausdruck des Gemeindeglaubens handelt.

In eigenthümlicher Weise läuft in Ps. 149 der Lobpreis Gottes (V. 1—3) aus in die Erwartung des Triumphes Israels und der von ihm an seinen Feinden zu vollziehenden Rache. Der Dichter veranschaulicht sich die Ereignisse der Endzeit so lebhaft, daß sie ihm wie gegenwärtig vor die Seele treten: „[4]Denn Jahwe hat Wohlgefallen an seinem Volke, schmückt die Demüthigen mit Hülfe. [5]Jauchzen mögen die Frommen in Herrlichkeit, jubeln auf ihren Lagern. [6]Den Preis Gottes in ihrem Munde, und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand. [7]Rache zu vollziehen an den Heiden, Strafen an den Völkern. [8]Zu binden die Könige mit Ketten, ihre Edlen mit eisernen Fesseln. [9]Zu vollziehen an ihnen ein geschriebenes Urtheil. Herrlichkeit ist er allen seinen Begnadeten". Das geschriebene Urtheil ist der von den Propheten verkündigte göttliche Rathschluß der Bestrafung der Heiden. Jes. 65,6 bietet einen Kommentar zu diesem Psalm.

Das Gegenstück zu dieser Begründung des Lobpreises Gottes mit der messianischen Hoffnung ist die Erinnerung an die von Gott in der Vergangenheit vollbrachten Wunderthaten. In der Gegenwart, in welcher man den Schutz und die Hülfe Gottes um so schmerzlicher vermißt, als man sich rechtbeschaffen und von den Sünden der Väter frei weiß, tröstet man sich ebenso mit der Hoffnung auf die Zukunft als mit den Wohlthaten, die Gott dereinst den Vätern erwiesen hatte. Beides giebt Anlaß Gott zu loben und zu preisen. Das beste Beispiel für diese Bedeutung der Erinnerung an die Vergangenheit Israels ist Ps. 77. Aber er lehrt noch etwas anderes. In V. 9 „Ist für immer seine Huld zu Ende, ist versiegt die Verheißung auf Geschlecht und Geschlecht" tritt die messianische Stimmung dieser sich so gern in die Wunder der Vergangenheit versenkenden Frömmigkeit[1]) sehr stark heraus. Es ist begreiflich genug. Denn die Wunder der Vergangenheit bürgen dafür, daß der Gott der Gemeinde die Macht hat, aller ihrer Noth ein Ende zu machen, sobald er das Ende ihres Strafzustandes für gekommen erachtet.

[1]) Vgl. auch die Chronik.

Schon die bisher besprochenen Lieder dürften den Beweis erbracht haben, daß die Gemeinde dazu neigt, die jeweilige geschichtliche Situation, in der sie sich befindet, ihre politische Lage so gut wie ihre sozialen Zustände, im Lichte der messianischen Hoffnung zu betrachten. Das Leid, unter dem sie seufzt, betrachtet sie als den Durchgang zu ihrer Verherrlichung. Die Befreiung von ihm erwartet sie von dem Umschwung der Weltgeschichte, der mit dem Gerichte Gottes eintreten wird. Und sie hat die Empfindung, daß jeden Moment die Katastrophe eintreten, der Zorn Gottes ein Ende nehmen, ihr Recht ihr werden kann. Das aber heißt doch, daß die messianische Hoffnung das vornehmste religiöse Interesse ist. Fast noch deutlicher aber wird diese Bedeutung der messianischen Hoffnung durch eine große Anzahl von Psalmen belegt, welche nur in allgemeinen Ausdrücken, auf sie anspielen, ohne sie direkt zu formuliren. Die Ausleger verfehlen die Deutung dieser Lieder gewöhnlich, indem sie in ihnen die Bitte um Hülfe oder den Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Hülfe finden. Sie übersehen, daß es sich in ihnen nicht um göttliche Hilfe im Allgemeinen, sondern um eine ganz bestimmte Hülfe handelt, um die Hülfe, welche Israel vom Weltgericht erwartet.

Es ist seit Schleiermacher ein Gemeingut theologischer Erkenntniß, daß in allen Religionen dieselben Grundbegriffe wiederkehren. Dies aber nur, sofern sie bloße Schablonen vorstellen, welche in den einzelnen Religionen einen sehr verschieden gearteten Inhalt haben. Göttliche Hülfe, Gericht Gottes, Bestrafung der Sünder, Noth der Frommen, das kann in verschiedenen Religionen einen sehr verschiedenartigen speziellen Sinn haben.

Dies greift aber viel weiter. Es gilt von allen menschlichen Begriffen und von allen Ausdrücken unserer Sprache, welche eine allgemeinere Beziehung haben. Wie wir mit den gleichen Geldstücken recht verschiedene individuelle Bedürfnisse befriedigen, so gebrauchen wir die allgemeinen Ausdrücke immer in einem speziellen Sinne, welcher sich aus dem Inhalt unserer geistigen Vorstellungen und der Situation ergiebt, aus der heraus wir reden. Wenn wir z. B. von christlicher Erziehung oder Förderung der kirchlichen Interessen reden, so verstehen wir darunter etwas wesentlich anderes,

als wenn unsere katholischen Mitbürger dieselben Worte gebrauchen. Wenn unsere Nachbarn im Westen sich in Anspielungen an die göttliche Gerechtigkeit gefallen, so denken sie dabei an einen Einbruch in unser Haus, den wir als sehr ungerecht empfinden. Nach der Kriegsproklamation des unglücklichen Napoleon ruhte das Schicksal der Freiheit und der Civilisation auf dem Erfolge der französischen Waffen, der nach unserer Ueberzeugung nur zu einer Mehrung der Knechtschaft und zur Verbreitung sittlicher Fäulniß geführt haben würde. Sagt mir jemand, ich solle ihm helfen, so sagt mir erst die Lage, in der er sich befindet, was er meint und verlangt; ja ich komme vielleicht in die Lage, ihm in sehr unerwünschter Weise zu helfen oder ihn nach seinen Vorstellungen zu hemmen und zu hindern, wenn ich diese nicht kenne. Es erklärt sich das aus der Entwicklung aller menschlichen Rede. Alle Worte von allgemeiner Bedeutung bedeuten ja ursprünglich etwas Spezielles und gewinnen ihre allgemeine Bedeutung durch Uebertragung auf andere spezielle Dinge und Vorstellungen. Sie vikariren für Verwandtes und vermögen sich dabei so weit auszudehnen, daß sie sich bei Mißbrauch bis zur Phrase entleeren, wie die vorhin angeführten Beispiele zeigen. Sie ähneln einem weitmaschigen Netz, ausgeworfen um für einen Zweiten etwas festzuhalten. Daß das Gewünschte nicht durchschlüpft, ist die Folge davon, daß der Zweite weiß, was festgehalten werden soll.

Steht dies richtig, so sind auch die vorhin erwähnten allgemeinen Wendungen darauf zu prüfen, ob sie nicht eine Erwähnung der messianischen Hoffnung bedeuten. Dreierlei Wege stehen uns zu Gebote, um zu erfahren, ob der specielle Sinn solcher scheinbar allgemeinen Ausdrücke ein messianischer ist. Wir können nachsehen, ob in andern Psalmen dieselben Ausdrücke sich auf die messianische Hoffnung beziehen. Wir können den betreffenden Psalm darauf ansehen, ob sein übriger Inhalt eine solche Beziehung wahrscheinlich macht. Wir können Parallelen aus den prophetischen Büchern herbeiziehen. Finden wir das erste, so wird das für um so beweiskräftiger gehalten werden müssen, als der Psalter deutlich eine in sich geschlossene Gedankenwelt und eine formelhafte Sprache zeigt. Das zweite wird gewöhnlich nur einen

recht unsicheren Wahrscheinlichkeitsbeweis abgeben. Um so stärker wird dagegen das dritte ins Gewicht fallen. Meist werden alle drei beisammen sein, und es wird hierdurch unser Vertrauen zur Tragkraft des Beweises gestärkt werden.

Wenn wir lesen: „Stehe auf, Jahwe“, 3,8. 9,20. 10,12. 17,13, oder „stehe auf Elohim“ 82,8, oder „stehe auf uns zur Hülfe“ 44,27, so kann damit an und für sich sehr Verschiedenes gemeint sein. Wenn wir uns aber darauf besinnen, daß dieselben Worte in den besprochenen Psalmen 7,7. 74,22. 35,2[1]), die Aufforderung, zum Weltgericht zu erscheinen, enthalten, wenn wir damit Stellen wie 68,2. 102,14 vergleichen, wo ähnliche Worte dies als Erwartung aussprechen, und uns an Jes. 28,21 erinnern: „wie am Berge Perazim wird sich Jahwe erheben“, so werden wir schließen müssen, daß diese Phrasen messianisch zu deuten sind. Der verwandte Ausdruck: „Erhebe dich, Jahwe“, 21,14 wird nach Jes. 33,10: „Nun will ich aufstehen, spricht Jahwe, nun mich erheben, nun mich aufrichten“ zu deuten sein. Dazu wird Ps. 21 durch die in ihm enthaltene Schilderung der Feinde Gottes als ein Lied ausgewiesen, welches sich vom Hintergrunde der messianischen Hoffnungen der Gemeinde abhebt. Ob der König des Psalms der messianische ist, oder eine unter die Beleuchtung der messianischen Hoffnung gerückte zeitgeschichtliche Persönlichkeit, soll hier nicht näher untersucht werden.

Für die Bitte: „Wach auf, weßhalb schläfst du Jahwe? 44,24 folgt die messianische Deutung aus 7,7. 35,23. 57,9. 59,5.[2]) Für „erwecke deine Heldenkraft und komme uns zur Hülfe“ 80,3, abgesehen von anderem aus der Bitte V. 8. 20: „Stelle uns wieder her“. Die Bitten: „Hilf“ (hôsî'â) 12,2. 28,9. 108.7. 118,25, „hilf mir“ 3,8. 6,5. 31,17. 54,3. 71,2. 119,146, „hilf uns“ 106,47 werden durch die Stellen 7,2. 22,22. 59,3, 69,2. 109.26“[3]) als auf das Weltgericht anspielend ausgewiesen. Dies um so mehr, als in der prophetischen Literatur das gleiche Verbum von der Hülfe gebraucht werden, welche Jahwe seinem Volke durch die

[1]) s. S. 377 f. 380.

[2]) s. S. 377. 382.

[3]) s. S. 377 ff. 382. 387.

Ueberwindung der Heiden gewährt, vgl. Jer. 30,11. Ez. 34,22. Hosea 1,7. Sach. 8,7. 9,16 u. s. w. Auch Ps. 20 wird hiernach zu beurtheilen sein. Es ist freilich an eine zeitgeschichtliche Noth gedacht, aus der Gott retten soll. Aber dieselbe wird unter dem Einfluß der messianischen Hoffnung als jene letzte den Umschwung vermittelnde empfunden. Hierfür ist auch die Gegenüberstellung Israels und der Heiden belehrend [1]).

Der Sinn von „Eile zu mir" 70,6. 141,1 oder: „zu meiner Hülfe eile" 38,23. 40,14. 70,2, 71,12 bemißt sich nach der Bedeutung, die sonst die göttliche Hülfe in den Psalmen hat, wie nach dem Vorkommen der letzteren Phrase in Ps. 22 (V. 20) [2]). Nur Variationen der gleichen Bitte sind ʿosrênû 79,9 neben hazzilênû, worüber später noch zu sprechen ist. In diesem Psalm belegt zudem die Begründung durch: „um deines Namens willen" und die Bitte, Gott möge seinen Grimm über die Heiden ausschütten, diese Deutung. Der Psalm ist ja freilich aus einer bestimmten historischen Situation herausgewachsen: die Feinde, von denen die Gemeinde mißhandelt wird, sind die Syrer. Aber das, was uns hier angeht, ist, daß ihr Sturz unter dem Gesichtspunkte erbeten wird, daß dadurch Gottes Name zu Ehren gebracht und dem Elend der Gemeinde ein Ende gemacht werden soll. Das aber heißt, daß derselbe als der Durchgang zu den seligen Zuständen der messianischen Zeit aufgefaßt wird. Daher am Schlusse das Gelübde ewigen Dankes. Der gleichzeitige Ps. 80 mit seinem Refrain: „Gott stelle uns wieder her!" ist ebenso zu beurtheilen. Wenn aber Ps. 53,7 (vgl. 14,7) fragt: „Wer gibt aus Zion die Hülfe Israels?" so belehrt das Folgende: „Wenn Gott zurückführt die Gefangenschaft seines Volkes, jubele Jakob, freue sich Israel!", daß an den Umschwung der Weltgeschichte gedacht ist.

---

[1]) Ich verstehe nicht, wie dieser in Sprachgebrauch und Gedanken ausgesucht nachexilische Psalm hat in den Verdacht kommen können, einem vorexilischen Kern des Psalters anzugehören. Ueber den eben dafür reclamirten Ps. 21, von welchem das Gleiche fast noch in höherem Grade gilt, vgl. S. 393. 405. Ps. 45 ist viel zu wenig Psalm, um für die ganze Frag in Betracht zu kommen. Die Sprache weist gerade ihn aber als spät aus.

[2]) s. S. 378 f.

Für die Beziehung der Erwartung: „Elohim wird uns begnadigen (jechonnênû) 67,2, wie der Bitte „begnadige mich" 4,2. 6,3. 9,14. 25,16. 26,11. 27,7. 30,11. 31,10. 41,5. 11. 51,3. 56,2. 86,16. 119,29. 58. 132 auf das messianische Heil entscheidet das Vorkommen der Bitte in Ps. 57 (V. 2)[1]), die Bedeutung der Bitte „begnadige uns" 123,3[2]) und die Verwendung des Verbs chânan in prophetischen Stellen wie Jes. 30,18 f. Für. 56,2 erhält diese Beziehung noch eine Bestätigung durch V. 8: „Im Grimme stürze die Völker".

„Er wird den Armen herausreißen (jazzîl) 72,12, vgl. 18,18, „Du wirst mich herausreißen" 71,2, vergl. 18,49, wie die die Bitten: „reiß mich heraus" 25,20. 31,3. 16. 39,9. 51,16. 142,7. 143,9. 144,7. 11; „reiß meine Seele heraus" 120,2; „reiß uns heraus" 79,9; „beliebe mich herauszureißen" 40,14, alles dies wird auf die Rettung durch das Endgericht bezogen werden müssen, da „reiße mich heraus" 7,2. 59,2 f. 144,7. 11[3]), vgl. auch 70,2, so gut wie „reiße heraus meine Seele" 22,21[4]) diese Beziehung verlangt. In Ps. 142 wird diese Deutung außerdem angerathen durch einen Vergleich von V. 8 mit Jes. 42,7 und durch den Schluß: „Zu rühmen deinen Namen. Mich werden umringen die Gerechten, da du mir vergolten." In Ps. 143 belegt es die Begründung der Hoffnung V. 9: „Um deines Namens willen, Jahwe, wirst du uns beleben".

Damit würde schon entschieden sein auch über die synonymen Wendungen: „rette (palletâ) meine Seele" 17,13, „rette mich" 71,4, „er wird sie retten" 37,40, auch wenn der Satz „er wird ihn retten" nicht in Ps. 22 (V. 9)[5]) vorkäme.

Die Bitten: „heile meine Seele" 41,5, „heile mich" 6,3 beurtheilen sich nach Jes. 6,10. 57,19, Hosea 6,1. Daß die Bitte oder die Erwartung, „wieder belebt zu werden" 41,3. 71,20. 119,25 ff. 138,7. 143,11 auf das messianische Heil geht, räth

---

1) s. S. 382.
2) s. S. 381.
3) s. S. 377 f. 382. 384 f.
4) s. S. 378.
5) s. S. 378.

85,7[1]) anzunehmen. Und tröstet sich Ps. 118,17a: „ich werde nicht sterben, sondern leben", so werden wir darin um so mehr eine Anspielung auf dasselbe erblicken müssen, als der Sänger fortfährt: „Und ich will erzählen die Werke Jahwes". Die Gemeinde will die ihr gewährte Hülfe unter den Heiden verkündigen.

Die Bitte „erlöse" (pedê) 25,22, „erlöse mich" 26,11. 44,27. 119,134 erhält messianisches Colorit durch 69,19, wo das Synonym gâ'al im gleichem Sinn gebraucht ist. Danach wird auch 130,8: „er wird Israel aus allen seinen Sünden erlösen" speziell auf die Erlösung Israels aus seinem Strafzustande zu deuten sein. Hierauf harrt die Gemeinde (V. 5ff.). Bestätigend tritt Ps. 34 hinzu. Er schließt V. 23: „Es erlöst Jahwe das Leben seiner Diener, und nicht werden büßen, die zu ihm ihre Zuflucht nehmen". Vermittelt wird dies aber durch den Untergang der Ungerechten (râsâ') V. 22.

„Er wird nicht schweigen" 50,3, „schweige nicht" 28,1. 39,13 scheinen sehr vieldeutige Ausdrücke zu sein. Man wird von dieser Meinung jedoch zurückkommen, wenn man sich an die hochpoetische Stelle Jes. 42,13f. erinnert. „[13]Jahwe wird wie ein Held ausziehen, wie ein Kriegsmann den Eifer erwecken, das Kriegsgeschrei ausstoßen, ja laut schreien, wider seine Feinde sich als Held erweisen. [14]Geschwiegen habe ich seit lange, ruhig bleibend, mir Zwang anthuend, wie eine Gebärende will ich schnaufen, stöhnen und schnappen zugleich". Daß Jahwe nicht mehr schweigt, heißt danach, daß er als Kriegsheld auszieht und sein Kriegsgeschrei ausstößt. Daß er zum Streite wider die Heiden auszieht, ist aber nur eine bildliche Einkleidung des Gedankens, daß er zum Weltgerichte erscheint. Die Bedeutung, welche die Bitte: „schweige nicht" 35,22. 83,2. 109,1[2]) hat, bestätigt diese Auffassung.

Die Bitte: „Halte dich nicht fern von mir" 38,22. 71,12 wird als auf die messianische Hoffnung bezüglich verbürgt durch 22,12. 20. 35,22[3]). Die Bitte: „Schaffe mir Recht" 26,1. 43,1. wie die Erwartung: „er wird Recht schaffen den Elenden im

[1]) s. S. 380f.
[2]) s. S. 378f.
[3]) s. S. 378f.

Volke, helfen den Söhnen der Armen" 72,4 wird auf die Rechtfertigung Israels im Endgericht zu deuten sein wegen 7,9. 35,24. Und wir werden eine weitere Bestätigung in der Erinnerung Deuterojesaia finden, der die Beziehungen Israels und der Heiden einem Prozesse vergleicht, vgl. 50,8 f. „Nahe ist, der mir Recht schafft, wer will mit mir streiten? Laßt uns zusammen auftreten! Wer ist mein Gegner? Er trete heran zu mir! Siehe der Herr Jahwe wird mir helfen. Wer ists, der mich verdammen möchte?"

Auch die Erwartung, daß Jahwe König sein werde in Ewigkeit, Ps. 146,10 hat messianischen Sinn, wie namentlich V. 7—9 dieses Liedes zeigen.

Der Aufblick zu dem gerechten Richter im Himmel, Ps. 11, schließt V. 6 mit der Bitte: „Er lasse regnen auf die Ungerechten Feuerkohlen, und Schwefel und Zornhauch sei ihr Becherantheil". Hier belegt schon die Anspielung auf den prophetischen Zornbecher [1]), daß der Dichter an das Endgericht denkt.

Auch wo die Gemeinde sich der Gnade Gottes tröstet, ihr Vertrauen auf die göttliche Hülfe und den Untergang ihrer Gegner ausspricht, oder Segnungen erwartet, welche an die Güter des messianischen Reiches erinnern, werden Anspielungen auf die messianische Zukunft zu finden sein. Dies aber um so mehr, wenn noch andere Umstände das wahrscheinlich erscheinen lassen. Ps. 33 z. B. schließt: [22] „Es komme deine Gnade, Jahwe, über uns, wie wir auf dich gehofft haben." Hier dürfte nicht von göttlicher Gnade im Allgemeinen gesprochen sein, denn V. 10 redet von der Vereitelung der Pläne der Völker, V. 11 von der Erfüllung der göttlichen Pläne, und der Psalm preist den Gott Israels als den allmächtigen Regenten der Welt, vor dem alle Bewohner der Erde beben (V. 8). Aus dem Glauben an den Allmächtigen schöpft aber die Gemeinde die Zuversicht, daß ihr gegen die Weltmacht geholfen werde.

Die Ps. 37 ausgesprochene Hoffnung, daß die, welche auf Jahwe hoffen (V. 9), die Gebeugten (V. 11) oder Gerechten das

---

[1]) s. S. 389.

Land besitzen und sich an der Fülle des Friedens vergnügen werden, wird um so mehr auf die Güter des messianischen Reiches gedeutet werden müssen, als dies alles als Folge der den Gerechten geleisteten göttlichen Hülfe (V. 39) und der Ausrottung der Ungerechten (V. 9 f. 34) gedacht wird. Auf diesen Umschwung spielt auch V. 13 an. Es ist der „Tag" des Ungerechten, welchen Gott kommen sieht.

In Ps. 52 ist der Untergang der gewaltthätigen Gegner der Gemeinde doch wohl unter dem Gesichtspunkte betrachtet, vgl. V. 7 f., daß damit der Conflikt zwischen der Wirklichkeit und dem Glauben der Gemeinde gelöst wird, also das messianische Reich anbricht. Auch Ps. 64,8 wird auf das Endgericht zu beziehen sein, da als Folge des Gerichts angegeben wird, daß sich alle Menschen fürchten und die Thaten Gottes verkündigen V. 10, und der Gerechte sich freut V. 11.

Diese Materie ließe sich noch weiter verfolgen. Es wäre z. B. von Interesse für unsere Frage, die Beziehungen zu untersuchen, in welchen etwa die Aeußerungen über die Freude der Frommen, über das Schauen des Angesichtes Gottes, der Lobpreis der Frommen, ihr Harren auf den Morgen [1]) in Psalmen dieser 2. Kategorie zur messianischen Hoffnung steht. Doch muß ich hier darauf verzichten und kann mich mit der Bemerkung begnügen, daß auch ohnedies zu den 36 Psalmen mit ausgesprochener messianischer Beziehung, welche wir besprochen haben, 52 weitere hinzukommen, welche sie in allgemeineren Ausdrücken bringen.

Ich gehe nun zu denjenigen Psalmen über, welche sich direkt in die messianische Zeit versetzen und damit ganz besonders anschaulich machen, wie stark das fromme Denken in der Zeit der Psalmendichtung von der messianischen Idee beherrscht gewesen ist. Was das gläubige Gemüth erfüllt, das tritt dem Dichter wie in einer Vision als sich vollziehend oder bereits vollzogen vor die Seele. Die Verwandtschaft des Dichters mit dem Propheten ist ja längst bemerkt worden. Soweit die altisraelitische Prophetie in Betracht kommt, dürfte der Vergleich nur mit Vorsicht und mit Einschränkungen erlaubt sein, da sonst zu leicht das Characteristische an der

[1]) Vgl. hierüber S. 404.

Prophetie übersehen wird. Für die jüngere zur Apokalyptik hinüberführende Prophetie, welche ältere Motive verarbeitet, dürfte er dagegen zu Recht bestehen. Für unsern Fall bieten nun schon die Schriften der älteren Propheten Analogien. Den Gerichtsvollzug führt uns Amos Kap. 9 vor. Er erblickt in einer Vision den im Tempel zu Betel erschienenen Jahwe, der den Befehl zur Zerstörung giebt. Und in der Form des Todtenklageliedes schildern sie häufig das bereits vollzogene Gericht, vgl. z. B. Am. 5,2; Jes. 1,21 ff.; Mich. 2,4; Jer. 38,22. Häufig versetzt sich Deuterojesaia in die seligen Zeiten des messianischen Reiches und stellt als erfüllt dar, was er weissagt. Da das messianische Reich ja nicht gekommen war, so ist diese Einkleidung der Gedanken den jüdischen Ueberlieferern unverständlich gewesen und hat die Veranlassung zu Correcturen des Textes[1]), wie zu falschen Punktationen gegeben[2]). Jer. 30,5 ff. ist ein sehr deutliches Beispiel dieser Darstellungsweise. Bei den Jüngeren begegnet sie uns häufig. Schließlich beruht ja auch der zu einem bloßen stilistischen Manier gewordene Gebrauch des Perf. proph. auf einer Versetzung in die Zukunft. Psalmen und Prophetie erläutern sich anch hier gegenseitig. Auch sind wir durch Ps. 144[3]) bereits vorbereitet, diesen Sachverhalt zu finden.

Im einzelnen sind die hier zu besprechenden Psalmen recht mannigfaltig. Einmal weil die Situation nicht übrall festgehalten wird. Die Spannung hält entweder im Geiste des Dichters nicht an, so daß das geschaute Bild verblaßt und zusammensinkt, worauf er in die normale Zeitlage übergeht, oder er stellt absichtlich das vom Glauben Gehoffte als geworden dar, um damit die Aufforderung zum Lobpreise Gottes zu begründen. Die anbetende Gemeinde kann ja nicht rascher und gründlicher aus der Stimmung der Klage und des Jammers in die der in Lobpreis ausklingenden Freude versetzt werden, als indem ihr die seligen Zustände der messianischen Zeit vor Augen gestellt werden. So steht auch diese Darstellungsweise in engster Beziehung zum liturgischen Lobpreise

[1]) Vgl. Jes. 63,3 u. s. S. 408.

[2]) Vgl. Jes. 42,6. 43,28. 49,5. 8. 51,2. 57,17 u. s. w.

[3]) s. S. 385.

Gottes. Inwiefern sie in einzelnen Psalmen nur lyrische Einkleidung dieses ist, soll nicht untersucht werden. Gerade zu diesen Psalmen treffen wir in den prophetischen Büchern eine Reihe merkwürdiger Parallelen in den Liedern, welche als Loblieder der messianischen Gemeinde gedeutet werden müssen [1]).

Dann aber pflegen diese Psalmen sehr verschiedene Stücke der Zukunftserwartung auszuführen. Die Einen schildern das Erscheinen des Weltrichters, die Andern den Gerichtsvollzug, wieder Andere den Einzug Jahwes in den Tempel nach gehaltenem Gericht oder die Zustände, welche hierdurch verwirklicht werden.

Als Begründung des Vertrauens, mit welchem Israel zu seinem Gott aufschaut, begegnet uns die Schilderung des zum Gericht erscheinenden Jahwe in Ps. 29. Aus dem Himmel, in dem ihn die Engelschaaren, die Gottessöhne, lobpreisend umstehen, ist Jahwe aufgebrochen V. 1 f. Er begiebt sich zur Erde, um seine Herrlichkeit zu offenbaren. In altherkömmlicher Weise wird sein Erscheinen im Bilde eines Gewitters geschildert, welches über das heilige Land dahinfährt V. 3—9. Es bedeutet, daß Jahwe sich zum Gericht niedergesetzt hat. Das Gericht wird Sündfluth genannt in Einnerung an jenes erste Gericht Gottes über die entartete Menschheit. Nunmehr hat Gott das Regiment für immer ergriffen V. 10. Daher vertraut der Sänger V. 11: „Jahwe wird seinem Volke Macht verleihen. Jahwe wird sein Volk segnen mit Frieden". Dieser Schluß ist auch um deswillen interessant, weil in ihm der Dichter von der als gegenwärtig geschauten Zukunft zur wirklichen Gegenwart zurücksinkt.

Daß Jahwe König geworden ist d. h. im Endgericht das Regiment für immer ergriffen hat, begründet die Paränese, auszuharren in der Gesetzeserfüllung und in der Hoffnung, und die Aufforderung, Jahwe zu preisen, in Ps. 97. Auf die frohe Botschaft: „Jahwe ist König geworden," womit der Psalm anhebt, folgt die an alle Länder gerichtete Aufforderung, sich zu freuen. Die Verse 2—6 beschreiben hierauf das Erscheinen Jahwes zum

[1]) Vgl. auch in der Offenbarung Joh. die Loblieder der Himmelsbewohner 12,10 ff. 19,1 ff.

Gericht und die Wirkungen desselben auf die Natur und die Völker: „[2]Wolke und Dunkel ist rings um ihn, Gerechtigkeit und Recht das Fußgestell seines Thrones. [3]Feuer geht vor ihm aus und versengt ringsum seine Feinde. [4]Es erleuchteten seine Blitze den Erdkreis, es sah es und erbebte die Erde. [5]Berge schmolzen wie Wachs vor Jahwe, vor dem Herrn der ganzen Erde. [6]Es verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit, und alle Völker werden seine Herrlichkeit sehen". Daher schämen sich die Götzenanbeter V. 7, Zion aber hört es und die Töchter Juda frohlocken über Gottes Gerichte V. 8. „[9]Denn du, Jahwe, bist der Höchste über der ganzen Erde, sehr hast du dich erhoben über alle Götter." Und hiermit wird der Uebergang zur Aufforderung begründet: [10]„Die ihr Jahwe liebt, hasset das Böse, er, der hütet die Seelen seiner Getreuen, wird aus der Hand der Ungerechten[1]) sie retten. [11]Licht strahlte auf dem Gerechten[2]) denen, die geraden Herzens sind, Freude. [12]Freut euch, ihr Gerechten, über Jahwe, lobet sein heiliges Gedächtniß".

Auch hier läßt sich in V. 11 der Uebergang zur normalen Betrachtung des messianischen Heiles als einer zukünftigen Sache beobachten. Die prophetische Parallele aber zu V. 11 ist jenes Triumph- und Siegeslied der messianischen Gemeinde Jes. 9,1—6, in welchem die gewählte Situation streng festgehalten wird: „[1]Das Volk, das im Dunkeln wandelt, siehet ein großes Licht. Die Bewohner des finstern Landes, ein Licht strahlt über ihnen auf. [2]Du hast das Volk gemehrt ihm groß gemacht die Freude u. s. w.". Auch Jes. 12 und 25,1 ff., 26,1 ff.[3]) sind unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten.

Verwandt ist mit Ps. 97 der 99. Ps., welcher mit der gleichen frohen Botschaft anhebt und von ihr zu der Aufforderung übergeht V. 5: „Erhebet Jahwe, unsern Gott, werft euch nieder vor dem Schemel seiner Füße! Heilig ist er".

Ich habe diese Psalmen hier angeführt, weil sie das Erscheinen Gottes zum Gericht schildern. Sofern sie mit der Botschaft,

---

[1]) d. h. die Heiden.

[2]) d. h. Israel.

[3]) Vgl. auch Jes. 24,16.

„Jahwe ist König geworden" beginnen, sind sie innerlich verwandt mit den noch zu besprechenden Liedern, welche sich in die Zeit versetzen, in der Jahwe nach gehaltenem Gericht in sein Heiligthum einzieht oder seinen Thron besteigt.

Ich komme zu den Psalmen, die das Gericht selbst vorführen. In ganz eigenthümlicher Einkleidung geschieht dies in den beiden Psalmen 58 und 82, um deren Enträthselung sich besonders Bleek, Hupfeld und Cheyne bemüht haben. Ihren Zusammenhang mit der messianischen Idee hat namentlich der Letztere gut hervorgehoben. In diesen beiden Psalmen wird das Gericht über die Heiden dargestellt als ein Gericht, welches Jahwe über die Schutzengel der heidnischen Völker hält. Denn in Jahwe subordinirte himmlische Patrone hatten sich die Götter der Heiden für die volksthümliche Anschauung der nachexilischen Zeit verwandelt. Sie waren damit in die Heerschaaren der Gott dienenden Engel eingereiht worden. Ihnen hat Jahwe das Regiment über ihre Völker anvertraut. Daß Israel den Heiden unterworfen ist, heißt daher, daß sie die ihnen anvertraute Herrschaft zur Vergewaltigung Israels mißbraucht haben. Hierfür werden sie von Jahwe zur Rechenschaft gezogen. Das Gericht über die Heiden spiegelt sich daher im Himmel wieder als ein Gericht Jahwes über ihre Schutzengel. Inwiefern durch dieses Theologumenon von der Herrschaft der Schutzengel der Heiden, welches die Thatsache erklären soll, daß Israel in der Gewalt der Heiden ist, die Einheit der Weltregierung Gottes, die doch auch ein Postulat des monotheistischen Glaubens ist, gefährdet erscheint oder nicht, ist hier nicht zu erörtern. Das Theologumenon selbst aber ist ebenso interessant wie sein Vorkommen im Psalter, denn dieses bedeutet, daß der nachexilische Engelglaube sich Eingang in den offiziellen Cultus der Gemeinde verschafft hat.

Am deutlichsten kommt nun diese Situation zum Ausdrucke in Ps. 82, den ich daher voranstelle. Er versetzt uns sofort medias in res: „Gott steht in der Gottesversammlung, inmitten der Götter richtet er." Die folgenden Verse zeigen, daß die Götter die von Gott zusammengerufenen Schutzengel der heidnischen Völker sind. Der Ausdruck ist dadurch etwas undeutlich geworden, daß in dem

Psalm, einem sog. Elohimpsalm, das ursprüngliche Jahwe durch Elohim ersetzt worden ist, so daß nun Gott und die Schutzengel gleich benannt erscheinen.

Der Vorwurf aber, den Gott gegen diese seine Bevollmächtigten und Stellvertreter erhebt, wird dahin formulirt, daß sie ungerechte Richter gewesen sind, die die Ungerechten, d. h. die Heiden bevorzugt und gegen Gottes Gebot dem Gedrückten, d. h. Israel sein Recht verweigert haben. Hierdurch ist aber alle Ordnung auf Erden ins Wanken gekommen. Mit einer Frage des Unwillens wendet sich Gott an sie: „[2] Bis wann wollt ihr unrecht richten, und das Angesicht der Ungerechten annehmen? [3] Schaffet Recht dem Elenden und Verwaisten, dem Gedrückten und Armen sprechet sein Recht zu! [4] Rettet den Elenden und Dürftigen, aus der Hand der Ungerechten reißet (ihn)! [5] Sie (aber) verstehen nichts und wissen nichts, in Finsterniß wandeln sie. Es wanken alle Grundfesten der Erde". Zur Strafe werden die Engel ihrer Würde entkleidet: „[6] Ich habe gesagt, Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten ihr alle. [7] Wahrlich wie Menschen sollt ihr sterben und wie einer der Fürsten fallen". Am Schlusse aber verläßt auch hier der Dichter die fingirte Situation und gleitet zur wirklichen ab. Denn es folgt die Bitte, Gott möge sich von seinem Throne erheben, um das Weltgericht zu halten. „Steh auf, Gott, richte die Erde, denn du wirst in Besitz nehmen alle Heiden". Es ist ein Beweis dafür, daß die Vision Einkleidung eines Glaubenssatzes ist.

Auch in Ps. 58 wird Gott redend und Gericht haltend eingeführt, wie das sich ja auch in Psalmen anderer Art z. B. Ps. 50 findet. Im jetzigen massoretischen Texte ist der Sinn durch die falsche Punktation eines Wortes von entscheidender Bedeutung verwischt (ʿêlem statt ʾêlîm). „[2] In Wahrheit, ihr Götter, redet ihr Gerechtigkeit, richtet ihr in Rechtschaffenheit die Menschenkinder? [3] Ja im Herzen übt ihr Frevel, das Unrecht eurer Hände wägt ihr dar auf Erden". Von da an nimmt das Lied einen von Ps. 82 etwas abweichenden Gang. Es folgt V. 5 eine Schilderung des Treibens der Ungerechten, V. 7—10 bringen die Bitte um ihre Bestrafung. Zum Schlusse spricht das Lied die Zuversicht

der Gemeinde auf das sie rechtfertigende Endgericht aus: „[11]Freuen wird sich der Gerechte, weil er Rache geschaut hat. Seine Tritte wird er baden im Blute des Ungerechten. [12]Und sprechen wird der Mensch: ja Frucht ward dem Gerechten, ja es ist ein Gott, der richtet auf Erden". Auch hier verräth sich am Schlusse die wirkliche Zeitlage, zeigt sich, daß es sich um dichterische Einkleidung handelt. Die prophetischen Parallelen Jes. 24,16, 25,1 ff. sind bereits erwähnt worden.

In die Zeit des Weltgerichts versetzt sich auch Ps. 18, doch so, daß mit der Schilderung des angebrochenen Gerichtes der Ausdruck der Hoffnung auf dasselbe wechselt. Da das Lied den speziellen Zug der Hoffnung auf Erneuerung der Machtstellung des davidischen Hauses enthält, so ist es bereits an anderer Stelle[1]) besprochen worden. Sonst ist in ihm die messianische Hoffnung die Unterlage für den Lobpreis Gottes.

In die Zeit nach gehaltenem Weltgericht versetzt sich der Dichter von Ps. 46, der a. t. Grundlage des Triumphliedes unserer Kirche, gegen Ende seines Liedes. Das Lied beginnt mit der Schilderung des Vertrauens, das die Gemeinde auf ihren in allen Nöthen treu erfundenen Gott setzt, von dessen Tempel reicher Segen ausströmt. V. 5—8 preisen den Frieden der Gottesstadt, in deren Mitte, d. h. in deren Tempel, Gott wohnt. Wenn V. 6 von der Gottesstadt sagt: „Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken. Es hilft ihr Gott beim Anbruch des Morgens", so ist wie in anderen Psalmenstellen, vgl. 49,15, mit dem Morgen der Anbruch des messianischen Reiches gemeint, das messianische Heil also als zukünftig empfunden. Ohne irgend einen Uebergang aber versetzt sich V. 7 in die Zeit der Erfüllung. „Es tobten Heiden, wankten Königreiche, er donnerte mit seiner Stimme, es wogt die Erde." Der Dichter blickt damit nicht auf ein historisches Ereigniß zurück, etwa auf eine Kriegsgefahr, aus der Jerusalem unlängst gerettet worden ist, sondern jene letzte Katastrophe, in welcher Gott als Retter seines Volkes erscheint, tritt so lebhaft vor seine Seele, daß er sie als vollzogen empfindet. Und zwar denkt er wahr-

[1]) s. S. 386.

scheinlich an jenen letzten Ansturm der Heiden, welchen der nachexilische Glaube im Anschluß an Ezechiel's Weissagung von Gog vor dem Eintritt des messianischen Reiches erwartete, vgl. Sach. 12. 14, Joel 4. Jes. 66. Für die Beziehung der Ausdrücke auf das Endgericht zeugt auch Haggai 2,22ff. Nur bei dieser wird es ferner erklärlich, daß der Dichter als Folge des Erscheinens Jahwes die Beseitigung der Kriege und den Anbruch ewigen Friedens erwartet: „[9]Kommt schaut die Thaten Gottes, der Zerstörung gewirkt hat auf Erden, der den Kriegen ein Ende gemacht hat bis zum Ende der Erde." Daß das messianische Reich ein Reich ewigen Friedens sei, ist ein stehender Zug in der nachexilischen messianischen Hoffnung. Mit V. 10[b] aber verläßt der Dichter eben so plötzlich wieder diese Einkleidung und schildert das messianische Reich als erst zukünftig; „den Bogen wird er zerbrechen, den Speer zerhauen, die Kriegswagen verbrennen mit Feuer". Deßhalb fordert V. 11 die Heiden auf zur Anerkennung des Gottes Israels. Der Psalm schließt aber mit dem Ausdrucke des Vertrauens auf Gottes Schutz.

Etwas undeutlicher ist der Zusammenhang in dem Hymnus Ps. 48. Der Untergang der Könige, welche zusammengekommen sind V. 5—8, und der Untergang der Tartessusschiffe möchte ebenso auf den letzten Ansturm der Heiden zu beziehen sein.

Als einen Psalm, welcher sich in die Zeit des angebrochenen messianischen Reiches, näher des Ansturmes der Heidenwelt, versetzt, betrachte ich auch Ps. 2. Er weicht insofern von dem nachexilischen Typus ab und berührt sich näher mit Ezechiel, als die Heiden sich gegen den bereits erschienenen messianischen König empört haben. Vielleicht ist das ein Gesichtspunkt, welcher auch bei Ps. 20 u. 21 zu berücksichtigen ist[1]). Nach meiner Ueberzeugung erklärt sich in ähnlicher Weise ferner auch Ps. 110. Er dürfte die Besiegung der Heiden durch den messianischen König schildern. Fraglich bleibt nur, ob eine geschichtliche nachexilische Persönlichkeit die Veranlassung zu diesem stürmischen Hervorbrechen der messianischen Hoffnung gegeben hat. Man denkt meist an einen

---

[1]) s. S. 393f.

Hasmonäer. Es könnte aber auch ein Davidide gewesen sein. Da mir für den Nachweis des Sachverhalts die Zeit fehlt, so schließe ich diese Psalmen von der Betrachtung aus.

Besonders gut studiren läßt sich der Typus dieser Psalmen an Ps. 47. Der Dichter versetzt sich in den Moment, in welchem Jahwe sein Königthum angetreten hat, d. h. in lyrischer Einkleidung, in dem er seinen Thron bestiegen hat, nachdem die Heiden überwunden worden sind. Alle Völker umgeben seinen Thron wie ein irdisches Volk den Thron seines Herrschers. Der Dichter fordert sie auf, durch lauten Jubel Jahwe als König zu begrüßen: „¹All' ihr Völker klatschet in die Hand, jauchzet Gotte zu mit jubelnder Stimme. ²Denn Jahwe ist der Höchste, ist furchtbar, ein großer König über die ganze Erde". Noch deutlicher aber reden V. 8f.: „Denn der König der ganzen Erde ist Elohim, singet ihm verständig! König geworden ist Elohim über die Heiden, hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron. Die Fürsten der Völker haben sich versammelt zum Gotte Abrahams. Elohim sind die Schilde der Erde, sehr hat er sich erhöht". Da Jahwe bereits König ist und die Heiden ihn huldigend umstehen, so wird es sich auch nicht empfehlen, V. 4f. als Ausdruck des Wunsches zu deuten, daß sich die Hoffnung Israels auf Bezwingung der Heiden erfüllen möge. Der imperfectische Ausdruck wird hier wie in anderen Psalmenstellen als Ellipse für Imperfect mit consecutivem Waw zu fassen und zu übersetzen sein: „Er trieb Völker unter uns, Nationen unter unsere Füße, erwählte uns unser Erbtheil, den Stolz Jakobs, den er lieb hat".

Im liturgischen Lobpreise ertönt die frohe Botschaft: „Jahwe ward König" Ps. 93. Derselbe klärt uns in erwünschtester Weise über die religiöse Bedeutung dieses Glaubens auf. Er ist das Fundament für den Glauben an die Dauer der Dinge. „Fest steht die Erde und wanket nimmer" sagt V. 42. Er sichert den Glauben an die ununterbrochene Weltregierung des Gottes der Gemeinde. Der Vers fährt fort: „Fest stand dein Thron von damals", d. h. von jeher, „von Ewigkeit her bist du". Er verbürgt die Ueberlegenheit Jahwes über alle Naturgewalten: „³Es erhoben Ströme, o Jahwe, es erhoben Ströme ihre Stimme.

[4]Es erhoben Ströme ihr Getös. Mehr als die Stimme großer, herrlicher Wasser, mehr als Meeresbrandungen ist Jahwe, herrlich in der Höhe". Eines solchen Gottes Gesetze sind verläßlich, d. h. ein sicherer Weg, um Heil und Leben zu gewinnen, auch wenn der Lohn der Gesetzestreue für jetzt noch vermißt wird. Daher ist der messianische Glaube auch das zuverlässigste Fundament dieser: „[5]Deine Gebote sind sehr zuverlässig, deinem Hause ziemt Heiligkeit, Jahwe, für lange Tage".

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß für den nachexilischen Glauben der Anbruch des messianischen Reiches und der Einzug Jahwes in seinen Tempel dasselbe sind[1]). „Jahwe ist daselbst" ist der Name des neuen Jerusalems Ezechiels und das Siegel seines Buches. Der nachexilische Glaube weiß Jahwe freilich im Himmel thronend und von da aus die Welt regierend. Aber daneben hatte sich als ein Rest älteren Glaubens die Vorstellung erhalten, er wohne im Tempel. Freilich mußte man daran Angesichts der traurigen Lage der Gemeinde irre werden. Die Verherrlichung des Tempels und Jerusalems, welche die Propheten vom Einzug Jahwes in sein Haus abhängig gedacht hatten, war nicht eingetreten. So entsteht der Gedanke, daß Jahwe doch noch nicht in seinem Hause wohne, und daß hieraus sich erkläre, daß das messianische Heil noch ausstehe. Und er geht neben jenem Glauben an Jahwes Gegenwart einher. Aber damit gewinnt die Hoffnung auf das messianische Reich den Charakter der Erwartung, daß Jahwe zu seinem Tempel zurückkommen werde. Dann ist das messianische Reich erschienen.

Von hier aus empfängt Ps. 24 seine Erklärung. Auch heben sich von hier aus die Bedenken, welche von den Auslegern gegen die ursprüngliche Einheit des Liedes vorgebracht worden sind. Zwischen V. 1—6, in welchen das Lob des Schöpfers Jahwe verkündet und erörtert wird, wer würdig sei, im Tempel an seinem Culte theilzunehmen, und V. 7—10, welche den Einzug des siegreich aus einem Kampfe heimkehrenden Jahwe schildern, scheint den Auslegern kein Zusammenhang zu bestehen. Aber alle Schwierig-

---

[1]) s. 381. Vgl. dort die Belegstellen.

keiten lösen sich, sobald man bedenkt, daß der Einzug Jahwes in den Tempel und der Anbruch des messianischen Reiches dasselbe ist. Nicht aus einem beliebigen Kampfe mit einem der kleinen Völker der Nachbarschaft kehrt Jahwe, oder, wie man meint, die Lade heim, sondern vom Kampf gegen die Weltmacht. Er hat Gericht gehalten. In diese Zeit versetzt sich der Dichter. Prophetische Sachparallele ist Jes. 63,1: „Wer ists, der da kommt von Edom in hochrothem Gewand von Bozra? Er, der prangt in seinem Gewande, sich beugt in der Fülle seiner Kraft? Ich bins, der in Gerechtigkeit redet, reich ist an Hülfe. Weshalb ist Roth an deinem Kleide, ist wie des Keltertreters dein Gewand? Die Kufe trat ich allein, und von den Völkern war kein Mann dabei. Und ich trat sie in meinem Zorn, zerstampfte sie in meinem Grimm, es spritzte ihr Saft an mein Gewand, und alle meine Kleider besudelte ich" [1]). Es ist der vom Weltgericht heimziehende Jahwe, den die Thore Zions einzulassen vom Psalmisten aufgefordert werden: „erhebt ihr Thore euer Haupt, erhebt euch ewige Pforten, daß einziehe der König der Ehre" V. 7—9. Die Erörterung der sittlichen Eigenschaften derer, die würdig sind, in Jahwes Nähe zu wohnen, geht so gut auf das ideale Israel, d. h. die Bürger des messianischen Reiches, wie Jes. 33,15f. Der Psalm ist ein Festlied, bestimmt an einem Feste gesungen zu werden, an dem ganz Israel im Tempel erscheint. Wer dem idealen Israel angehört, erörtert V. 3. Und er ist ein Loblied. Die Gemeinde preist ihren Gott als Schöpfer und Herrn der Welt. Aber vor aller Augen wird sich seine Allmacht doch erst erweisen, wenn er nach Ueberwindung der Heiden in seinen Tempel einzieht.

Es sei gestattet, hier Hab. 3 anzuschließen, einen Psalm, der ebenso im Psalter stehen könnte. Sein Inhalt ist insofern eigenthümlich, als er mit der Bitte um Erfüllung des messianischen Gerichtes beginnt. Hierauf folgt die Schilderung des Erscheinen Gottes zum Gericht, dann die Klage. Auch er läuft aus in den Lobpreis Gottes.

---

[1]) Der perfektische Ausdruck ist hier nicht nur von der Punktation, sondern in der Unform 'eg'âltî statt gê'âltî auch durch einen Eingriff in den Consonantentext zu verwischen versucht worden, vgl. darüber S. 399.

Den Zusammenhang dieser Vorstellungen mit dem liturgischen Lobpreise Gottes belegt weiter Ps. 76. Daß Jahwes Name in Israel groß ist (V. 1); wird damit begründet, daß er in Salem seine Hütte und seine Wohnung auf Zion aufgerichtet hat (V. 3). Das könnte nun freilich gesagt werden auch ohne die leiseste Anspielung auf die messianische Hoffnung. Doch überzeugt sofort V. 4 davon, daß gerade an diese vom Dichter gedacht wird: „dort hat er zerbrochen die Blitze des Bogens, Schild und Schwert und Krieg". Jahwe hat also die Weltmacht überwunden und das Reich ewigen Friedens begründet. Es handelt sich daher auch hier um den Einzug Jahwes in sein Heiligthum nach gehaltenem Weltgericht. Die folgenden Verse stimmen dazu aufs Beste. Die Ueberwindung der Weltmacht schildern V. 6f., die Wirkung des Weltgerichts auf die religiöse Empfindung V. 8f. Das Gericht, zu dem Gott aufgestanden ist, hat die Gedrückten der Erde, d. h. Israel, befreit. Damit ist jeder Zweifel an dem messianischen Charakter des Liedes beseitigt. Wie aber das Lied angehoben hat mit dem Lobpreise Gottes, so schließt es mit der Aufforderung an Israel, Gott zu danken, an die Heiden, ihm zu huldigen: „[12]Gelobet und bezahlet Gelübde Jahwe eurem Gotte, alle um ihn her sollen dem Furchtbaren Geschenke bringen". Weßhalb Jahwe furchtbar ist, haben wir zwar bereits erfahren, er hat Gericht gehalten. Doch sagt es uns der Schlußvers nochmals. Und hier gleitet auch der Dichter dieses Psalmen unter Aufgabe der bisher festgehaltenen Situation zur Betrachtung des messianischen Heiles als einer Sache der Zukunft ab: „[13]Vernichten wird der Zornhauch Fürsten, furchtbar ist er", d. h. Jahwe, „Königen der Erde".

Das Nebeneinander der Schilderung der angebrochenen messianischen Zeit und der Hoffnung auf dieselbe, welches übrigens auch in prophetischen Stellen, vgl. z. B. Jer. 20,12f. vorliegt, läßt sich noch beobachten in Ps. 98, der allerdings auch sonst den Eindruck eines Mosaiks macht. Aber daß man ein solches hergestellt hat, ist ja besonders belehrend. V. 1 fordert auf, ein neues Lied zu singen, da Jahwe Wunder gethan hat. Gemeint ist damit das Weltgericht, denn V. 2 erläutert diese Aufforderung

dahin, daß er vor den Augen der Heiden seine Gerechtigkeit kundgethan hat, daß er Israels gedacht und die ganze Erde seine Hülfe gesehen hat. Deßhalb soll ihn die ganze Erde lobpreisen (V. 4—6), auch die Natur (Meer, Erdkreis, Ströme) soll ihm Beifall zuklatschen, und hierauf folgt, vgl. Ps. 96, jener pathetische Schluß: „Denn er kommt zu richten die Erde, richten wird er den Erdkreis mit Gerechtigkeit und die Völker mit Rechtschaffenheit".

In einem merkwürdigen Durcheinander geht die Schilderung der als vollendet geschauten Zustände des Gottesreiches und der Ausdruck der Erwartung derselben nebeneinander her in Ps. 9 und 10, welche zusammen einen alphabetischen Psalm bilden. Der Psalm beginnt mit dem Danke für die Wunderthaten Gottes, der die Sache der Gemeinde führt (V. 5), ihre heidnischen Feinde vernichtet hat (V. 6, 7) und nun in Ewigkeit thronen wird. Von da an wechselt beides kaleidoscopartig.

Wir sind am Ziele unserer Betrachtung. Blicken wir rückwärts. Während uns die messianischen Beziehungen unter den Händen zu schwinden drohten, wenn wir die Psalmen nach dem Schema „Weissagung und Erfüllung" befragten, hat sich bei unserer Art zu fragen das Psalmenbuch als von ihnen ganz erfüllt ausgewiesen. Die in den Psalmen dargestellte fromme Empfindung war völlig durchtränkt von der Hoffnung auf das künftige Reich Gottes und in ihrem eigenthümlichen Charakter nur zu verstehen, wenn man dies beachtet. Es ist aber dieser Sachverhalt für das richtige Verständniß der nachexilischen Frömmigkeit überhaupt von Ausschlag gebender Bedeutung. Das Fortleben der messianischen Hoffnung in den Jahrhunderten zwischen der Restauration und der Apokalyptik läßt sich ja freilich auch aus den jüngeren Bestandtheilen des Prophetencanons belegen. Und es wird vielleicht auch aus diesen klar, daß es sich dabei nicht um ein gelehrtes, theoretisches Interesse einzelner Frommen handelt, welche ihre Frömmigkeit an den Weissagungen der alten Propheten genährt hatten. Aus der Bedeutung aber, welche der messianischen Hoffnung in den Liedern des Gesangbuches der Gemeinde zukommt, ergiebt sich, daß sie der beherrschende Mittelpunkt des Gemeindeglaubens gewesen ist, der aus ihr seine weltüberwindende Kraft geschöpft und sich siegreich der Zweifel

erwehrt hat, die bei einer nüchternen Betrachtung der Lage der Nation und der socialen Zustände auf ihn einstürmen mußten.

Nach drei Seiten überbietet der Glaube der jüdischen Gemeinde allen geistigen und religiösen Besitz der heidnischen Völker und bildet das Christenthum specifisch vor. Erstens durch die Erkenntniß, daß der Gott der Gemeinde der einzige Gott und letzte Grund aller Dinge ist. Zweitens dadurch, daß er der Glaube an ein die Menschen absolut verpflichtendes Sittengesetz ist, welches Israel durch eine historische Offenbarung dieses seines Gottes kund geworden ist, damit es Leben gewinne. Drittens durch die Hoffnung auf ein Reich dieses Gottes, zu welchem alle Menschen berufen sind, und in welchem alles im Himmel und auf Erden in Harmonie mit dem Willen Gottes sich befindet. Dieses dritte ist das größte von den dreien und es trägt die beiden ersten.

Für die Erfüllung des Gesetzes war der Gemeinde verheißen, daß alle Völker sehen sollten, daß es nach Gottes Namen heiße, und sich vor ihm fürchten sollten, und daß es Ueberfluß an Gütern haben solle[1]). Aber der Gang der Weltgeschichte wie die Schicksale der einzelnen Frommen widersprachen den Verheißungen des Gesetzes. In Knechtsgestalt wandelt Israel durch die Geschichte. Wenn man sich trotzdem in dem Glauben behauptet, daß der Gott der von den Weltmächten zertretenen und mißhandelten Gemeinde der Gerechte und Allmächtige, der Herr auch der mächtigeren Heiden ist, wenn man sich immer stärker abmüht, den im Gesetze offenbarten Willen dieses Gottes zu halten und dadurch seine Herrschaft über Israel aufzurichten, trotzdem der Lohn dafür nicht sichtbar werden will, so ermöglicht das der unerschütterliche Glaube an das Endgericht, welches das Recht der Gemeinde und die Allmacht ihres Gottes bei allem Fleisch zur Anerkennung bringen wird. Im Anschauen der seligen Zustände des kommenden Gottesreiches findet man sich darein, daß so viele Glieder des Gottesvolkes über die Erde zerstreut sind, erträgt man die das religiöse Gefühl beleidigende Herrschaft der Heiden und Sünder. Im Aufblick zum verheißenen Endgericht bringt

---

[1]) 5. Mose 28,10 ff., vgl. auch 3. Mose 26,3 ff.

man die Klage zum Schweigen: „Jahwe, unser Gott, Herren außer dir haben uns in ihre Gewalt gebracht“[1]) und bekennt: „Der Pfad für den Gerechten ist eben, grad bahnst du das Geleis des Gerechten. Ja auf den Weg deiner Gerichte, Jahwe, haben wir geharrt, deinem Namen und Gedächtniß gilt das Verlangen unserer Seele“[2]). In der Hoffnung auf das Weltgericht besitzt die Gemeinde die Lösung der Räthsel der Weltgeschichte, in der Hoffnung auf das messianische Heil die Anwartschaft auf den Lohn der Gesetzestreue.

Fromme Empfindung folgert sogar daraus, daß Gottes Verheißungen noch immer nicht erfüllt sind, daß Israels Gesetzeserfüllung noch nicht genügt, sonst wäre das messianische Heil längst erschienen, vgl. Ps. 81,14: „Wenn mein Volk auf mich hören wollte, Israel in meinen Wegen gehen, [15]wie nichts würde ich ihre Feinde niederbeugen, und gegen ihre Dränger kehren meine Hand. [16]Die Jahwe hassen würden ihm heucheln. Ihre Zeit wäre auf immer. [17]Ich würde ihm zu essen geben vom Fette des Weizens, und aus dem Fels mit Honig würde ich dich sättigen“. So reizt die messianische Hoffnung zur treuen Bemühung um das Gesetz[3]).

Sofern aber die Gesetzeserfüllung der Gemeinde ein gutes Gewissen schafft, so daß sie von sich bekennen kann: „Alles dies traf uns, und doch haben wir dich nicht vergessen“[4]), verleiht ihr die messianische Hoffnung die Kraft, an ihrem Gotte nicht irre zu werden.

Aber auch rein als geistige Idee betrachtet, stellt die messianische Hoffnung einen Besitz dar, welchem die heidnischen Völker, die Völker der Cultur und Weltgeschichte, nichts auch nur annähernd gleiches an die Seite zu stellen hatten. In ihr ist die Idee aufgegangen, daß es eine Geschichte der Menschheit giebt, in die sich die der einzelnen Völker eingliedert, und daß die Entwicklung der einzelnen Völker einen ethischen Zielen zustrebenden historischen

[1]) Jes. 26,13.
[2]) Jes. 26,7. 8.
[3]) Als prophet. Parallelen vgl. Jes. 58,1 ff.; Jer. 17,19—27.
[4]) Ps. 44,18.

Proceß bedeutet. Er führt in dem Reiche ewigen Friedens zu einem Reiche des Guten und zur Beseitigung des Bösen. Ja es ist nichts im Himmel und auf Erden, das vom Weltgericht nicht mit betroffen würde. Es schafft je einen neuen Himmel und eine neue Erde, ein verklärtes und umgestaltetes heiliges Land, ein verklärtes Israel. Auch die Natur dient ethischen Zwecken. So bedeutet die messianische Hoffnung auch die großartige Idee eines die Schöpfung vollendenden Weltprocesses, und sie enthält eine Theodicee. Am „Ende der Tage" wird Gott die Welt, die er im „Anfang" geschaffen, zur Stätte verklären, auf der sein heiliger und guter Wille ewig herrscht.

Daß zwischen der messianischen Hoffnung der jüdischen Gemeinde und der Vorstellung der classischen Schriftsteller vom goldenen Zeitalter eine gewisse Aehnlichkeit besteht, ist längst aufgefallen. Aber welche Unähnlichkeit daneben! Bei genauer Vergleichung tritt uns darin der volle Gegensatz zwischen dem ungebrochenen religiösen Glauben der jüdischen Gemeinde und den auf dem Boden zerfallenden religiösen Glaubens erwachsenen philosophischen Speculationen des heidnischen Alterthums besonders deutlich entgegen. Hier ein den Glauben kräftigendes und das sittliche Vermögen steigerndes Ziel der Frömmigkeit, dort ein unwiderbringlich durch die Menschheitsentwickelung verloren gegangenes Gut. Hier der Optimismus weltüberwindenden Glaubens, dort die pessimistische Resignation, die aus sich auflösendem Glauben in die Höhe wächst. Hier die Religion der Zukunft, dort die des Unterganges. So bedeutet auch vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus angesehen die messianische Hoffnung der Gemeinde ein: „in diesem Zeichen wirst du siegen".

Freie Vereinsthätigkeit und amtliche Kirchenthätigkeit.

Von

Dr. K. Köhler.

Das zweite diesjährige Heft dieser Zeitschrift hat einen lesenswerthen Aufsatz gebracht über „das Verhältniß der inneren Mission zur kirchlichen Organisation". Es ist eine wirklich brennende Frage unseres heutigen Kirchenlebens, die da berührt wird. Geht man auf den prinzipiellen Hintergrund zurück, so erweitert sich noch das Problem und wird zu der Frage nach dem Verhältniß der freien christlichen Liebesthätigkeit überhaupt zur amtlichen Kirchenthätigkeit. Der Arbeiten für christliche Zwecke, welche in der Form freier Vereine betrieben werden, ist, wie man weiß, in unserer Zeit eine große Menge. Nicht blos, was man mit dem Namen der inneren Mission zu bezeichnen pflegt, gehört dahin, wie sehr man geneigt sein mag diesem vielumfassenden Begriff eine weite Ausdehnung zu geben und auch solche Bestrebungen mit dahin zu rechnen, bei welchen eine Abzweckung auf Mission in irgend einem Sinne kaum zu entdecken ist. Daneben stehen die zahlreichen Zweige christlicher Liebesübung, welche gar nicht zunächst oder vorzugsweise in einem Missionsinteresse, d. h. zur Bekämpfung des Abfalls vom Christenthum und zur Gewinnung der Abgefallenen unternommen werden, sondern unter lebendigen Christen auch da sein müßten, wo solches Bedürfniß nicht vorhanden wäre, wie die freiwillige Armenpflege, die Krankenpflege (Diakonissensache), die Kleinkinderpflege, ferner die Mission unter den Heiden, die Arbeit des Gustav-Adolfs-Vereins und der Kirchengesangvereine. Alle diese Thätigkeiten befinden sich zur Zeit in der Hand freier Vereine, nicht zu reden von solchen Vereinen, welche den praktisch-kirchlichen Zwecken ferner stehen, wie diejenigen kirchenpolitischer oder

wissenschaftlicher Art. Von letzteren ganz abgesehen, so hat das christliche Vereinswesen in unserer Zeit einen solchen Umfang und eine solche innere Bedeutung erlangt, daß es vom kirchlichen Gesichtspunkt geradezu als eine Gefahr, als ein Anzeichen innerer Schwäche und beginnender Auflösung betrachtet werden könnte. R. Rothe stützt seinen Satz von der unaufhaltsam vor sich gehenden Auflösung der Kirche im Staat u. A. auf die Thatsache, daß so viele Arbeiten, die von einer lebenskräftigen Kirche gethan werden müßten, dermalen außerhalb der Kirche und ohne organischen Zusammenhang mit ihr von freien Vereinen betrieben werden[1]). Umgekehrt erscheint es dem Verfasser des im Eingang erwähnten Aufsatzes als der an sich richtige Zustand und das zu erstrebende Ziel, daß die Vereine innerer Mission mit einer gleich zu bezeichnenden Ausnahme außer Verbindung mit der anstaltlichen Kirche bleiben, bez. immer mehr von derselben unabhängig gestellt werden.

Er unterscheidet zwischen denjenigen Einrichtungen der inneren Mission, „welche sich direkt auf die Zugänglichmachung der Predigt des Evangeliums an die dieser Güter entbehrenden Schichten des Volks richten“, wie Stadtmission u. dgl. und solchen Aufgaben derselben, „welche sich direkt auf christliche Liebeswirksamkeit zur Errettung aus äußerer und sittlicher Noth beziehen.“ Von den ersteren sagt er, sie müßten, je kräftiger und zweckentsprechender sich die kirchliche Organisation entwickelt, um so mehr von derselben aufgesogen und unnöthig gemacht werden. Denn sie seien eigentlich Aufgaben der kirchlichen Organisation selbst und nur dazu vorhanden um dieser zu Hilfe zu kommen und in ihrem Betrieb vorhandene Mängel auszugleichen. Die anderen aber seien „von den speziellen Aufgaben der kirchlichen Organisation verschieden.“ „Sie müssen von den Amtsträgern der kirchlichen Organisation gefördert, aber nicht nothwendig in dieselbe hineingezogen werden; vielmehr je mehr solche Vereine und Unternehmungen praktischer christlicher Liebeswirksamkeit in Kraft selbstständigen christlichen Lebens neben der kirchlichen Organisation eine selbstständige Stellung und

---

[1]) Theol. Ethik § 1169.

Blüthe gewinnen, desto erfreulicher ist es für die christliche Betrachtung."

Wir werden so, wie man sieht, auf die prinzipielle Frage nach Begriff und Aufgabe der Kirche hingeführt. Sind jene Thätigkeiten und andere ähnlicher Art Functionen, welche von Rechts wegen die Kirche zu üben hätte, so daß es als ein Krankheitssympton oder doch ein nicht sachgemäßer Zustand bezeichnet werden müßte, wenn ihr dieselben von anderen Händen abgenommen werden? Oder liegen sie außerhalb des begriffsmäßigen Wirkungsgebietes der Kirche und macht sich diese also eines Uebergriffes in fremdes Gebiet schuldig, wenn sie jene Thätigkeiten ganz oder theilweise an sich zu ziehen sucht? Wie weit erstreckt sich der Umfang ihrer begriffsmäßigen Bethätigung? Was kann und soll sie ihrem Wesen nach?

Die Kirche, im weitesten Sinne verstanden, ist die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden. Sie hat ihr beseelendes Prinzip in der inwendigen Gemeinschaft „der ewigen Güter im Herzen, als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes" (Apol. Art. IV). Der Natur menschlicher Dinge gemäß wird die unsichtbare innere Gemeinschaft zu einer äußeren Gesellschaft mit sichtbaren Formen und Aemtern. Aber von Jedem, der dieser angehören will, ist zu fordern und vorauszusetzen, daß er an jener inneren Gemeinschaft in irgend einem Maaß und irgend einer Weise Antheil habe. Fehlt dieser ganz, so haben wir die „falschen Christen oder Heuchler", die nach Conf. Aug. VIII immer in der Kirche vorhanden sind und von ihr getragen werden müssen, da es in diesem Weltlauf unmöglich ist die Spreu von dem Weizen zu trennen. Aber darum heißt die Kirche doch a potiori die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen (Conf. Aug. ib.). Ihr Dasein war mit dem Dasein des Glaubens an Christus von selbst gegeben. Der gemeinsame Glaube an ihn, die gemeinsame Gewißheit des in ihm gefundenen Heiles führt die Gläubigen auch zu einander hin und schließt sie unter einander zusammen, fester als alle Interessen und Bestrebungen natürlicher Art. Sobald zwei oder drei Menschen vorhanden waren, die an Jesus glaubten,

war die Jüngergemeinschaft vorhanden, aus welcher, als die sichtbare Gegenwart des Meisters aufhörte, die Gemeinde, die Kirche geworden ist. Während in der ganzen außerchristlichen Welt die Religionsgemeinschaft zusammenfällt mit der Volksgemeinschaft, der Einzelne ohne Wahl oder Entscheidung an der Religion seines Volkes Antheil hat wie an dessen Sprache, Sitte Recht, hat das Christenthum diese Abhängigkeit gelöst. Christus wendet sich mit seinem Heilsrufe rein an den Menschen als solchen, abgesehen von allen Naturbestimmtheiten wie Abstammung, Geschlecht, Stand und Beruf. In Christo ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib (Gal. 7,28). Die Kirche ist die Gemeinschaft, welche die Menschen rein und ausschließlich nach der Seite der religiösen Beziehung, genauer ihrer Beziehung zu Christus und durch ihn zu Gott umfaßt.

Dieses vorausgeschickt ist nicht schwer zu bestimmen, welches die eigenste und nächste Bethätigung der Gemeinde Christi sein wird. Sie besteht in der Darstellung und Pflege des Gutes, in dessen Besitze sie das zusammenfassende Band ihrer Gemeinschaft hat, des Heiles in Christo. Es ist der Gemeinde Bedürfniß, sich dessen, was sie an ihrem Christenthum besitzt, immer von neuem bewußt und dessen froh zu werden. Es geschieht durch gemeinsame Anbetung, sei es im gesprochenen Worte oder im Liede, durch die gemeinsame Feier der innigen Vereinigung mit ihrem Herrn und ihrer Glieder unter einander, welche das Abendmahlssacrament zum Ausdruck bringt, durch das lebendige, auf das gegenwärtige Leben der Gemeinde bezogene Zeugniß von den christlichen Heilsgütern auf Grund des ursprünglichen und für alle Zeit maßgebenden Zeugnisses davon in der heiligen Schrift. Dies ist der Gottesdienst zunächst in seiner Bedeutung als unmittelbare Selbstdarstellung des christlichen Lebens der Gemeinde in Wort und Symbol. Aber dieses Leben ist noch immerfort sowohl in allen Einzelnen innerhalb der Gemeinde, als im Hinblick auf deren Gesammtzustand ein äußerst mangelhaftes, schwaches, vielfach durch die Sünde getrübt und gehemmt. Es bedarf nicht bloß der Darstellung, soweit es als christliches bereits vorhanden ist, sondern auch der unausgesetzten Reinigung, Stärkung, Förderung. Die

Gemeinde, als der heilige Gottesbau, steht noch nicht vollendet, sie muß in steter Arbeit ihrer Vollendung entgegengeführt, muß erbaut werden. Alle die Mittel, die der Selbstdarstellung des christlichen Lebens der Gemeinde im Gottesdienste dienen, sind auch dem Zweck der Erbauung dienstbar zu machen. Schon indem die Gemeinde in Lied und Gebet und in der Sacramentsfeier sich das, was sie in Christus besitzt, vergegenwärtigt und sich dessen freut, erfährt sie davon eine Rückwirkung auf den Willen, jene Güter festzuhalten und sich immer völliger anzueignen. Direkt auf dieses Ziel hin kann und soll die Predigt wirken. Sie soll nicht bloß Zeugniß von dem sein, was die Gemeinde an christlichem Heil schon besitzt, sondern auch sie von dem überführen, was ihr noch fehlt, und ihr den Weg zeigen, um immer mehr „in allen Stücken zu wachsen an dem, der das Haupt ist". Sie soll neben dem darstellenden, zeugnißgebenden Charakter einen kräftigen teleologischen Zug haben und so zum Erbauungsmittel werden, Erbauung verstanden als Förderung in christlicher Vollkommenheit nach jeder Seite hin, nach der Seite der Erkenntniß wie nach der des Empfindens und des sittlichen Willens.

Als unentbehrliche Ergänzung tritt zu ihr die individuelle Seelsorge hinzu. Die Einzelnen in der Gemeinde haben ihre besonderen Nöthe und Bedürfnisse. Das Wort der Wahrheit muß daher auch dem Einzelnen, je nachdem es einem Jeden gerade noth thut, im Einzelverkehre nahe gebracht, und ihm gezeigt werden, wie er es nach seinem Bedarf für sich fruchtbar machen soll. Es geschieht in der Seelsorge. Ohne sie würde der Cultus, würde insbesondere die Predigt in sehr vielen Fällen ihr Ziel verfehlen und wirkungslos vorübergehen.

Gottesdienst und Seelsorge sind also die Functionen, welche sich aus dem Wesen der Kirche an erster Stelle ergeben. Sie ist zuerst Cultusgemeinschaft.

Die Kirche wirkt durch ihre gottesdienstliche Function über ihr unmittelbares, nächstes Gebiet hinaus. Die Glaubensregungen, welche durch den Cultus in den Gemeindegliedern geweckt und

gepflegt werden, setzen sich ihrer Natur nach alsbald um in sittliche Antriebe und Kräfte und diese erweisen sich als solche in dem Leben der Gläubigen außerhalb der Kirche.

Die natürlich sittlichen Lebenskreise in Volk, Stamm, Staat, in Ehe und Familie, Stand und Beruf, in den mannigfachen sozialen Verhältnissen und Bethätigungen, Arbeit, Verkehr und Erwerb, endlich die Wissenschaft und Kunst sind nicht erst durch das Christenthum geworden. Sie waren schon vor demselben und unabhängig von ihm da, sie empfangen auch das Gesetz ihrer normalen Entwicklung nicht erst durch das Christenthum, sondern tragen es in sich selbst. Es ist nicht richtig, so einleuchtend es klingen mag, daß der beste Christ auch der beste Bürger, der beste Erzieher, der beste Kaufmann sei. Es kann Einer ein sehr aufrichtiges und kräftig bewußtes Christenthum in sich tragen und dennoch in Fragen der Staatsleitung eine sehr schwache Einsicht beweisen oder als Erzieher oder Leiter eines Handelsgeschäftes große Fehler begehen. Es bedarf eben, um in einem dieser Lebenskreise das Richtige zu leisten, gewisser Einsichten und Erfahrungen, welche nur aus dem Studium des betreffenden Lebensgebietes, nicht aus dem des Christenthums zu gewinnen sind.

Gleichwohl bleibt es wahr, daß alle natürlich sittlichen Lebenskreise dazu geschaffen und darauf hin angelegt sind, zum Wirkungsgebiete der religiös-sittlichen Lebenskräfte des Christenthums zu werden. *Was* in jedem dieser Kreise zu geschehen hat, das lehrt das Christenthum nicht; aber es zeigt, *wie* Alles geschehen muß, um recht und mit Segen zu geschehen. Es schafft dafür die rechte Gesinnung, und am Ende ist doch überall die Gesinnung, womit Einer seinen Beruf erfüllt, das, worauf es ankommt, auch so weit es den Segen und Erfolg im Aeußeren angeht. Die rechte sittliche Gesinnung, die zuletzt immer in der Bezogenheit auf Gott, dem Streben seinen Willen zu thun, ihre Wurzel hat, zu wecken und zu pflegen, das ist aber das eigenste Geschäft der Kirche. Sie bildet die christlichen Persönlichkeiten, welche dann hinausgehen in alle Welt, um auf allen Lebensgebieten, je nach Beruf und Gabe jedes Einzelnen, Gottes Willen zu thun. So gewinnen unter den Einwirkungen, die von der Kirche ausgehen, alle jene

Lebenskreise erst die rechte, ihrer inneren Natur und Bestimmung entsprechende, Segen verbürgende Gestaltung. Und so wird allmählich das gesammte Menschheitsleben zu einem umfassenden Organismus sittlicher Bethätigung nach Gottes Willen; wir nennen es das Reich Gottes, auf dessen Kommen wir hoffen, und an dessen Herbeiführung wir arbeiten, wie wenig auch die Wirklichkeit dem idealen Ziele noch gleichen mag.

Die Kirche ist nicht das Reich Gottes. Die Verwechslung beider ist der verhängnißvolle Grundfehler des Katholizismus. Dort ist die Kirche in ihrer sichtbar organisirten Gestalt selbst der Gottesstaat, die civitas Dei und daher berufen, das gesammte menschheitliche Leben zu umschließen und zu beherrschen. Sie schien in den Zeiten der Blüthe der Papstherrschaft auf dem Wege, den Gedanken zu verwirklichen. Ein Gottesreich „von dieser Welt", der Gedanke ist groß, aber ganz falsch, eine Entstellung des Gedankens Jesu von dem Reiche Gottes unter den Menschen. Die Reformation hat ihm ein für allemal ein Ende gemacht. Unser Ideal ist nicht mehr die Beherrschung der Menschheit durch einen sichtbaren Gottesstaat unter einem sichtbaren an Gottes Statt zum Herrn der Welt berufenen Haupte, sondern die Organisation derselben in der Kraft des Geistes Christi zur Verwirklichung des in ihm beschlossenen Weltzwecks. Diese kommt nicht zu Stande ohne die Kirche, noch viel weniger ihr zuwider. Die Kirche ist gleichsam der heilige Quellort, wo die höheren Lebenskräfte, von welchen die innere Vollendung der verschiedenen sittlichen Kreise des Menschheitslebens bedingt ist, sich stets von neuem erzeugen, um sich von da immer neu durch alle Zweige des Weltlebens zu ergießen. Sie ist nicht selbst das Reich Gottes, aber sie ist die nothwendige Vorbereitungsanstalt für dasselbe, durch deren stille Arbeit das Kommen des Reiches Gottes in die Welt vermittelt und herbeigeführt wird.

Das Bisherige führt noch nicht über den Begriff der Kirche als Cultusgemeinschaft hinaus. Indem sie durch ihren Cultus gesinnungsbildend auf ihre Glieder wirkt, übt sie auf das sittliche Leben einen vielfach bildenden und bestimmenden Einfluß, ohne

daß jedoch die sich so ergebenden Bethätigungen zu Functionen der Kirche selbst würden. Der Einfluß, den sie übt, ist ein mittelbarer; sie wirkt dadurch über ihre Grenzen hinaus, ohne doch sich anzumaßen, was nicht ihres Amtes ist. Ihre eigentliche Function bleibt beschränkt auf Gottesdienst und Seelsorge.

Darf und soll sie diese Grenze überschreiten? Darf und soll sie mehr sein wollen als Cultusgemeinschaft? Das ist die Frage, um die es sich jetzt für uns handelt. Giebt es Thätigkeiten außer Gottesdienst und Seelsorge, welche die Kirche ihrem Wesen nach, kraft eigenen Berufs, in die Hand zu nehmen und zu vollführen hätte?

Bevor wir uns der Untersuchung dieser Frage zuwenden, mag auf die große Wichtigkeit derselben aufmerksam gemacht werden. Wir leben in einer Zeit der That; nur die That wird von den Menschen dieser Zeit geschätzt, Gedanken und Empfinden wenig. Wer nichts thut, über den geht die Zeit zur Tagesordnung über. Auch einer Kirche, welche von sich sagen lassen müßte, daß sie nur rede, aber nichts thue, würde diese Gefahr drohen. Um die Achtung und Werthschätzung, welche unserer Kirche dermalen leider vielfach verloren gegangen ist, ihr neu zu sichern, giebt es keinen besseren Weg, als den die Menschen zu überzeugen, daß sie etwas thut, für menschliche Wohlfahrt etwas leistet.

Jesus hat bekanntlich von seiner künftigen Gemeinde nur wenig geredet. Für ihn liegt (in den synoptischen Reden, von dem vierten Evangelium hier abgesehen) der ganze Nachdruck in dem Gedanken des Reiches Gottes. Nur zweimal erwähnt er seine Gemeinde, so daß man wohl sieht, er hat ihr künftiges Dasein vorausgesehen und gewollt [1]). Für uns kommt hier der Ausspruch Matth. 18,17 in Betracht. Den fehlenden Bruder, welcher auf die Vorstellungen, die ihm in Gegenwart von zwei oder drei Zeugen gemacht werden, nicht hört, soll man der Gemeinde an-

[1]) Es ist kein Grund vorhanden, die beiden bekannten Aussprüche Matth. 16 und 18 als ungeschichtlich abzuweisen („sie tragen den Stempel des höchsten Alterthums“, sagt treffend H. Holtzmann, synopt. Evangelien S. 422), wenn gleich es dahin gestellt sein mag, wie weit sie ihre vorliegende Form erst in Rücksicht auf spätere Gemeindeverhältnisse erhalten haben.

zeigen (εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ); höret er auch diese nicht, dann sei er dir wie der Heide und Zöllner. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Gemeinde, von der Jesus redet, nur die Gemeinde seiner Jünger sein kann, nicht die jüdische Synagogengemeinde. Gegen die Beziehung auf die letztere spricht einmal der Umstand, daß die Bezeichnung ἐκκλησία niemals von der Synagogengemeinde vorkommt, dann der Zusammenhang: in den folgenden Sätzen V. 18—20 ist offenbar von der christlichen Jüngergemeinde und ihrer Vollmacht die Rede. Ob Jesus von dieser bereits den Ausdruck ἐκκλησία gebraucht habe und habe gebrauchen können, ist bezweifelt worden und am Ende auch nicht wesentlich. Indessen ist nicht einzusehen, mit welchem Ausdruck Jesus seine Gemeinde bezeichnet haben sollte, wenn nicht als קָהָל (wovon ἐκκλησία die die Uebersetzung, die Gottesgemeinde des neuen Bundes Matth. 26,28 anstatt derjenigen des alten); an der Stelle 16,18 kann ohnehin ἐκκλησία μοῦ nur die christliche Gemeinde bezeichnen. Diese nun erhält 18,17 eine nicht bloß seelsorgerliche, sondern disziplinare, schiedsrichterliche Befugniß über ihre Glieder; wer sich derselben nicht fügt, gilt als von der Gemeinde ausgeschieden. Ohne auf den Sinn der schwierigen Worte V. 18 „was ihr auf Erden binden werdet ꝛc." einzugehen, was hier zu weit führen würde, ist klar, daß der Gemeinde der Beruf zuerkannt wird in das sittliche Leben ihrer Glieder maaßgebend einzugreifen, und zwar nicht bloß durch Predigt und seelsorgerlichen Zuspruch.

Dem Apostel Paulus ist die Christengemeinde ein gegliederter Leib mit einem Reichthum mannigfaltiger Gaben und Kräfte, mittelst welcher seine Glieder sich unter einander dienen und sich fördern. Röm. 12,6—8. Unter den Gaben aber, in deren gegenseitiger Bethätigung sich das Leben der Gemeinde entfaltet, sind nicht bloß solche, die sich im gottesdienstlichen Leben und in der Seelsorge offenbaren, wie die Prophetie, das Lehren und Ermahnen, sondern auch die des Dienens (διακονία), d. h. der Hilfeleistung an Hilfsbedürftigen (ἀντιλήψεις 1. Kor. 12,28), des Mittheilens und der Barmherzigkeitsübung (ὁ μεταδιδοῦς, ὁ ἐλεῶν), des Vorstehens (ὁ προϊστάμενος, κυβερνήσεις 1. Kor. 12,28), die Vorsteher haben das Geschäft die Gemeindeglieder zurechtzuweisen (νουθετοῦντες

1. Theſſ. 6,12), alſo ihr ſittliches Verhalten zu beaufſichtigen und zu leiten, vorkommende Aergerniſſe werden durch Ausſchluß aus der Gemeinde beſeitigt[1]). Es verſteht ſich, daß die gottesdienſtliche Function der Gemeinde überall als deren erſte und vornehmſte erſcheint, ſo bei der Urgemeinde (AG. 1,14. 2,42) wie bei der pauliniſchen Gemeinde. Aber offenbar haben ſich an dieſelbe bereits andere, darüber hinausgehende Functionen angeſchloſſen, die gemeindliche Barmherzigkeitsübung, welche in der Urgemeinde von allem Anfang als die natürliche Folge der brüderlichen Gemeinſchaft der Gläubigen hervortritt (AG. 2,44. 45), und die Zuchtübung. Die Gemeinden der Anfangszeit waren nicht ausſchließlich Cultusgemeinden.

Ebenſo unverkennbar gehen nachher die Reformatoren in ihren grundlegenden Anſchauungen über den Rahmen der Cultusgemeinde hinaus. In der Schrift von deutſcher Meſſe (Januar 1526) ſagt Luther von den chriſtlichen Freiwilligkeitsgemeinden, welche ihm noch damals als das eigentliche evangeliſche Ideal vorſchwebten, nur daß er eben jetzt die Unmöglichkeit, dieſes Ideal unter den gegebenen Verhältniſſen zu verwirklichen erkannte: „In dieſer Ordnung könnte man die, ſo ſich nicht chriſtlich hielten, kennen, ſtrafen, beſſern, ausſtoßen oder in den Bann thun, nach nach der Regel Chriſti Matth. 18. Hie könnte man auch ein gemein Almoſen den Chriſten auflegen, das man williglich gäbe und austheilte unter die Armen." Gemeindliche Zucht und gemeindliche Liebesübung erſcheinen ihm neben dem rechten chriſtlichen Gottesdienſt als die nothwendigen Aeußerungen eines chriſtlichen Gemeindelebens, wie es ſein ſollte. Beide werden daher in dem im ſelben Jahre entſtandenen Reformationsentwurf der Synode von Homberg in Heſſen geordnet, ſowie ſchon 1523 durch die Ordnung eines gemeinen Kaſtens der Gemeinde zu Leisnigk,

---

[1]) Der Begriff des Reiches Gottes in dem von uns vorausgeſetzten Sinn iſt dem Apoſtel nicht fremd. Er thut desſelben allerdings nur zweimal Erwähnung, aber mit vollem Verſtändniß (Röm. 14,17. I. Kor. 4,29). Man ſieht wohl, ihm iſt nicht etwa der Begriff der Gemeinde an die Stelle desjenigen des Gottesreiches getreten, ſo daß die Betrachtung der Gemeinde als der Leib Chriſti etwa hieraus zu erklären wäre.

unter ausdrücklicher Zustimmung und Befürwortung Luthers, die Einrichtung einer christlichen Gemeindearmenpflege für die genannte Gemeinde versucht worden war. Schön spricht sich über die Pflicht der Gemeinde zur Liebesübung an ihren armen und nothleidenden Gliedern die Armenordnung der Stadt Nürnberg von 1522 dahin aus: „daß Glaube und Liebe die zwei Hauptstücke des christlichen Lebens sind, und daß unter uns Christen nichts Glaubloseres und Schändlicheres gefunden werden mag, denn daß wir öffentlich gedulden und ansehen sollen, daß die, so mit uns in einem Glauben und einer einzigen christlichen Gemeinschaft versammelt, und mit allen Dingen gleich und von Christo so kostbarlich und theuer erkauft, darum auch neben uns gleiche Glieder und Miterben Christi sind, Noth, Armuth und Kummer leiden, ja öffentlich in den Häusern und auf den Gassen verschmachten sollen &c." Wohl sind jene Ideale und Entwürfe im Gebiete der lutherischen Reformation unter der Ungunst der Zeitverhältnisse nicht zur Verwirklichung gekommen. Doch sind sie von bleibender Bedeutung als Zeugnisse der ursprünglichen reformatorischen Gedanken über kirchliche Gemeindebildung. Günstiger war der Verlauf auf reformirtem Boden. Calvin hat als ständige kirchliche Aemter neben dem der Prediger das Amt der Aeltesten, welche mit dem Prediger zusammen die Kirchenzucht üben, und der Diakonen, d. i. der Armen- und Krankenpfleger bezeichnet, und beide sind in den reformirten Gemeinden zu kräftiger Wirksamkeit gekommen, in Deutschland wenigstens in denen am Niederrhein.

Wir sind nach diesem allem vollberechtigt uns bei unserer Betrachtung der Kirche nicht auf den Begriff der Cultusgemeinschaft zu beschränken, sondern nach Functionen der Kirche zu fragen, die zu den gottesdienstlichen, welche wir als die primäre erkannt haben, hinzutreten.

Zunächst kommt hier Folgendes in Betracht. Gleich jedem lebendigen Organismus trägt die Kirche den Trieb in sich, zu wachsen und sich auszubreiten. Es wäre ein Zeichen beginnenden Todes, wenn dieser Trieb je in ihr ersterben könnte. Sie ist ständig bestrebt, die Abgänge, welche sie durch das Hinsterben ihrer Glieder erfährt, zu ersetzen, indem sie das in ihrem Schooß

aufwachsende junge Geschlecht an sich zieht, denn sie erneuert sich nicht auf natürlichem Wege durch die Geburt — Christianus fit, non nascitur nach dem Worte Tertullians. Das ergiebt das Geschäft des Unterrichts im Christenthum und der Erziehung zu ihm, die Katechese, welche man in der gottesdienstlichen Function, wie weit man diese immer fassen mag, unmöglich einbegreifen kann. Die Kirche hat gleichzeitig das Streben, das Heil, dessen Trägerin sie ist, und von dem sie das Bewußtsein hat, daß es von Gott aller Welt zugedacht ist, auch denen darzubieten, die es noch nicht kennen, und so über ihre räumlichen Grenzen hinauszuwachsen; es geschieht durch die Heidenmission. Auch diese ist eine Lebensäußerung der Kirche, auf welche sie nicht verzichten könnte ohne sich selbst aufzugeben. In der Katechese trifft sie zusammen mit dem Staate, welcher die Fürsorge für die Volkserziehung gleichfalls für sich in Anspruch nimmt und nehmen muß. Die Kirche — wir reden in diesem Zusammenhang immer von der evangelischen — wird ihm diesen Anspruch niemals streitig machen wollen; aber sie wird auch nie auf ihren eigenen Antheil an der Volkserziehung, soweit es sich nämlich um die Erziehung zum Christenthum handelt, verzichten können. Und was die Arbeit zur Verbreitung des Christenthums nach Außen, die Mission, betrifft, so ist nicht abzusehen, wer ihr dieselbe abnehmen sollte, wenn sie nicht von ihr selbst gethan wird. Weitere Thätigkeiten ergeben sich aus dem inneren Verhältniß der Gemeinde und ihrer Glieder zu einander. Die Gemeinde ist ein Organismus, dessen Glieder unter sich zusammengehalten sind durch das Band der Liebe, eine Liebesgemeinschaft: eine solche ist aber nicht denkbar ohne thatsächliche Liebesübung. Was die Nürnberger in ihrer Armenordnung so schön gesagt haben: es sei unter Christen nichts Glaubloseres und Schändlicheres zu finden, als daß wir öffentlich gedulden und zusehen sollen, daß die, so mit uns in einem Glauben und einer einzigen christlichen Gemeinschaft versammelt sind, Noth, Armuth und Kummer leiden, das bleibt immer und überall wahr. Was wäre das für eine Kirche, die sich darauf beschränkte, das Gebot zu predigen: Liebt euch unter einander, oder auch ihren frommen Beifall zu spenden, wo einzelne ihrer Glieder daran sind

durch allerlei Unternehmungen zum gemeinen Wohl diesem Gebot in mehr oder weniger richtiger Weise nachzukommen, aber selbst keine Hand rührte um Liebe zu üben, zumal da wo die Gelegenheit und Aufforderung dazu am nächsten liegt, an den Armen, Kranken, Nothleidenden in ihrer eigenen Mitte. In der christlichen Liebesgemeinschaft muß nothwendig eine christliche Liebesthätigkeit, zunächst als Armen- und Krankenpflege, vorhanden sein, wenn nicht der gefährliche Anschein entstehen soll, daß hier das Reich Gottes bloß in Worten komme, nicht in der Kraft (I. Kor. 4,20). Alles dieses würde seine Wahrheit haben, auch wenn nicht, wie in der Erfahrung so häufig der Fall ist, die äußere Noth mit dem geistig-sittlichen Elend, der Glaubenslosigkeit, dem Laster verschlungen oder daraus entsprungen wäre, so daß die äußere Hilfeleistung erst den Weg bahnen müßte zu den Herzen und Gewissen der Elenden, um sie wo möglich zu retten. Die Hilfeleistung als solche und für sich soll der nächste Zweck der Liebesthätigkeit sein, die wir fordern. Gewiß wird eine Armen- und Krankenpflege, welche als ein Werk christlicher Liebe geübt wird, sich nicht damit begnügen, den äußeren Nothständen Abhilfe zu schaffen. Sie wird bestrebt sein sich den Nothleidenden auch auf religiös-sittlichem Wege hilfreich zu erweisen, indem sie ihnen die sittliche Kraft zur Ertragung des Leidens stärkt, sie zu geordneter Lebensführung und treuer Berufserfüllung anleitet, ihnen so weit nöthig die Mittel dazu verschafft, Gelegenheit zu ehrlicher Arbeit vermittelt u. dgl. Sie wird sich dadurch häufig mit der Seelsorge berühren, aber die Hilfeleistung in äußerer Noth ist ihr doch nicht bloß Mittel oder gar Vorwand für andere Zwecke, sondern Zweck an sich. Gegenüber der öffentlichen, vom Staat oder der bürgerlichen Gemeinde ausgehenden Fürsorge für Arme und Kranke soll die von der Kirche geübte nicht die Stellung einer mißtrauischen oder gegnerischen Concurrenz einnehmen; sie bildet in ihrem eigenthümlichen Charakter als Barmherzigkeitsübung eine werthvolle, zum Theil unersetzliche Ergänzung derselben. Was insbesondere die Krankenpflege angeht, so wird der Kirche vorzugsweise das Geschäft zufallen, Pflegekräfte zu liefern, welche den schweren Beruf aus den hier schließlich allein durchschlagenden Motiven christlicher Barmherzigkeit übernehmen.

Ein wichtiges Stück kirchlicher Liebesübung ist endlich die Hilfe, welche den Gemeinden, die sich in kirchlicher Noth befinden, dargereicht wird nach dem apostolischen Vorbild Röm. 15,26, also die Arbeit des Gustav-Adolfvereins.

Eine andere Reihe von Functionen entsteht für die Kirche aus der Thatsache, daß Sünde und Welt fortwährend noch in ihrer Mitte mächtig vorhanden sind und dem Kommen des Reiches Gottes entgegenwirken. Sie soll ihrem Begriff nach die Gemeinschaft der Heiligen sein, d. h. nicht eine Gemeinschaft von vollendet Sündlosen und Reinen, aber wohl die Gemeinschaft derjenigen, die im Stande der Heiligung leben, d. h. die in fortgesetzter sittlicher Arbeit dem Ziel der Vollendung entgegenstreben. Der Kampf gegen Sünde und Abfall in ihrer eigenen Mitte gehört darum zu ihren eigensten Lebensthätigkeiten. Und je kräftiger die Gemeinde von diesem Bewußtsein beseelt ist, um so weniger kann es ihr genügen, diesen Kampf nur mit dem Worte der Predigt oder allenfalls im stillen Verkehr der Einzelseelsorge zu führen; der Drang zur That muß sich regen. Es kann sich für sie darum handeln, solche Elemente, die sich innerlich vollständig von dem Zusammenhang mit dem Christenthum losgelöst haben, durch deren Theilnahme an ihren Heiligthümern diese entweiht werden müßten (Matth. 7,6), für ihre gesunden Glieder aber eine sittliche Gefahr zu besorgen wäre, von sich abzuthun oder doch ihnen den mitbestimmenden Einfluß auf das Gemeindeleben zu entziehen. Dies geschieht durch die gemeindliche Zucht. Maßgebender Bestimmungsgrund ist dabei für die Kirche die Rücksicht auf ihre eigene Reinerhaltung und die Bewahrung ihrer gesunden Glieder vor schweren Aergernissen.

Dazu treten auf der anderen Seite die Bestrebungen, welche darauf gerichtet sind, die Verlorenen zu suchen und wieder zu gewinnen, die in der Gefahr des Verlorengehens Stehenden zu bewahren. Die Gemeinde, welche ihr Dasein von dem herleitet, dessen Beruf es war zu suchen und zu retten, was verloren war (Luc. 19,10), kann, ohne sich selbst zu verlieren, nicht davon lassen, ihm darin nachzuthun, zumal in einer Zeit, wo der Abfall von dem Christenthum und das dadurch erzeugte leibliche und geistige Elend tief in die

Reihen des getauften Volkes eingedrungen ist. Wir stehen hier vor dem weit verzweigten Complex von Liebesthätigkeiten, die man unter dem Namen der inneren Mission zusammenfaßt. Es muß in der Gemeinde das Bewußtsein vorhanden sein, daß sie verantwortlich ist, nicht bloß der einzelne Christ gegenüber dem einzelnen Nächsten, für diejenigen ihrer Glieder, die auf Abwege kommen und verloren gehen, und daß ihre Verpflichtung gegen dieselben lange noch nicht dadurch erfüllt ist, daß ihnen Gelegenheit gegeben wird, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten das Evangelium predigen zu hören. Schon die Seelsorge, welche wir als nothwendige Ergänzung der Predigt fordern, ruht auf dieser Einsicht. Sie ist viel mehr als bloß eine außerkirchliche Predigt an den Einzelnen; sie zielt auf bestimmt gewollte Wirkungen im sittlichen Leben ab, will hier vorhandene Mängel berichtigen, Schäden heilen, drohenden Gefahren begegnen, alles unter dem Gesichtspunkt christlicher Wahrheit, so daß im Grunde schon in der Uebung der Seelsorge die Kirche über die Grenzen der bloßen Cultusgemeinschaft hinausgreift. Eine Seelsorge im Großen, oft im engen Verband mit der oben besprochenen christlichen Barmherzigkeitsübung, ist die innere Mission.

Alle die bisher aufgezählten Thätigkeiten bezeichnen wir mit Fug und Recht als Aufgaben und naturgemäße Functionen der Kirche. Es sind kurz zusammengefaßt folgende: 1) Thätigkeiten in Bezug auf die Ausbreitung und Fortpflanzung des Christenthums, d. h. äußere Mission und Katechese — von letzterer gehören hierher alle neben dem eigentlichen Religionsunterricht (und der häuslichen Erziehung) hergehenden Einwirkungen christlich-erziehlicher Art auf die Jugend, von der Kleinkinderschule und dem Kindergottesdienste an bis zum Jünglings- und Jungfrauenverein; 2) die gemeindliche Zuchtübung — sie kommt für uns nicht in Betracht, da die hierher gehörigen Handlungen, wo sie vorkommen, nur von amtlichen Kirchenorganen ausgeübt werden können; 3) die gemeindliche Liebesübung, welche, sofern sie auf die Bekämpfung des Abfalls vom Christenthum innerhalb der Christenheit und der daraus

entspringenden geistigen und leiblichen Nothstände gerichtet ist, als innere Mission erscheint. Deren verschiedene, nahezu unübersehbare Verzweigungen hier aufzuzählen thut nicht noth. Endlich sei, um vollständig zu sein, noch hinzugefügt die freiwillige Thätigkeit zur Bereicherung des Gottesdienstes und Erhöhung seiner erbaulichen Kraft durch die Kunst, welche von den Kirchengesangvereinen gepflegt wird.

In Bezug nun auf alle diese Functionen erhebt sich die an der Spitze dieses Aufsatzes stehende Frage: sollen sie durch freie Vereinsthätigkeit oder durch amtliche Kirchenthätigkeit vollbracht werden? Auf den ersten Blick ist die Frage sehr einfach. Sind es Functionen der Kirche, um die es sich handelt, so ist es auch die Kirche und diese allein, die sie auszuüben hat. Eine Kirchengemeinschaft, welche sich mit voller Freiheit, ungebunden durch geschichtliche Bedingungen, heute neu bildete, würde auch ganz gewiß jene Thätigkeiten, so weit das Bedürfniß und die Mittel vorhanden wären, alsbald selbst in die Hand nehmen, ohne abzuwarten, daß ihr dieselben von anderer Seite abgenommen werden, wie denn z. B. die großen amerikanischen Freikirchen regelmäßig ihre eigene Mission als offizielle Kirchenangelegenheiten betreiben. Anders liegt indessen die Sache in unseren deutschen Landeskirchen, wo sich das Vereinswesen in voller Selbstständigkeit bereits zu einem hohen Grade von Umfang und Bedeutung entwickelt hat. Hier würde der Gedanke, die Leitung der äußeren und inneren Mission, die Diakonissensache u. a. m. in die Hände der landesherrlichen Kirchenbehörden zu legen, auf große, wahrscheinlich unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen, zum mindesten heftigen Widerspruch hervorrufen. Und zwar würde der Widerspruch gerade aus den Kreisen kommen, von denen die betreffenden Thätigkeiten gepflegt werden. Man trägt da wenig Lust die Mission (um der Kürze halber diesen Ausdruck zu brauchen) „verkirchlichen" zu lassen. Nur in der Luft der Freiheit, sagt man, gedeiht die Mission. In den Händen von bureaukratischen Behörden wird sie selbst zum bureaukratischen Geschäftsbetrieb werden; sie ist dann in Gefahr, daß Elemente ohne Liebe und Verständniß sich ihrer bemächtigen und sie verderben, sehr bald würde

man neben den königlichen oder großherzoglichen Mission eine „freie christliche" Mission entstehen sehen. Und so viel ist daran richtig, daß verwaltende Behörden, wie unsere Landeskirchenbehörden sind, in ihrer Geschäftsbehandlung fast unvermeidlich einen gewissen bureaukratischen Zug haben. Die Natur ihrer Arbeiten bringt es mit sich, daß auf die Einhaltung correcter geschäftlicher Formen großer Werth gelegt wird, und dabei droht dann die Gefahr, daß über der Form die Sache zu kurz kommt. Man beruhigt sich damit, wenn nur die Acten fein säuberlich in Ordnung sind, durch beengende äußere Vorschriften wird das freie Regen des Geistes gehemmt und gefesselt. Aber gerade auf dieses kommt es bei den Liebeswerken, von denen wir reden, an; die hingebende, aus dem Glauben stammende Liebe, das herzliche Erbarmen, der rastlos vorwärts drängende Eifer, der vertrauende, durch Hindernisse und scheinbares Mißlingen nicht zu beugende Muth, das sind Gaben, welche durch behördliche Anordnungen und Maaßregeln, auch durch kirchenbehördliche, nicht geweckt werden können. Der Geist muß sie bringen, und er weht wo er will. Man mag in jener nicht selten anzutreffenden Abneigung gegen Alles, was einer „Verkirchlichung" der Mission, äußeren wie inneren, ähnlich sieht, in mancher Beziehung eine bedenkliche Erscheinung erblicken: es wirkt darin noch ein gewisses Mißtrauen nach, herrührend aus den Tagen, wo „pietistische" Umtriebe von den Kirchenbehörden im Bunde mit der Polizei ähnlich mißtrauisch überwacht wurden wie anderswo die demagogischen, und zugleich etwas von dem centrifugalen Streben im Protestantismus, welches demselben schon so viele Schwierigkeiten bereitet hat. Aber das ist gewiß: so wenig auch bei christlichen Liebesarbeiten geschäftliche Ordnung und Fertigkeit vermißt werden darf, so wenig vertragen sie eine bureaukratische Behandlung. Ihre Einfügung in das Ressort landesherrlicher Verwaltungsbehörden könnte leicht ihr Tod sein.

Auf der anderen Seite sind die gewichtigen Gründe zu beachten, welche dafür sprechen, das christliche Vereinswesen nicht von der organisirten Kirche zu trennen. Es darf nicht der Anschein entstehen, als ob die verschiedenen Zweige christlicher Liebes-

thätigkeit, welche da betrieben werden, nur die Sache einzelner abgeschlossener Kreise wären, die Kirche selbst aber nichts angingen. Es kann für die Werthschätzung der Kirche unmöglich förderlich sein, wenn sie nur als die Anstalt erscheint, die Sonntags predigen läßt und die durch die Sitte geforderten cultischen Handlungen an den Einzelnen, Taufe, Trauung, Beerdigung, vollzieht, im Uebrigen aber nur mit äußeren Geschäftssachen wie Vermögensverwaltung u. dgl. zu thun hat, während solche Thätigkeiten, in welchen sich christliche Liebe, Gemeinsinn, Opferwilligkeit offenbart, und welche für die Volkswohlfahrt von reellem Werthe sind, von ihr nicht beachtet werden. Die organisirte Kirche darf nicht als der Vorhof dastehen, wo die Christen niederen Grades ihre Stelle haben, während die Vollkommenen sich in den christlichen Vereinen sammeln. Weder für die „draußen", noch für die „drinnen", um einmal so zu reden, könnte das von Segen sein. Für die Ersteren nicht: ihr Christenthum müßte auf diesem Weg immer mehr verflachen. Es muß ihnen allen bewußt werden, daß die Bemühungen, den Heiden das Reich Gottes zu verkündigen, die Verlorenen innerhalb der Christenheit zu suchen und retten, Barmherzigkeit an den armen und kranken Brüdern zu üben, und was dessen mehr ist, nicht ein Sport sind für eine Anzahl von Einzelnen, die dafür eine besondere Vorliebe haben, sondern daß hier Pflichten von ihnen allen zu erfüllen sind und zwar gemeinsam als von einer Gemeinde Jesu Christi. Umgekehrt für den engeren Kreis der Vereinsgenossen entsteht, so lange ihr Thun nur als ihre sie allein angehende Privatsache erscheint, leicht die Gefahr, in eine falsche Absonderung, ein einseitiges, ungesundes Wesen zu gerathen; es kann damit bis zur Separation kommen, man denke an Hermannsburg. Es gehört zu der gottgefügten Eigenart unserer Landeskirchen, daß sie eine große Mannigfaltigkeit von Geistern und Geistesarten, einen Reichthum verschiedenartiger Abstufungen und Auffassungsweisen des Christenthums in sich schließen; und wir haben einen Vorzug darin zu erkennen, wenn auch vielleicht häufig das Beschwerende und Gefährliche des Zustandes mehr empfunden wird als sein Segen. Die Geister sollen einander ergänzen, von einander lernen, sich gegenseitig an-

regen und berichtigen, und das geschieht am besten in gemeinsamer Arbeit zum Aufbau des Reiches Gottes. Die Gemeinde soll eine wirkliche Gemeinschaft werden, zusammengehalten durch ein geistiges Gemeinschaftsband, damit der Einzelne an ihr eine Stärkung und einen Rückhalt in seinem Christenleben finden kann; das wird sie am besten durch gemeinsame Arbeiten, Interessen und Sorgen, deren Gegenstand das Kommen des Reiches Gottes ist.

Wie löst sich der Widerspruch, der sich aus dem vorstehend entwickelten Pro und Contra ergiebt?

Es sind fast seit Anbeginn der Kirche in ihr zwei Elemente vorhanden, die bei großer innerer Verschiedenheit sich gegenseitig ergänzen und fordern: das freie Regen des Christusgeistes in den Einzelnen und der Gesammtheit auf der einen und die dasselbe umschließende und zusammenfassende Rechtsordnung auf der anderen Seite. Es gab eine Zeit, wo von der letzteren noch so gut wie nichts vorhanden war. Die apostolischen Briefe, namentlich die älteren, geben uns das Bild eines noch ganz ungebundenen fließenden Zustandes des Gemeindelebens. Der Gemeindegottesdienst, die Liebes- und Zuchtübung, alles vollzieht sich noch vollständig frei, ohne feste Formen, je nachdem der Geist einen Jeden anregt, die Gaben, die er in sich findet, im Dienste des Ganzen thätig werden zu lassen. Die Gemeindevorsteher, so weit solche vorhanden sind, thun ihren Dienst ohne feste abgegrenzte Geschäftsvertheilung, mehr auf Grund moralischen Ansehens als rechtlicher Befugniß. Ganz bald jedoch, je mehr der Enthusiasmus der Anfangszeit in ruhige Bahnen einzulenken beginnt, gewinnen die Zustände eine festere Gestaltung. Die gottesdienstlichen Handlungen nehmen feste Formen an, aus den anfänglich im freien Liebesdrang geübten Thätigkeiten im Dienste der Gemeinde werden stehende Aemter. Die Anfänge einer kirchlichen Rechtsordnung treten zu Tage. Und weit entfernt, daß wir darin ein Erkalten und Herabsinken erblicken dürften, vollzog sich damit vielmehr eine nothwendige und heilsame Entwickelung. Das geistige Leben der Kirche bedarf der umschließenden

Rechtsordnung, um in sich zusammengehalten und vor Trübungen bewahrt zu werden. Aber diese Ordnung darf nur die umschließende, der inneren Natur des Organismus angepaßte Hülle sein; im Inneren muß das Leben fort pulsiren, es darf nie dahin kommen, daß es bis ins Herz hinein erkalte und erstarre. Es muß in der Kirche, innerhalb ihrer rechtlich begründeten und geschützten Ordnungen, Raum sein zur freien, nicht gesetzlich beherrschten Geistesbethätigung. Selbst in der katholischen Kirche fehlt es daran nicht. Sie weiß solche Regungen mit bekannter Herrscherkunst sich einzufügen und ihren Zwecken dienstbar zu machen in der Form der Orden und Bruderschaften. In der evangelischen Kirche ist die durch die socialen Verhältnisse der Gegenwart gebotene Form für Regungen dieser Art, so bald sie zu irgend einer gemeinsamen Bethätigung hinführen, die des Vereins.

Die Vereine für kirchliche Zwecke sollen nicht von der anstaltlichen Kirche aufgesogen werden. Das Ziel kann nicht sein, alle von ihnen geübten Thätigkeiten in die Hand kirchlicher Behörden zu sammeln und dadurch jene Vereine gegenstandslos zu machen und zur Arbeitseinstellung zu nöthigen. Es wäre an dem Punkte, wo die Entwickelung des Vereinswesens gegenwärtig angekommen ist, nicht möglich: aber es wäre auch nicht wünschenswerth. Uniformität führt in geistigen Dingen niemals zum Guten, sie würde es auch hier nicht. Wohl aber ist eine feste organische Verbindung der Vereinsthätigkeit mit der amtlichen Kirche anzustreben: die Vereine sollen den ihnen wesentlichen Charakter der Freiwilligkeit nicht verlieren, aber sie sollen ihre Arbeit nicht neben der Kirche und ohne sie thun, sondern in ihr und für sie als ein Stück der von der Kirche selbst geforderten Arbeit. Eine organische Verbindung soll es sein, d. h. sie soll nicht bloß in den gegenseitigen Beziehungen der leitenden Personen beruhen, sondern in der Organisation vorgesehen und statutarisch gesichert sein.

Wie sich das im Einzelnen zu gestalten habe, darüber lassen sich bindende Sätze von vorn herein nicht aufstellen. Es muß sich nach den gegebenen Verhältnissen richten. Wie dermalen die Dinge liegen, wird man nicht daran denken können Vereinigungen

von so fest gegründeter, über die Grenzen der Landeskirchen hinausgreifender, selbstständiger Organisation wie die meisten Missionsgesellschaften oder der Gustav-Adolfsverein kirchenregimentlich nahe zu treten, es sei denn in der Form wohlwollender Förderung und Unterstützung, wiewohl der Gedanke nichts Widersprechendes in sich hat, daß die Eisenacher Kirchenconferenz eines Tages werden könnte, als was sie gedacht war, was sie aber bis heute nicht geworden ist. Dann würde sie wohl auch den deutschen evangelischen Missionen, insbesondere in den deutschen Kolonialgebieten, und der evangelischen Diaspora im Reiche, und so weit der Einfluß der deutschen evangelischen Christenheit reicht, ihre Aufmerksamkeit zuwenden, ohne daß darum den Vorständen jener Vereine zugemuthet werden müßte, zu Gunsten der Conferenz der Kirchenregimente abzudanken. Abgesehen indessen von dergleichen Zukunftsbildern ist zunächst Folgendes zu beachten. Wir haben in unseren evangelischen Landeskirchen der Regel nach zweierlei Reihen von kirchenregimentlichen Organen. Die einen sind die Organe des landesherrlichen Kirchenregimentes, bureaukratisch organisirte Behörden gleicher Art wie die entsprechenden staatlichen Verwaltungsbehörden; ihre Stelle ist auf der obersten Stufe des Verwaltungsorganismus. Die anderen sind die Organe genossenschaftlicher Selbstverwaltung der Kirche, auf der untersten Stufe die örtlichen Gemeindevorstände (Kirchenvorstände, Kirchengemeinderäthe, Presbyterien), auf der mittleren die Decanats- (Diöcesan-, Kreis)-Synoden. Die landesherrlichen Kirchenregimentsbehörden erscheinen nicht geeignet in das Gebiet, von dem die Rede ist, hereinzugreifen. Ihre Sache ist, die kirchliche Rechtsordnung zu handhaben und aufrecht zu erhalten. Diejenigen Gegenstände, die eine juristische oder — wir brauchen den Ausdruck ohne schlimmen Nebenbegriff — eine büreaukratische Behandlung fordern und ertragen, gehören in ihr Gebiet. Die presbyterial-synodale Organisation dagegen, wo die Kirche selbst etwas von der Natur eines freien Vereins an sich trägt, ist die Seite des Kirchenwesens, wo die gewünschte Anknüpfung zwischen den freien Vereinen und den amtlichen Organen der Kirche möglich und am Platze ist.

In vielen Fällen wird es sich als möglich erweisen, daß von den kirchlichen Organen selbst gewisse Unternehmungen, welche sonst freien Vereinen zufallen würden, in Angriff genommen werden. Grundsätzlich und für alle Fälle ist das ja, wie oben gesagt wurde, weder zu fordern noch zu empfehlen, aber nach Lage der Umstände kann es zweckmäßig und heilsam sein und ist darum keineswegs als ausgeschlossen zu betrachten. Wo z. B. ein Kirchengesangverein sich bildet, ist dahin zu wirken, daß derselbe von vorn herein als Kirchenchor ins Leben trete, seine Leitung soll, wenn nicht dem Kirchenvorstand selbst übertragen, doch dadurch mit diesem in nahe Beziehung gesetzt werden, daß der Vorsitzende desselben, der Pfarrer, statutengemäß zugleich Vereinsvorsitzender wird. Es thut nicht gut, wenn ein solcher Verein ohne statutarische Verbindung neben der Kirche dasteht. Abgesehen von möglichen Streitfällen liegt die Gefahr dann nahe, daß der Verein auf falsche Bahnen gerathe, vielleicht seinen Charakter als kirchlicher Verein einbüße. Tritt das Bedürfniß einer Kleinkinderschule hervor, so soll die Gründung derselben von dem Kirchenvorstand ausgehen, dem dann naturgemäß auch die Aufsicht und Leitung der Anstalt zufallen wird, oder soll er wenigstens bei dieser wirksam betheiligt werden, wenn außer der Kirche noch andere Factoren mitwirken. Es wird nicht schwer fallen, das zu erreichen, vorausgesetzt, daß bei der Aufbringung der Geldmittel die Kirchengemeinde, es sei durch freiwillige Beiträge oder durch Verwilligung aus der Kirchenkasse das Ihrige thut. Ein Jugendgottesdienst (Sonntagsschule) sollte nie anders als unter Leitung des Pfarrers und daher unter Mitwissen und Zustimmung des Kirchenvorstandes stattfinden. Die Einrichtung einer Gemeindepflege für Arme und Kranke wird in der Regel gar nicht anders zu bewerkstelligen sein als durch die kirchlichen Organe. Auch über den Umkreis der Einzelgemeinde hinaus wird es in vielen Fällen möglich sein, daß die kirchlichen Organe Unternehmungen, welche sonst Gegenstände der Vereinsthätigkeit bilden würden, unmittelbar selbst in die Hand nehmen. Die Errichtung einer Herberge zur Heimath z. B. kann sehr wohl von einer Kreissynode (Decanats-, Diöcesansynode) ausgehen und der Betrieb sodann als Synodalsache behandelt werden. Aehnlich

könnte eine Synode, allenfalls in Gemeinschaft mit einer oder einigen der Nachbarschaft, die Thätigkeit eines Vereins zur Rettung verwahrloster Kinder, die Gründung eines Rettungshauses (passender und wohllautender hieße es einer Erziehungsanstalt) in die Hand nehmen. Es wäre ein Gewinn für die Synoden, wenn sie regelmäßig Veranlassung hätten über concrete Gegenstände zu berathen und zu beschließen, statt daß sie sich häufig in Ermangelung praktischer Aufgaben, wie Pastoralconferenzen ausnehmen, deren Geschäft mit der gepflogenen Discussion erledigt ist. In allen diesen und ähnlichen Dingen gilt das Recht des ersten Besitzes; wer an irgend einer Stelle, wo ein Bedürfniß christlicher Liebesthätigkeit hervortritt, zuerst zugreift, dem gehört sie. Die kirchlichen Selbstverwaltungsorgane sollten nicht säumen, davon Gebrauch zu machen.

Wo freie Vereine für kirchliche Zwecke, insbesondere solche der inneren Mission, vorhanden und am Werke sind, da ist, wie schon gesagt, ein Verhältniß organischen Zusammenwirkens zwischen diesen und den kirchlichen Vertretungskörpern anzustreben. Die Synoden der Mittelstufen bieten hier den Anknüpfungspunkt. Man hat in verschiedenen Kirchengebieten angefangen, Synodalvertreter für die innere Mission zu bestellen, welche sich an der Leitung der betreffenden Thätigkeiten innerhalb des Kirchenkreises betheiligen und der Synode jährlich über den Stand der inneren Missionssache in dem Bezirk Bericht erstatten. Sie sollen auf der einen Seite bei den Synoden Kenntniß und Verständniß der Missionssache vermitteln und sie in das Interesse für dieselbe hineinziehen, auf der anderen den betreffenden Vereinen zur Seite stehen, auf vorhandene Nothstände und Bedürfnisse ihre Aufmerksamkeit lenken, überhaupt die Vermittelung zwischen den Vereinsvorständen und den kirchlichen Gemeindeorganen übernehmen und auf ein einheitliches Zusammenwirken zwischen beiden hinarbeiten. Hier ist ein Anfang gemacht, aus welchem sich bei verständnißvoller Pflege ein erfolgreicher Fortgang entwickeln kann.

Die obere Aufsicht und Leitung dieser Verhältnisse gehört zu dem Pflichtenkreise des geistlichen Aufsichtsamtes oder, wie wir es ohne Arg nennen, Oberhirtenamtes, d. h. der Generalsuper-

intendenten. Damit ist nicht das Geringste von einem oberhirtlichen oder bischöflichen Kirchenregiment gemeint. Das geistliche Amt ist das Amt des Worts und kann daher niemals eine mit Rechtszwang versehene Regierungsgewalt aus sich heraus setzen. Aber das persönliche Element, welches neben dem in den Consistorien vertretenen bureaukratischen niemals in der Kirchenleitung fehlen darf, soll in dem Amte des Generalsuperintendenten zum kräftigen Ausdruck kommen. Er soll der oberste Seelsorger für die Gemeinden und die Pfarrer seines Bezirkes sein und als solcher einen ausgedehnten Wirkungskreis und eine sehr selbstständige Stellung haben. Zu seinem Wirkungskreis gehört auch das kirchliche Vereinswesen. Ihm kommt es zu, den für kirchliche Zwecke arbeitenden Vereinen nahe zu treten, sich mit Art und Umfang ihrer Arbeit vertraut zu machen und anregend, berathend, wegweisend darauf zu wirken, andererseits in den Organen der kirchlichen Selbstverwaltung Interesse und Verständniß für jene Arbeiten zu wecken, ihnen begreiflich zu machen, daß dieselben innerhalb eines gesunden christlichen Gemeindelebens nicht fehlen dürfen, und die Pflicht zum Bewußtsein zu bringen, ihnen Bahn zu bereiten und förderlich zu sein. Kurz er soll bemüht sein, beide Theile einander anzunähern und die Bereitwilligkeit zu einmüthigem Zusammenwirken bei ihnen hervorzurufen, soll die geeigneten Wege und Formen für solches Zusammenwirken finden und zeigen. Was keiner bureaukratischen Behörde herbeizuführen gelingen kann, das wird durch die Seelsorgerarbeit einer geisterfüllten, vom Vertrauen der Gemeinde getragenen Persönlichkeit allmählich erreicht werden, daß sich die verschiedenen christlichen Vereinsarbeiten zwar in voller Freiheit, aber innerhalb der Kirche und im organischen Zusammenhang mit ihren Institutionen, als Lebensäußerungen der Kirche selbst vollziehen.

Katechetische Lutherstudien.

Von

J. Gottschick.

I.

Die Seligkeit und der Dekalog.

(Fortsetzung vgl. 2. Heft, S. 171—188.)

Luther ist sich einer — im Vergleich mit der altkatholischen und der mittelalterlichen, der vulgären wie der mystischen, Auffassung — neuen Anschauung von der Seligkeit oder dem ewigen Leben bewußt gewesen. Die Seligkeit, welche der Glaube an Christus durch die Sündenvergebung erlangt, ist ihm nicht etwas bloß Zukünftiges, sondern etwas der Art nach schon gegenwärtig Erfahrbares, wenn auch etwas dem Grade nach der jenseitigen Vollendung Bedürftiges. Sie besteht in der gottgewirkten freudigen Hingabe des Willens an den Willen Gottes, wie er als der Wille der allmächtigen Liebe einerseits unser Leben in seinen mannigfachen Beziehungen zur Welt gestaltet, andrerseits uns die Aufgabe der Nächstenliebe stellt, in dem ebenso demüthigen und ehrfurchtsvollen wie zuversichtlichen und trotzigen Gottvertrauen, das uns innerlich über die Welt erhebt, und in dem Gottesdienst der Nächstenliebe, der uns unsern weltlichen Beruf zum Paradiese verklärt. Da diese beiden Momente des göttlichen Willens, der selbst das höchste Gut ist, sich für Luther im Inhalt des recht verstandenen Dekalogs ausdrücken, so besteht ihm die Seligkeit in der amans delectatio in lege Dei.

Dies Ergebniß soll jetzt zunächst durch die Analyse der hauptsächlichsten unter den vielen Synonymen, in welchen Luther seine Anschauung ausgeprägt hat, bewährt werden.

Als das nächstliegende Synonym der Seligkeit oder des ewigen Lebens bietet sich das Reich Gottes oder Christi dar, weil das, was für Luther bei diesem Begriffe charakteristisch ist, daß der Wille Gottes oder Christi darin die Herrschaft über die Herzen der Menschen führt, in der nächsten Analogie mit dem gewonnenen Ergebniß steht. Die Synonymität dieses Begriffes mit dem der Seligkeit oder des ewigen Lebens ist daran evident, daß Luther es im Gegensatz zu den irdischen Reichen als ein himmlisches unvergängliches Reich bezeichnet und den Besitz ewiger Güter und himmlischer Seligkeit als dasjenige darstellt, worin sich Gottes oder Christi Regiment an uns verwirklicht[1]). Und ebenso wie beim ewigen Leben hebt er hier immer und immer wieder hervor, daß dies Reich mit seinen himmlischen Gütern nicht etwas lediglich Zukünftiges ist, sondern etwas, was, wenn es auch erst droben zur Vollendung gelangt, doch als ein seiner Art nach Himmlisches schon hienieden angefangen wird. Seine Bürger sind hier auf Erden dem Geist und Herzen nach schon im Himmel, Menschen, „die in eine andere Welt gehören", deren „Wesen und Leben auf Erden ist nicht irdisch, sondern ein himmlisch Wesen im Himmel"[2]).

Ebenso wie Luther Vergebung der Sünden und ewiges

---

[1]) 39$_{13}$ nicht ein irdisch, vergänglich, sterblich Reich, sondern ein ewig, himmelisch, unvergänglich Reich. 40$_{54}$ also regieret, daß er . . . himmlische, unvergängliche Güter, ewiges Leben, ewigen Friede giebt. 21$_{116}$ daß wir hie (d. h. in der 2. Bitte des Vaterunsers) nicht umb einen Parteken oder zeitlich vergänglich Gut bitten, sondern umb einen ewigen, überschwänglichen Schatz.

[2]) 39$_{13\ 14\ 15\ 17\ 19}$ vgl. $_{15}$. Dazu dient dieses Herrschers Herrschaft und Reich, daß wie hie auf Erden anfahen zu sein im Himmel und vollend in Himmel hineinkommen und darinnen bleiben ewiglich. Dieses Königs Reichs hilft uns in Himmel hie nach dem Geist und Seele, obschon unser Leib noch eine Zeitlang im Lande, auf Erden ist; dort aber hilfts uns mit Leib und Seele hinein in der Offenbarung und Anschauung. $_{34}$ Einerlei Reich ist es, das Reich des Glaubens und das Reich der zukünftigen Herrlichkeit. $_{18}$ Im Himmel, das ist in der Christenheit auf Erden, da der Herr unser Herrscher, sein Reich hat und welche Christenheit in den Himmel gehöret. Da nähret sich unsere Seele und geneußt der himmlischen Güter. opp. ex. XVIII, $_{174}$ regnum Christi proprie hoc est, quod administrat in hac vita et post hanc vitam perfecte conferet justitiam et vitam aeternam. Gal. III, $_{154}$ 10$_{77\ 78}$ 21$_{183}$

Leben gleichsetzt, faßt er auch oft alle Güter des Gottesreichs in dem der Vergebung der Sünden zusammen. „Vergebung der Sünden sind nicht mehr denn zwei Worte, darinnen das ganze Reich Christi stehet" [1]). Das Mittel, wodurch dies Reich begründet, gegen seine Feinde erhalten und ausgebreitet wird, ist das Evangelium als das Wort der Verheißung, das Wort von der Vergebung der Sünden, während das Gesetz als solches, von seiner bürgerlich erziehenden und religiös vorbereitenden Bedeutung abgesehen, mit ihm nichts zu thun hat [2]).

Aber die Vergebung der Sünden ist als das Gut des Reiches Gottes nur gemeint, sofern sie die Vertilgung der Sünde, d. h. aber die Herstellung in die positive Gemeinschaft mit Gott, welche die Seligkeit selbst ist, herbeiführt [3]). Das ist „Gottes Reich, darin er regieret über alle Gläubigen und dieselbigen als ein getreuer König beschirmet, strafet, besoldet, leitet, weiset usw., sie auch hinwiederumb auf ihn gänzlich vertrauen, seine väterliche Zucht und Strafe williglich annehmen und ihm allenthalben in Gehorsam folgen" [4]). In zahlreichen Ausführungen stellt Luther dies als das eigenthümliche Wesen des Gottesreiches dar, daß seine Bürger sich in zuversichtlichem Vertrauen zu der väterlichen Führung Gottes und in freudigem Gehorsam gegen seinen Willen ganz von ihm beherrschen lassen. Das wird hier angefangen, nimmt zu und wird droben vollendet. Dies faßt die Antwort, welche der kleine Katechismus auf das „Wie geschieht das" der 2. Bitte giebt, zusammen, indem er sagt: Das Reich Gottes kommt, „wenn der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist

---

[1]) 14 $_{195}$ 17 $_{104}$ 11 $_{320}$.

[2]) 15 $_{24}$ wie es (das Himmelreich) nichts anders sei, denn das Wort, das da predigt Vergebung der Sünden und das ist das heilig Evangelium. 39 $_{10}$ das Scepter und die königlich Gewalt Christi, das ist das Wort und das Evangelium Christi $_{20\ 21}$. 40 $_{86}$ ff. $_{117}$ opp. ex. XI, $_{134}$ nostrum regnum novi Testamenti debet quidem urgere doctrinam legis ad conservandam disciplinam et obedientiam politicam, honorem magistratuum et parentum. Verum in his non consistit regnum Dei, sed in Verbo hoc est in promissione.

[3]) 15 $_{24\ 25}$ ist nicht anders denn eine Vertilgung und Vergebung der Sünden.

[4]) 15 $_{24}$.

giebt, daß wir seinem Worte glauben und göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich"[1]).

---

[1]) 21 183 Was ist Gottes oder seines Reichs Gerechtigkeit? Das ist, wenn kein Sünd mehr in uns ist, sondern all unsere Glied, Kraft und Macht Gott unterthan und in seinem Brauch seind, daß wir mit Paulo sagen mögen: ich leb jetzt, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir . . also ist Gottes Reich nit anders, denn Fried, Zucht, Demütigkeit, Keuschheit, Liebe und allerlei Tugend. 184 185 daß Gottes Reich sei nichts andres, denn fromm, züchtig, rein, mild, sanftmüthig und aller Tugend und Gnaden voll sein, also daß Gott das Sein in uns hab und er allein in uns sei, lebe und regier. 21 25 (Sinn der 2. Bitte), daß alle Sünd von uns gewandt werden und wir deiner Gnaden, aller Tugend und guter Werk voll, mögen dein Reich werden, daß alle unser Herz, Muth und Sinn mit allen Kräften inwendig und auswendig dir, deinen Geboten und Willen unterthäniglich dienen und sich allein von dir regieren lassen, nit ihn selbst noch dem Fleisch, Welt oder Teufel folgen. 40 18 (Ausl. des 110. Ps., der von dem Reiche Christi handelt, und speciell des Verses „deine Völker sollen sein die Freiwilligen") das seind die ledigen gelassen Menschen, die eins ledigen Willens seind und nit haften an indert ein Ding, denn blos lauter an dem Willen Gottes, daß sie wider Gut begehren noch Bös forchten, gleich achten Sterben und Leben, Haben und Darfen, Ehr und Schwachheit; allein daran gesättigt und benugig seind, daß Gottes Willen also sei. 40 114 (andere Auslegung desselben Psalms u. Verses) nennet er ein solch Volk, das da heiße spontaneus, das da ungezwungen und ohne Heuchlei, williglich und mit Lust und Liebe diesem Herrn gehorsam und unterthan sei, und also gesinnet seien, daß sie bei ihm bleiben wollen und sich nicht von ihm reißen lassen. Gal. I 318 dicit regnum Dei non esse in sermone, sed in virtute. Virtus autem est non solum posse loqui de regno Dei, sed etiam re ipsa ostendere, quod Deus sit efficax per Spiritum suum in nobis . . cum sequitur fides spes caritas, patientia etc. 3 79 Solchs Reich, sagt Christus, sei inwendig in uns. Und heißt anders nicht, denn das Wort hören und glauben, das ist, Gott von Herzen vertrauen und für einen Vater halten. 6 101 So ist nu dies geistliche Reich ein solch Reich, in welchem aller Menschen Herzen versammelt und vereinigt sind, die Gott vertrauen. 6 48 alsdann regieret Gott in uns, wenn wir an ihm nicht verzweifeln, sondern ihm von Herzen vertrauen und ihn für unsern Gott und Vater halten . . Darumb ist Gottes Reich der Glaube, denn, wo ein gläubig Herz ist, da ist Gottes Reich. Die Werke folgen hernach, daß solcher Mensch in seinem Beruf dahin gehet, arbeitet, isset, trinket, ist fröhlich und guter Ding wie ein Vögelein. opp. ex. XIX, 262 eius populus seu credentes appellantur regnum Dei . . ideo scilicet, quia Christus rex coeli in sanctis per Spiritum et verbum suum regnat. Sic Paulus in Colossensibus dicit, nos esse in coelestibus, non quod corpore simus in coelis, sed quod ille rex, qui regnat, vivit, loquitur, in nobis operatur, est rex coeli. 16 177—179 462 ff.

Und lediglich darum hat das Gesetz keine Stätte in dem Reiche Gottes, weil es die Herzen Gott nicht unterthan zu machen im Stande ist. Darum ist das Evangelium von der Gnade und Vergebung Gottes das ausschließliche Mittel der Verwirklichung des Reiches Gottes, weil es Gott die Herzen gewinnt und bewirkt, daß der im Gesetz ausgedrückte ewige und unverbrüchliche Gotteswille mit Lust und Freude als das höchste Gut ergriffen wird[1]).

---

8 130. Weimarer Ausg. IV 711 hoc est regnum veritatis, quod ex tota anima subjiciatur populus sive ad vitam sive ad mortem. 712 quaerimus justitiam regni Dei, cum omnem voluntatem nostram Dei voluntati subjicimus, ut regnet iam in nobis Dominus Deus, qui aliud nihil a nobis exposcit, quam ut cor ei praebeamus .. Regnum autem Dei in nobis tum erit, cum nobis nullum peccatum dominetur, sed omnia membra, omnes affectus nostros Deo junctos facimus, ut iam non nos, sed Deus vivat in nobis.

[1]) 15 24 25 Gottes Reich wird durch kein Gesetz vollbracht oder regieret, auch nicht durch Gottes, viel weniger durch Menschen Gesetz, sondern allein durch's Evangelium und den Glauben zu Gott, durch welchen die Herzen gereinigt getröstet und befriedet werden, so der heilige Geist ihn' eingeußt Liebe und Erkenntniß Gottes und machet den Menschen Ein Ding und Einen Geist mit Gott, also, daß er eben deß gesinnet wird, das will und begehret, das suchet und liebet, das Gott will .. Hieraus kömpts, daß ein Mensch in diesem Reich Gottes vollkommen, barmherzig, mitleidig und freundlich gegen seinen Nächsten ist, dieweil er aus Eingebung des heiligen Geistes weiß, daß Gott gegen ihn und gegen jedermann dermaßen auch thut und seine Güte mildiglich ausgeußt. Solche Art Gottes kann niemand durch Gesetz erkennen, sondern allein durch den Geist und Werk des Evangelii. 40 116—119 Weil nu von diesem Königreich Christi gesagt wird, daß es soll solche Volk und Leute haben, die da willig und gern gehorsam seien, ist damit genug angezeigt, daß er nicht weltlicher Weise regieren soll ... daß auch sein Regiment nicht sei Moses oder des Gesetzes Regiment ... er zeigt, daß dieser König gar auf eine andere Weise regieren müsse und solch Reich anrichten, darin er diese ganze jetzige Natur neu oder anders mache ... Weil dann in dieser ganzen menschlichen Natur Vermögen nicht ist, Gott gehorsam zu sein und Gott dennoch will die zehn Gebot und seinen Gehorsam gehalten haben, so muß er also drein greifen, daß die alte ungehorsame verderbte Natur verändert und neu werde und solche Herzen, Sinn und Muth schaffen, die da williglich und mit Lust und ein echten vollkommen Gehorsam Gott erzeigen. Wie geschieht nun Solches? Und was ist's, dadurch er Solches ausrichtet? Nicht anders, denn ... die Predigt des Evangelii, dadurch dieser König regieret und alles thut ... Wo Solchs gehöret wird, daß Gott nicht mehr mit uns zörnen, noch umb unsere Sünde verdammen will .. sondern sein Gnad und Barmherzigkeit uns anbeut und schenkt, da

Ist nun mit der freudigen Hingabe an den väterlichen Liebeswillen Gottes nach seinen beiden Seiten das specifische Wesen der Bürger des Gottesreiches bezeichnet und ist es andrerseits für sie charakteristisch, daß ihr „Wesen und Leben auf Erden nicht irdisch, sondern ein himmlisch Wesen im Himmel ist" [1]), so muß dies himmlische Wesen, das heißt aber das ewige Leben und die mit ihm gegebene Seligkeit im Sinne Luthers eben in der genannten Willensbestimmtheit bestehen, die durch die Erfahrung der Vergebung hervorgerufen wird. Und so sagt denn Luther auch in diesem Zusammenhang ausdrücklich, das sei am höchsten und ersten zu begehren, daß Gott allein in uns sei, lebe und regiere, und das heiße selig sein, wenn er in uns regiere. Und er setzt diese Anschauung ausdrücklich in Gegensatz zu der andern, als zu einer fleischlichen und eigennützigen, welcher eine hiervon unterschiedene Freude und Lust im Himmel das letzte Ziel des Strebens ist [2]). Die Seligkeit und Erhabenheit des von Gott

---

kann das Herz, so zuvor vor Gott flohe und ihm feind war, eine kindlich fröhliche Zuversicht gegen ihn fassen. Und wenn der Mensch also durch den Glauben getröstet und aufgerichtet wird, so kriegt er neue Gedanken, Muth und Sinn gegen Gott, beginnet ihn zu lieben und von Herzen anzurufen und Hülfe gewarten in allen Nöthen, krieget Lust und Liebe zu seinen Geboten, ist bereit umb Gottes Willen zu thun und leiden, was er soll . . . Also siehest du hierin angezeigt ein solch Reich dieses Christi, darin er durch göttliche Macht und Kraft die ganze menschliche Natur neu machet, also, daß in uns ein neu Licht und recht völlig Erkenntniß Gottes und neuer Muth erwächst, daß wir von Blindheit, Unglauben, böser Lust und allen Werken des Ungehorsams erlöst und rein, ohne Sünde und Tod, ewiglich gerecht und selig mit Gott leben. Solches fähet hie an in diesem Leben bei den Christen, wird aber erst vollkommen werden in jenem Leben, nach der Auferstehung, da die ganze Natur mit Leib und Seel, in reinem, ewigen Gehorsam gegen Gott leben wird. 12 $_{308}$.

[1]) 39 $_{10}$ vgl. $_{14}$. Mein Reich aber ist ein Reich der Wahrheit, denn dazu bin ich geboren . . daß ich die Wahrheit predige und die Menschen die Wahrheit predigen und annehmen; auf daß sie wahre rechtschaffene Menschen werden, die in eine andere Welt gehören und der Werk in Gott gethan sind.

[2]) 21 $_{184}$ Der andere Irrthum, daß viel seind, die dieß Gebet (die 2. Bitte) sprechen, allein Sorg gehabt, daß sie nur selig werden, und verstehen durch das Reich Gottes nichts anders denn Freud und Lust im Himmel; wie sie denn aus fleischlicher Sinnlichkeit denken mögen; und werden dardurch gedrungen, daß sie die Höll fürchten und also nur das Ihr und ihren Eigennutz im Himmel

oder Christus Regiertwerdens macht Luther dann daran anschaulich, daß er dasselbe als einen Antheil an der königlichen Weltherrschaft Gottes und Christi beschreibt. Das ist die Kehrseite der gänzlichen Hingabe unsres Willens an den weltbeherrschenden Willen Gottes und Christi, daß wir dadurch hienieden geistlich und im Glauben, der den entgegengesetzten Eindruck zu überwinden vermag, droben auch äußerlich und leiblich von all den uns knechtenden Mächten der Sünde, des Todes, des Teufels, der Hölle, des Unglücks, der Verfolgung u. s. w. befreit und zu Herren über sie erhoben und mit stolzem Selbstgefühl ihnen gegenüber ausgestattet werden. Denn dem, welcher mit Gottes Willen eins ist, steht alle die Macht zu, mit welcher Gott seinen Willen durchsetzt[1]). Ist es naturgemäß, daß das zuversichtliche Vertrauen zu

---

suchen. Dieselben wissen nit, daß Gottes Reich sei nichts anders, dann frumm, züchtig, rein, mild, sanftmüthig und aller Tugend und Gnaden voll sein, also daß Gott das Sein in uns hab und er allein in uns sei, lebe und regier. Dies soll man am höchsten und ersten begehren. Denn das heißt selig sein, wenn Gott in uns regiert und wir sein Reich sein. Vgl. Weim. Ausg. IV, 712 (im Zusammenhang der S. 412 Anm. 3 citirten Stelle) si ita in lege Dei voluntas nostra, beati erimus.

[1]) 8 265 Wir sind ja in diesem Reich Bürger, Grafen und Herren, da Christus ist der höheste König über alle Könige und Herren und darin Reichthum, Freude und alle Seligkeit ist, ohn End. 6 133 Es heißt das Himmelreich darumb, daß alle, so das Wort und Sakrament haben und gläuben und durch den Glauben in Christo bleiben, himmlische Fürsten und Kinder Gottes sind. XVIII, 213 214 (Ausl. des 45. Ps.'s im Zusammenhang einer Darlegung des Wesens des Reiches Christi) scit se esse dominum super peccatum, mortem et omnia mala diaboli . . Amara quidem est mors, amarae aliae calamitates et afflictiones, sed nihil ad Christum . . Neque enim est superbia dicere ad peccatum: fuge hinc, ad diabolum: sine me. Sum enim dominus tuus, quia Christus est dominus, cum hoc sum consuscitatus et collocatus cum eo in coelestibus. Regno igitur et debeo exercere regnum, ut assuescam . . . Sumus re vera reges super ista mala . . sed fide, quae fides cum specie diversa luctatur. 40 105 106 Hiergegen wird allhie auch der Trost und die Hülfe uns gezeigt . . . daß dieser unser König soll herrschen und die Oberhand behalten über und wider alle diese Feinde, Teufel, Sünde, Tod und Welt . . und also herrschen und siegen soll, daß er in seinen Christen, ob sie gleich sich auf's Höchst geängstet und schwach, und unter Tod und Höllen liegend fühlen, dennoch will gewaltig sein durch seinen Trost, Kraft und Sieg, Freude

Gott, das über allen Druck der Welt erhebt, in erster Linie als der Grund dieser Königsherrschaft und als das im Reiche Gottes uns geschenkte Gut dargestellt wird, während die Uebung der Nächstenliebe um so mehr meist als Aufgabe erscheint, als sie durch das Vertrauen erst ermöglicht wird, so wird es doch nicht minder oft gleichermaßen als Aufgabe bezeichnet, das gottverliehene Recht jener Königsherrschaft auszuüben [1]), und andrerseits fehlen auch Stellen nicht, in denen die Ausübung der Liebe gegen die Menschen, insbesondere gegen feindliche, als Ausübung der Herrschaft über sie dargestellt wird [2]).

So bestätigt die Analyse des Begriffes „Reich Gottes", daß für Luther das ewige Leben als gegenwärtiger Besitz die Willensgemeinschaft mit Gott bedeutet, die dadurch zu Stande kommt, daß Gottes Gnadenwille, wie er durch Christus sich verwirklicht, die Herrschaft über den Willen des Menschen gewinnt und diesen zu vertrauensvoller Hingabe an seine Führung wie zur Nächstenliebe bestimmt, sowie daß die Seligkeit, welche zum ewigen Leben gehört, in dem freudigen Lebensgefühl besteht, welches die gänzliche Hingabe an den guten und vollkommenen Willen Gottes und die damit gegebene innere Erhebung über die Welt und ihre knechtenden wie verlockenden Kräfte nothwendig begleitet. Es fragt sich nun, ob Luther eine diese Willensgemeinschaft — scheinbar — überbietende Gemeinschaft, eine von der Willensgemeinschaft verschiedene und über sie hinausragende Wesensgemeinschaft mit Gott im Auge hat, wenn er von einer

---

und Leben, und sie in solchem Kampf sollen überwinden und obsiegen durch Glauben und Trost dieses Worts, daß er ist der Herr und Herrscher auch mitten unter seinen Feinden.

1) Opp. ex. XVIII, 214 assuefac te ad jus tuum possidendum et videbis quam sit difficile ... Nihil est hac superbia spirituali difficilius.

2) 40 16 (in der Ausl. des 110. Ps., speciell des Verses: Dein Herrschaft soll sein in dem Mittel deiner Feind) Christi wahre Brüder thuns ihm gleichförmig, laben die Bösen, benedeien, entschuldigen sie und bitten für sie, loben und danken Gott in dem Allen. Und das heißt: geistlich Feind unterdrücken und herrschen. XVIII, 133 munire nos debemus per patientiam, per fidem, per exemplum crucis Christi contra tyrannos, quos sola patientia et silentio vincimus.

Einwohnung Gottes in uns, von einer Theilnahme an der göttlichen Natur, von einer Gottförmigkeit oder Vergottung als von Wirkungen des Glaubens an Christus redet, die hier anfangen und droben zur Vollendung kommen.

Daß der Terminus der Einwohnung Gottes nichts von der Herrschaft des Willens Gottes über den unsrigen Verschiednes besagen werde, läßt schon der Umstand erwarten, daß in den Ausführungen über das Reich Gottes es als synonym erscheint, wenn Gott in uns regiert und wenn er sein Sein in uns hat[1]). Und wo nun Luther in der Erklärung von Joh. 14,23 ausdrücklich von der Einwohnung Gottes als der Bethätigung der Liebe redet, die Gott demjenigen zuwendet, welcher Christum liebt und sein Wort hält d. h. an ihn glaubt, oder als der Gabe, in deren Mittheilung die als Huld oder günstige Gesinnung zu verstehende Gnade sich verwirklicht, so fällt sie ihm mit der fortschreitenden Ausgestaltung der christlichen Persönlichkeit nach allen ihren Kräften und Funktionen, speciell Erkenntnis und Wille, mit der Entwicklung aller christlichen Tugenden, mit der Umbildung des Menschen zu einem lebendigen Werkzeuge Gottes zusammen. Gott wohnt im Menschen, sofern dieser in Hinsicht seiner geistigen Thätigkeiten von Gott regiert wird oder willig sich regieren läßt, sofern seine geistigen Thätigkeiten durch Gottes Wirkung einen Inhalt bekommen, der mit Gottes Willen übereinstimmt und sie zu seinen Organen macht. Organen, die eben deshalb, weil sie Gottes Organe sind, an seiner alles überwindenden, allem überlegnen Kraft Antheil haben[2]). Es ist nur eine andre Wendung

---

[1]) 21 185 vgl. S. 441 Anm. 1.

[2]) 12 313 Die Gabe oder das Geschenk ist, daß der h. Geist wirkt im Menschen neue Gedanken, Sinn, Hertz, Trost, Stärk und Leben. Das meinet er nu hie in dem Stück, da er sagt: wir wollen Wohnung bei ihm machen . . das gehet also zu, daß Gott über die Gnade, so der Mensch anfähet zu gläuben und sich an das Wort hält, auch im Menschen regieret durch seine göttliche Kraft und Wirkung, daß er wird immer mehr und mehr erleuchtet, reicher und gewaltig an geistlichem Verstand und Weisheit . . darnach auch im Leben und guten Früchten täglich zunimpt und fortfähret und wird ein gütiger, sanftmüthiger, geduldiger Mensch, jedermann dienet mit Lehren, Rathen, Trösten und Geben, Gott und den Menschen nütz . . und Summa ein solcher

dieses erhebenden Gedankens, wenn Luther in einer Reihe andrer Stellen statt von dem Wohnen oder Regieren Gottes in uns von seinem Wohnen bei uns redet und darin die Verheißung ausgedrückt findet, daß Gottes allmächtige Liebe über allem unserm Ergehen und Thun waltet, in aller Anfechtung durch feindliche Mächte uns siegreich beschirmt, an unserm Thun Wohlgefallen hat, ihm darum Kraft und Sieg verleiht. Es ist der durch die Liebe thätige Glaube an Gottes väterliche Liebesallmacht, in dem wir die Seligkeit dieser Verheißung als eine an uns sich verwirklichende erleben[1]). Die Seligkeit des Himmels, die wir schon

---

Mensch, durch welchen Gott beide redet, lebet und wirket, was er redt, lebt und thut: seine Zunge ist Gottes Zunge, seine Hand ist Gottes Hand, und sein Wort ist nicht mehr Menschen oder Gottes Wort . . Ein rechter Wundermensch auf Erden, der für Gott mehr gilt, denn Himmel und Erden, ja ein Licht und Heiland der ganzen Welt, in dem Gott alles und alles ist, und er in Gott alles vermag und thut. 318 daß ein Christen ist und heißet Gottes Wohnung, in dem Gott regieret, redet und wirket, das ist wohl angefangen, aber noch nicht gar vollkommen, und ein solch Gebäu oder Haus, daran Gott noch täglich arbeitet und zurichtet, bis daß es volliglich bereitet und vollendet werde auf jenen Tag; denn er bringet auch mit sich allerlei geistlichen Zeug, so zu solcher Wohnung zu bauen, zimmern und fertigen gehöret, das ist die Gaben des h. Geistes neben dem Worte, daß ob sie gleich noch nicht gar ausgearbeitet ist, so ist doch da die Gnade und Liebe, dadurch sie von Gott angenommen und nu sein Haus heißen und sind, und immerdar zubereitet werden durch Uebung des Worts, an Verstand, Weisheit, Glauben, Gaben, Tugenden zunehmen und stärker werden und daneben, was noch ästig und unschlachtigs an ihnen ist von der alten Geburt durch Kreuz, Anfechtung und Leiden abgehauen und getödtet werden.

[1]) 5 207 208 so ist's gewiß, daß euch der Vater auch lieb haben wird, und seine Liebe also gegen euch beweisen, daß er, der Vater mit dem Sohn und h. Geist zu euch kommen und bei euch ein Wohnung machen werde. Das ist ja ein trefflicher Trost, daß ein Christ nicht darf gedenken, wie er wölle hinauf gen Himmel steigen, er bleibe zu Jerusalem, zu Rom, wo er will auf Erden, es sei auf dem Feld oder im Hause, so soll er doch im Himmel sein. Denn Gott Vater, Sohn und h. Geist wollen bei ihm sein und bei ihm wohnen. Solchs haben wir hie auf Erden im Wort und fühlen es durch den Glauben im Herzen, aber es soll im künftigen Leben endlich auch mit der That hernach folgen, denn Gott bei uns wohnen hie auf Erden, heißt anders nicht, denn daß alles, was wir thun, reden, denken und leiden, soll wohlgethan sein: wir essen, trinken, arbeiten, stehen auf, legen uns nieder, wir beten, studieren

auf Erden in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott genießen, ist das Gefühl der gänzlichen Abhängigkeit alles unsres Wollens, Thuns und Ergehens von Gottes Liebesallmacht mit seiner Kehrseite des Gefühls der Herrschaft über alles, was nicht Gott ist.

Aber Luther ist nun, wenn er den Antheil am ewigen Leben oder die Einwohnung Gottes im Menschen als die bestimmende Herrschaft des göttlichen Willens über den menschlichen Willen auffaßt, weit entfernt davon, eine Distinktion zwischen Gottes Gnadenwirkungen und Gottes Wesen zu machen, nach der die ersteren zwar in uns eingingen, das letztere aber uns fern bliebe, also eine Einwohnung seines Wesens als eine vermeintlich höhere Form der Gemeinschaft mit Gott in Gedanken als möglich gesetzt, ihre Wirklichkeit aber verneint würde. Das ist für Luther eine thörichte Distinktion. Sie ist in der That möglich nur bei der sachlichen Auffassung der Gnadengabe, die im Katholicismus heimisch ist, ist aber sinnlos, wo die Gabe der Gnade darin besteht, daß der Liebeswille Gottes in der Erweckung von ver-

---

singen oder lesen, so will's ihm Gott alles gefallen lassen. Das mag doch ja wohl ein Himmelreich heißen, wenn wir nur die Gnade hätten und die Augen recht aufthäten und solchs glauben könnten. Wenn Gott bei einem Menschen wohnet, so wird derselbige Mensch mächtiger denn Tod, Teufel, Hölle, Donner, Blitz und alles Unglück . . . Solche Liebe wird uns alles sanft und leicht machen, was wir umb seines Wortes willen leiden sollen. Sonst wäre es unmöglich, daß einer nicht sollt kleinmüthig, traurig und ungeduldig werden. 49 206 Und hierbei soll es nicht bleiben, daß ich und der Vater ihn lieb haben, der mich liebet, sondern wir wollen zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen, daß er nicht allein soll sicher sein für dem zukünftigen Zorn, Teufel, Tod, Hölle und allem Unglück, sondern soll auch hie auf Erden uns bei ihm wohnend haben und wollen täglich seine Gäste, ja Haus- und Tischgenossen sein . . . Was du redst und thust, soll ihm gefallen und durch ihn geredt und gethan heißen; und wer dir Schaden und Leid thut, der soll es ihm gethan haben. Dazu will er dich wohl vertheidigen an Leib und Seele, daß Niemand dich fresse, er habe ihn denn zuvor verschlungen, und Trotz dem, der dir ein Haar krümme, es sei denn sein Wille . . . Und kurz dein Thun soll Recht haben und fortgehn wider aller Teufel und Welt Toben und Wüthen . . . also daß wir kurzum nicht allein in jenem Leben aller Gnad, Lieb und Freundschaft sicher sein, sondern auch hie, was wir als Christen lehren, soll recht sein, und was wir leben, Gott gefällig und angenehm sein, vorgehen und unumbstoßen bleiben. Vgl. 12 288 opp. ex. XVIII, 274 XIV, 55.

trauensvoller und freudiger Hingabe die Herrschaft über den Willen des Menschen gewinnt. Die Erfahrung solcher Gnadengabe ist unmittelbar Erfahrung der Gegenwart Gottes selbst oder seines wahren Wesens. Für den, welcher die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott in kindlichem Vertrauen und ehrfurchtsvoller Liebe versteht, ist es ein unfaßbarer Gedanke, daß es eine der Art nach höhere Gemeinschaft mit Gott geben könne. Was ihm fehlt, und wonach er sich sehnt, das ist die Vollendung dieser Willensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Darum lehnt Luther jene Distinktion ab und versteht die Verheißung der Einwohnung Gottes dahin, daß der heilige Geist seiner Substanz nach im Gläubigen wohne. Aber er ist sehr fern davon, damit etwas Neues oder vermeintlich Höheres im Vergleich mit dem bisher Dargelegten aussagen zu wollen. Sondern die Gegenwart des heiligen Geistes nach seiner Substanz in uns besteht eben in seiner Wirkung, vermöge deren wir den Verheißungen glauben und denken und thun, was Gott gefällig ist[1]).

Dem entspricht es, daß Luther nichts im Auge hat, was im Vergleich mit der dargelegten Anschauung vom gegenwärtigen ewigen Leben neu und vermeintlich höhergreifend wäre, wenn er davon redet, daß wir durch den Glauben an Christus gottförmig, vergottet, der göttlichen Natur theilhaft werden. 2. Petri 1,4 wird der letztere Ausdruck gebraucht. Nach seiner

[1]) opp. ex. XIX, 109 110 Omitto istas inutiles scholarum disputationes loquaturne de Spiritu efficiente seu persona divisa aut de dono spiritus. Quid enim ista accurate disputata aedificant? cum habeamus clarum verbum Christi: „Veniemus ad eum et mansiones apud eum faciemus?“ Habitat ergo Spiritus in credentibus, non tantum per dona, sed quoad substantiam suam. Neque enim sic dat dona sua, ut ipse alibi sit aut dormiat, sed adest donis et creaturae suae conservando, gubernando, addendo robur . . . nos de gratia aliter docemus et credimus, nempe quod gratia sit continua et perpetua operatio seu exercitatio, qua rapimur et agimur Spiritu Dei, ne simus increduli promissionibus eius et cogitemus atque operemur, quidquid Deo gratum est et placet. Spiritus enim est res viva non mortua. Sicut autem vita numquam otiosa est, sed semper dum adest, agit aliquid . . . sic Spiritus sanctus numquam otiosus est in piis, semper aliquid agit, quod pertinet ad regnum Dei.

Erklärung des 2. Petrusbriefs bedeutet dieser Ausdruck, „daß wir theilhaftig sind und Gesellschaft oder Gemeinschaft mit der göttlichen Natur haben“ nichts als ein „Ausstreichen“ des großen und theuren Dinges, daß wir „durch den Glauben das ewige Leben und göttliche Kraft haben, damit wir Tod und Teufel überwinden“, d. h. der dem Vertrauen zu Gott innewohnenden Kraft freudiger Erhebung über alle beängstigenden Mächte der Welt. „Was ist aber Gottes Natur? Es ist ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Fried, Freude und Lust und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das Alles, daß er ewig lebt und ewigen Frieden, Lust und Freude hat und lauter, rein, gerecht und allmächtig ist, wider Teufel, Sünd und Tod. Darum will Petrus also sagen: Als wenig man Gott kann nehmen, daß er nicht das ewige Leben und ewige Wahrheit sei, so wenig kann man's euch auch nehmen. Thut man euch etwas, so muß man's ihm thun; denn wer einen Christen unterdrücken will, der muß Gott unterdrücken“ [1]). Daß Gottes Liebesallmacht uns trägt und schirmt und bestimmt, daß wir Gott für uns haben, daß wir ganz zu Gott gehören, diese Beziehungen, in denen die Sündenvergebung oder Rechtfertigung sich an uns verwirklicht, finden hier nur einen andern Ausdruck. Darum tritt auch in einer ganzen Reihe von Stellen an die Stelle der Natur Gottes das Wort oder der Name Gottes als dasjenige, was seine Art und Kraft uns, d. h. unsern Herzen mittheilt, wenn wir daran glauben, was im Glauben unser Herz beherrscht und ihm die Kraft der Weltüberwindung verleiht. Dies Wort ist aber die Verheißung, welche die Kraft zur Erfüllung der Gesetzesforderung mittheilt, d. h. die dem ersten Gebot entsprechende mit der Herrschaft über die Welt identische Zuversicht zu Gott und die der 2. Tafel entsprechende Nächstenliebe hervorruft [2]). Die Kehrseite hiervon ist, daß der Antheil an der gött-

---

[1]) 52 218 219.

[2]) Opp. v. a. IV 225. Promissa Dei hoc donant, quod praecepta exigunt, et implent, quod lex jubet . . . Cum autem haec promissa Dei sint verba sancta, vera, justa, libera, pacata et universa bonitate plena, fit ut anima, quae firma fide illis adhaereat, sic eis uniatur, imo penitus

lichen Natur oder dem göttlichen Namen mit der Gotteskindschaft gleichgesetzt wird[1]).

---

absorbeatur, ut non modo participet, sed saturetur et inebrietur omni virtute eorum ... Hoc igitur modo anima per fidem solam, sine operibus, e verbo Dei justificatur, sanctificatur, verificatur, pacificatur, liberatur et omni bono repletur vereque filia Dei efficitur ... Sola fides et verbum in ea regnant, quale est verbum, talis ab eo fit anima, ceu ferrum ignitum candet sicut ignis, propter unionem sui et ignis.

15 490 gleich wie das Eisen, wenn es in das Feuer kommt, so wird es roth und nimpt alle Eigenschaft des Feuers an sich, also auch der Glaub machet die Seel, daß sie ganz vereinigt wird mit dem Wort und durchfeuert sie und vergottet sie, daß sie ganz der Natur wird, der das Wort ist. Gal. III 219 220. Nomen Dei est misericordia, veritas, justitia, virtus, sapientia ... impossibile est, ut cor non participet eiusdem virtutibus, quibus pollet nomen Domini. Cohaerent autem cor et nomen Domini per fidem, fides autem per verbum Christi, quo praedicatur nomen domini ... Sicut ergo nomen domini est purum, sanctum, justum, verax, bonum etc., ita, si tangat, tangaturque corde, quod fit per fidem, omnino facit cor simile sibi. Sic fit, ut credentibus in nomen Dei donentur omnia peccata ... Justificato autem sic corde per fidem ... dat eis Deus potestatem filios Dei fieri, diffuso mox spiritu sancto in cordibus eorum, qui caritate dilatet eos ac pacatos hilaresque faciat, omnium bonorum operatores, omnium malorum victores, etiam mortis contemptores et inferni.

35 105 Ein Mensch, so Gottes Wort hat, wird Gott genannt, denn wir sind Gottes Kinder, und welche Gottes Wort haben und Gott gläuben, die haben Gottes Geist und Kraft, auch die göttliche Wahrheit, Weisheit, Herz, Sinn und Muth, und alles, was Gott ist. Derhalben ist solcher Mensch theilhaftig worden aller Güter Gottes und auch des göttlichen Namens, wie es St. Petrus auch in seiner Epistel sagt, denn wie Gott ein Herr aller Dinge ist, also werden sie, die Christen, auch genannt. 35 302 also gehet es dem, der Gottes Wort und Gottes Sohn ist, der hat Gewalt über alles, denn ein Christ ist ein solcher gewaltiger Mann, daß ihm alle Creaturen müssen gehorsam sein: wiewohl solches nicht scheinet, so ist es doch in der Wahrheit also.

[1]) Opp. v. a. IV 223 Gal. III 220 35 105 302 15 440 wahr ist es, daß der Mensch, mit Gnaden beholfen, mehr ist, denn ein Mensch, ja die Gnad Gottes macht ihn gottförmig und vergottet ihn, daß ihn auch die Schrift Gottes Sohn nennt. 15 161 162 wie könnten wir größeren Ruhm und Trotz haben im Himmel und auf Erden, denn daß wir der höchsten Majestät Kinder heißen und alles haben, was er ist und hat, wie St. Petrus herrlich rühmet, daß wir durch Christum sind Mitgenossen worden der göttlichen Natur ... wenn wir nu Gottes Kinder sind, so haben wir keine Sünd, Hölle noch Tod nicht und sind alles Unglücks los.

In ausgesprochenem Gegensatz gegen die unzulängliche Art, in der die Mystik von der Vergottung geredet hat, schildert Luther diese als die Zunahme des Glaubens und der Liebe, als die Durchdringung mit dem heiligen Geiste, als die Mittheilung von Muth, Erleuchtung, Seligkeit, Liebe durch Gottes Kraft, Licht, Seligkeit, Liebe, als immer völliger werdendes Regieren und Wirken Gottes in uns, als Aufprägung der gottgemäßen Art auf alle unsre Thätigkeiten, ein Ziel, das freilich hienieden nie völlig erreicht wird[1]). Insbesondere ist es der Glaube, in dem er den göttlichen, den der göttlichen Natur gemäßen Charakter des Christenlebens verbürgt sieht. Im Vergleich mit Gott ist er Gottähnlichkeit, Gottförmigkeit, Conformität mit der göttlichen Natur, weil er als Bejahung der Gnadenabsicht Gottes nach Gefühl, Gedanke und Wille der Gesinnung Gottes entspricht[2]) oder weil er, sofern

---

[1]) 9 $_{275}$ (zu Eph. 3 $_{19}$ auf daß ihr erfüllet werdet mit allerlei Gottesfülle) also ist kurz die Summa dieses Wunsches: daß wir im Glauben zunehmen sollen, auf daß er stark und kräftig, die Liebe hitzig und brünstig sei. Und wir alle so erfüllet werden mit allerlei Gottesfülle. Das ist auf ebräische Weise so viel geredt, daß wir erfüllet werden auf alle Weise, damit er voll machet und voll Gottes werden, überschüttet mit aller Gnade und Gaben seines Geistes, der uns mutig mache, mit seinem Licht erleuchte, und sein Leben in uns lebe, seine Seligkeit uns selig mache, seine Liebe in uns die Liebe erwecke. Kurzumb, daß alles, was er ist und vermag, in uns völlig sei und kräftig wirke, daß wir ganz vergottet werden, nicht ein Parteken oder allein etliche Stück Gottes haben, sondern alle Fülle. Es ist viel geschrieben, wie der Mensch soll vergottet werden, da haben sie Leitern gemacht, daran man gen Himmel steige, und viel solcher Dings. Es ist aber eitel Partekenwerk; hie ist aber der rechte und nächste Weg hinanzukommen, angezeigt, daß ... alles, was du redest, denkest, gehest, Summa dein ganzes Leben gar göttisch sei. Es soll aber Niemand denken, daß solches in diesem Leben irgend einem Menschen vollkömmlich widerfahre ... darumb ist noth, daß wir ohn Unterlaß bitten, daß Gott die Schwachheit wegnehme und gebe uns den Mut und Geist in's Herz, daß er allein in uns völliglich regiere und wirke.

[2]) Gal. II $_{241\ 242}$. Vult Paulus reparare formam Christi in Galatis ... quae est, ut idem sentiant cogitent et velint, quod Deus, cuius cogitatio et voluntas est, quod remissionem peccatorum et vitam aeternam consequamur per Jesum Christum ... Qui hoc credunt, sunt similes Dei h. e. per omnia de Deo cogitant, ut in corde affectus est, habent eandem formam in anima, quam Deus vel Christus.

er das natürliche Urtheil und die natürliche Empfindung umkehrend in den Gefahren Hülfe, im Tode Leben, in der Armuth Reichthum, in den Sünden Gerechtigkeit sieht, die Anerkennung der Natur Gottes bedeutet, der es eigenthümlich ist, aus nichts alles zu schaffen[1]). Im Vergleich mit der Welt ist er die unwandelbare, allmächtige, darum göttliche Kraft, die vor nichts sich fürchtet, Niemandem weicht, über alle feindlichen Mächte herrscht, allem trotzt, alles wagt, alles vermag, das freudige Selbstgefühl dessen, der vermöge seiner Abhängigkeit von Gott und seiner Geborgenheit in ihm von Allem unabhängig und Allem überlegen ist[2]).

---

[1]) Opp. ex. XX 2 3. Hunc doctorem considera . . . simplicissima via ducentem ad Deum ed ad primum praeceptum ac pronuntiantem hanc esse summam salutem, confidere et sperare, hoc cultu Deum unice delectari. Haec enim est natura Dei . . . ex nihilo creare omnia. Itaque in morte vitam, in tenebris lucem creat et ostendit. Idem fides sua natura et propriissima proprietate credit. Quando igitur Deus talem hominem invenit, convenientem cum sua natura, hoc est, qui credit in periculis auxilium, in morte vitam, in inopia opes, in peccatis justitiam idque tantum propter misericordiam Dei seu Christum, talem hominem Deus neque odisse neque deserere potest . . . Qui consentit naturae Dei et obtemperat eius voluntati, exspectando aliquid, ubi nihil est, ille est, qui Deo placet.

[2]) Gal. I 150 Christianus, quod ad fidem attinet, superbissimus et pertinacissimus sit, nihil plane patiatur, nulli ne pilo quidem cedat, fide enim homo fit Deus 2 Pet. 1 4. Deus autem nihil patitur, nulli cedit, est enim immutabilis. Sic fides est immutabilis, igitur nihil pati, nulli cedere debet. 11 54 der Glaube macht uns zu Herren, ja durch den Glauben werden wir Götter und theilhaftig göttlicher Natur und Namen . . . Nach dem Glauben dürfen wir nichts und haben volles Genüge. 5 177 178 heut am neuen Pfingsttag ist angegangen das fröhliche, selige und liebliche Reich Christi, welches ist voll Freude, Muths und Sicherheit. Das ist ein ander Predigt, Rede und Sprache . . . macht fröhlich und kecke . . . an dem Tage, bald der h. Geist vom Himmel herab gegeben wird, tritt ein jeder Apostel insonderheit auf, und ist so muthig, als wollt er die ganze Welt fressen . . . stellen sich nicht anders, denn als wären sie eitel Götter und als wären andere Leute gegen ihn eitel Heuschrecken . . . Die Apostel fürchten sich für niemand, er sei im Himmel oder in der Hölle. Das ist eine große, ja es ist gar eine wunderbare göttliche Veränderung. 35 130 gleich wie wir Erben aller Güter Gottes sind, also haben wir auch den göttlichen Namen, daß wir herrschen über Tod, Teufel und alles

Wie sehr für Luther die Einigung mit Gott, welche sich in der vertrauensvollen Hingabe an Gottes Führung darstellt, die höchste ist, die er sich denken kann, zeigt sich darin, daß er sie, zumal in ihrer höchsten und für den Fortschritt der Heiligung wie für den Gewinn des rechten christlichen Seligkeitsgefühls wirksamsten Probe, in dem geduldigen Tragen des von Gott aufgelegten Kreuzes, der von der Mystik prätendirten unio cum Deo als die wahre entgegengesetzt[1]). Von dieser Schätzung des Glaubens aus kann Luther unter Umständen die beiden Hauptfunktionen des christlichen Lebens, dem er sonst durchweg den Charakter der Göttlichkeit beilegt, zu einander so in Gegensatz stellen, daß es scheint, als ob die Liebe aus ihm herausfalle, weil sie statt Herrschaft Dienstbarkeit, statt unwandelbarer Selbständigkeit Nachgiebigkeit und Geduld bedeutet. Der Christ, der Gott durch den Glauben ist, ist in der Liebe bloßer Mensch[2]). Aber, wie Luther in der Freiheit der Christenmenschen

Unglück und seiner Güter theilhaftig sein, aber durch den Glauben. Davon haben wir den köstlichen, fürtrefflichen Titel, daß wir Götter genannt werden. 12 69 so kömpst du zum Vater; das ist, Gott erfüllet dich mit seiner Kraft und macht einen neuen Menschen aus dir, der sich danach nicht mehr fürchte, des Wesen auch allhie ein himmlisch Wesen ist ... Das hebt sich hie an im Glauben. Da wirst du denn muthig und keck. Warumb das? Darum, daß du zum Vater kommen bist. Wer kann nu Gottes Allmächtigkeit niederstoßen? Niemands. Ei so kann dir auch Niemands thun oder irgend ein Schaden zufügen. 50 253 daß sie alle Eines ... seien in uns beiden, ja sogar ein Kuche, daß sie alles haben, was du und ich vermögen, also daß wir auch Mitgenossen werden der göttlichen Natur.

[1]) Opp. ex. XX 46 ne amittamus risum illum, quem fide apprehendimus, sed crescamus per crucem et risum illum sentiamus augeri. Neque enim fides et christianorum vita sunt hypocrisis, qualis monachorum est, qui etiam ad perfectionem conantur pervenire speculationibus istis unionis spiritualis, sicut ipsi vocant, sed, sicut meo exemplo didici, frustra. Neque enim, cum serio id agerem, ullum umquam gustum ex talibus speculationibus sensi. Sunt igitur nihil quam periculosae fabulae et hypocrisis. Haec autem est vita christiana, quae hic describitur exerceri cruce ac tentationibus et apprehendere verbum. Haec est vera et practica unio nostra cum Deo, in qua unione quotidie crescendum est propter carnem, mundum et Satanam quotidie tentantem.

[2]) Gal. I 150. Per charitatem Christianus cedat et toleret omnia, tunc enim est merus homo. 11 54 55. Das ist's, das ich nu oft gesagt habe,

den Gegensatz zwischen der Herrschaft über alle Dinge, die wir durch den Glauben an Gottes väterliche Leitung üben, und zwischen der Knechtschaft unter alle Dinge, die wir in der Liebe auf uns nehmen, dadurch ausgleicht, daß er zeigt, wie die christliche Liebe in ihrer Freiwilligkeit und Freudigkeit, in ihrer Unabhängigkeit von den Rücksichten auf Verdienst, Dank, Erfolg, Würdigkeit, d. h. in ihrer Universalität und quellenden Art das Gepräge der Freiheit und der Aehnlichkeit mit Gottes Liebe an sich trägt und deshalb trotz ihres formellen Gegensatzes zum Glauben ein Bleiben in Gott und seiner Liebe bedeutet[1]), so führt er auch oft aus, daß wir gerade durch die Liebe uns als Götter beweisen, weil wir in ihr der göttlichen Natur, die Liebe und Wohlthätigkeit nicht zu ihrem Attribut hat, sondern selber ist, entsprechen, ihre Werkzeuge sind, in ihrer überweltlichen Kraft das vollbringen, wozu keine Kreatur im Stande ist[2]).

---

wie der Glaube mache uns zu Herren, die Liebe zu Knechten, ja durch den Glauben werden wir Götter und theilhaftig göttlicher Natur und Namen ... Aber durch die Liebe werden wir den allerärmsten gleich. Nach dem Glauben dürfen wir nichts und haben volle Genüge; nach der Liebe dienen wir jedermann.

[1]) Opp. v. a. IV 244 245 249.

[2]) 7 168 das sind denn rechte gottförmige Menschen, welche von Gott empfahen alles, was er hat in Christo und wiederumb sich auch, als wären sie der Andern Götter, mit Wohlthaten beweisen. Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns Erben macht aller göttlichen Güter. Aber Götter sind wir durch die Liebe, die uns gegen unsern Nächsten wohlthätig macht, denn göttliche Natur ist nichts anders denn eitel Wohlthätigkeit 4 213 werden .. auch selbs Götterlein unter einander, das ist fromme, freundliche, friedsame Leute gegen andern. 18 325 326. Wie könnte er nu ... die Liebe höher preisen, denn daß sie ein göttlichen Menschen macht, der mit ihm ein Kuchen ist und rühmen kann, wenn er den Nächsten liebet und ihm zu gut hält seinen Undank und verdrießliche Werk, ob er ihn schindet und plagt, daß er gethan habe als ein Gott? Nicht als hätte er die große Kirche zu Rom oder Collen gestiftet, sondern etwas mehr und Größers gethan, denn Himmel und Erden ist, nämlich ein solch Werk, das ein gottlich Werk heißt und das Beste, so die hohe Majestät selbst thut ... ist nicht mehr ein lauter Mensch, sondern ein Gott und besser denn Sonn und Mond, Himmel und Erde, und was dastehet für Augen, denn Gott ist selbs in ihm und thut solch Ding, das kein Mensch noch Creatur thun kann ... solche Liebe und süß geduldig Herz behalten gegen jedermann, das ist nicht Menschen Kunst noch Vermögen.

So bewährt sich durch die Analyse der scheinbar höher greifenden Ausdrücke der Begriff vom ewigen Leben, welchen wir als den Luthers aufgestellt haben.

Als an eine weitere Probe dieser neuen Anschauung Luthers sei endlich an seinen Begriff vom göttlichen Ebenbild erinnert, das Adam besessen hat und das durch Christus in uns erneuert wird. Die hervorstechenden Merkmale desselben, wie er es in Adam verwirklicht anschaut, sind die Erkenntniß der Güte Gottes und die Zuversicht zu ihr und das Gefühl der Sicherheit in Gott vor dem Tode und allen Gefahren, sowie der Gehorsam gegen Gott und speciell die Liebe zum Nächsten[1]). Und Luther vergißt nicht hinzuzufügen, daß in diesem Ebenbilde Gottes das ewige Leben eingeschlossen war und daß wir, indem es durch Christus in uns erneuert wird, zum ewigen Leben, d. h. zum Leben in und mit Gott wiedergeboren werden[2]).

Endlich sei noch auf Luther's Erklärung von „Gott schauen" (Matth. 5,8) verwiesen[3]). Diese gehört so gewiß hierher, als die Schauung Gottes auf Grund von 1. Joh. 3,2 stets in der Kirche den Gegenstand der christlichen Hoffnung bezeichnet hat und als die mittelalterliche Mystik in den Ergebnissen der asketischen Weltverneinung und der absichtlichen Contemplation, in den Momenten der Ekstase, die Schauung Gottes oder das ewige Leben zu anticipiren meinte. Was zunächst das reine Herz anlangt, dem das Gottschauen zu Theil wird, so weist Luther die mönchische Auf-

---

[1]) Opp. ex. I 78. Imaginem Dei sic intelligo, quod Adam eam in sua substantia habuerit, quod non solum Deum cognovit et credidit eum esse bonum, sed quod etiam vitam vixerit plane divinam, hoc est quod fuerit sine pavore mortis et omnium periculorum contentus gratia Dei ... 79 fuit in Adam ratio illuminata, vera notitia Dei et voluntas rectissima ad diligendum Deum et proximum.

[2]) Ib. 81. Ergo fuit praestantissimum quiddam illa imago Dei, in quam inclusa fuit vita aeterna et securitas aeterna et omnia bona ... 80 Evangelium ... hoc agit, ut ad illam et quidem meliorem imaginem reformemur, quia in vitam aeternam vel potius in spem vitae aeternae renascimur per fidem, ut vivamus in Deo et cum Deo et unum cum ipso simus.

[3]) 43 38 ff.

fassung zurück, nach der es bedeutet, „daß ein Mensch von den Leuten in einen Winkel, Kloster oder Wüsten liefe und nicht an die Welt gedächte, noch sich mit weltlichen Sachen und Geschäften bekümmert, sondern mit eitel himmlischen Gedanken spielte“ (43,39). Vielmehr „das heißet ein rein Herz, das darauf siehet und denkt, was Gott sagt und anstatt seiner eigen Gedanken Gottes Wort setzet“ (43,41), das „Wort des Glaubens gegen Gott, dadurch das Herz rein wird und das Wort des Verständnisses, das ihn lehret, was er gegen den Nächsten thun soll in seinem Stand“ (ib. 42), d. h. das Evangelium und das Gesetz, sofern sein Inhalt die bleibende Norm des Lebens auch für den Christen bedeutet. Die Verheißung des Gottschauens aber, welche den Herzensreinen gegeben ist, bezieht Luther auf die aus solcher Hingabe an Gottes Wort folgende Gewißheit der Huld Gottes, als des gnädigen Vaters, zu dem man sich alles Guten versehen darf und dem auch unser äußerlicher Wandel in unsern concreten Lebensbeziehungen gefällt, eine Gewißheit, die furchtlos, fröhlich und getrost macht alles zu thun und zu leiden, während die mönchische Contemplation nie dazu führt, daß man weiß, wie man mit Gott dran ist, thut sie doch alles „auf Ebentheuer“. Die gegenwärtige Seligkeit des Christen — das zeigt sich hier wieder — besteht für Luther in der furchtlosen Freudigkeit, welche das Vertrauen zu Gottes Liebe in unser Leben bringt, wie dieses einerseits durch Gottes Führung, andrerseits durch seine Forderung der im Beruf zu übenden Nächstenliebe gestaltet wird [1]).

[1]) 43 45—47. Was heißt aber Gott schauen? die Mönche haben hie abermal ihre Träume, daß es sei in der Cellen sitzen und hinauf denken gen Himmel, und ein beschaulich Leben führen, wie sie es genennet und viel Bücher davon geschrieben haben. Aber das wird noch lang nicht Gott schauen heißen, wenn du mit deinen Gedanken kommst getrollt und gen Himmel kletterst ... sondern das ist's, wenn du einen rechten Glauben hast, daß Christus dein Heiland sei u. s. w. so siehest du flugs, daß du einen gnädigen Gott habest, denn der Glaube leitet dich hinauf und thut dir Gottes Herz und Willen auf, daß du eitel überschwängliche Gnade und Liebe siehest, das heißt recht Gott schauen ... mit dem Glauben, der sein väterlich freundlich Herz siehet, darin kein Zorn noch Ungnade ist ... Sein Angesicht sehen ... heißt ihn recht erkennen als einen gnädigen, frommen Vater, zu dem man sich alles Guts

Es ist das Verdienst A. Ritschl's zuerst erkannt zu haben, daß Luther im Vergleich mit dem Katholicismus eine neue Anschauung nicht nur von der Art der Heilsaneignung, sondern auch vom Heil oder der Seligkeit und dem ewigen Leben besessen hat, deren charakteristische Merkmale sind, daß das ewige Leben eine schon gegenwärtige Erfahrung des an Christus Gläubigen ist und in der Erhebung über die Abhängigkeit von der Welt besteht, welche im Vertrauen zu Gottes väterlicher Führung unseres Lebens in der Welt und in der vom Zwang des Gesetzes freien Uebung der Nächstenliebe in dem gottgewiesenen Berufe gewonnen wird. Daß man die Richtigkeit seiner Behauptung bestritten hat, erklärt sich daraus, daß er seine Erkenntniß nur aus dem Zusammenhang der reformatorischen Gedanken divinirt und sie nur durch einzelne wenige Ausführungen Luthers belegt, nicht aber gezeigt hat, in welchem Umfang sich Luther selbst dieser neuen Anschauung bewußt gewesen ist und wie alle seine Begriffe auf dieselbe hinausführen. Da man sich nun nicht begnügt hat, die Uebereinstimmung von Ritschl's Auffassung des christlichen Heilsgutes mit der Luther's zu bestreiten, sondern auch ihre Unzulänglichkeit bebauptet hat, so dürfte es erforderlich sein, auf die gegen sie in's Feld geführten Argumente, so weit diese einer Widerlegung werth sind, kurz einzugehen; denn diese treffen nicht nur Ritschl, sondern auch Luther.

---

versehen darf, welches allein durch den Glauben an Christus geschieht. Darnach auch, wenn du in deinem Stand lebest nach Gottes Wort und Gebot, bei deinem Mann, Weib, Kind, Nachbar und Nächsten, da kannst du sehen, was Gott dazu gesinnt ist und schließen, daß es ihm gefällt, als das nicht dein eigen Traum, sondern sein Wort und Befehl ist, das uns nicht leuget noch treuget. Nu ist's ein trefflich groß Ding und ein Schatz über Alles, was man wünschen oder denken kann, zu wissen, daß man gegen Gott recht stehe und lebe also, daß beide, das Herz sich seiner Gnade gewißlich kann trösten und rühmen, und weiß, daß auch sein äußerliches Leben und Wandel ihm gefällt; daraus dann folgt, daß er fröhlich und getrost ist, Alles zu thun und leiden, läßt sich Nichts schrecken noch verzagt machen. Welcher keins vermögen, die solchen Glauben und rein Herz, das sich allein nach Gottes Wort richtet, nicht haben, wie denn alle Mönche öffentlich gelehrt haben, es könne kein Mensch wissen, ob er in der Gnade sei oder nicht. Vgl. 51 $_{284}$ ff.

Von Theologen der verschiedensten Richtung, von Frank und Luthardt, wie von Lipsius und Pfleiderer, ist der Einwurf erhoben worden, wenn Ritschl die Beziehung des christlichen Lebens zur Welt nicht sowohl als eine Folge der bestimmungsmäßigen Beziehung des christlichen Herzens zu Gott ansehe, sondern dieselbe unmittelbar in das Verhältniß zu Gott einrechne, so daß dieses immer zugleich ein Verhältniß zur Welt sei, so bedeute das eine Verweltlichung des Christenthums. Nach Ritschl könne der Christ nicht mehr mit dem Psalmisten sagen: „Herr, wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde; wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bleibst du doch Herr meines Herzens Trost und mein Theil".

Der Einwurf, Gott werde auf diese Weise zum Mittel weltlicher Zwecke des Menschen herabgesetzt, hätte einen Sinn nur dann, wenn die Beziehung auf die Welt, die in die Lebensgemeinschaft mit Gott dadurch hineinkommt, daß diese im Vertrauen zu Gottes väterlicher Führung unseres Lebens und in der Uebung der Nächstenliebe besteht, ihrem Inhalt nach so geartet wäre, daß jene Gemeinschaft zur Befriedigung eines weltlich gerichteten Sinnes diente, sei es nun, daß der Mensch hier oder dort weltliche Güter als solche von Gott erhoffte, sei es, daß er in dem Bewußtsein der Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber allem Aeußern den Genuß seiner eigenen, auch Gott gegenüber selbständigen Kraft und Willensstärke suchte, sei es, daß die sittlichen Zwecke, in deren Durchführung er sich von Gottes Beistand getragen weiß, und deren immer vollere Herrschaft über ihn er als das Ziel der väterlichen Führung Gottes kennt, zuerst seine eigenen selbstgewählten Zwecke wären. Von dem Allen kann doch wirklich keine Rede sein. Das Vertrauen zu Gottes allmächtiger, väterlicher Führung, in welchem wir die „Herrschaft über die Welt" ausüben, ist eine stets neu sich vollziehende Ertödtung des weltlichen Sinnes und seines Begehrens. Besagt es doch nichts weniger als die Gewißheit, daß Gott unsere weltlichen Güter uns erhalten oder für ihren Verlust uns einen gleichartigen Ersatz gewähren werde, sondern die Gewißheit, daß keine Macht der Welt die Durchführung seines Liebeswillens an uns hindern kann, der

selbst unser höchstes Gut ist und dessen Ziel ist, uns sich ähnlich zu machen. Ist doch das die Seligkeit, die wir inmitten der Trübsal durch das Vertrauen zu Gott genießen, daß wir dies sichere Ziel der göttlichen Führung und den Segen, den die Trübsal für den inneren Menschen hat, kennen. Die Herrschaft über die Welt, die in Armuth und Noth, in Verfolgung und Verlästerung, in Erfolglosigkeit und Widerstand erlebt wird, ist für den weltlich gerichteten Sinn wahrlich keine Herrschaft über die Welt, sondern die drückendste Abhängigkeit von ihr. Um sie als beseligende Herrschaft oder Freiheit zu empfinden, muß man den weltlichen Sinn in den Tod geben. Das Gleiche gilt von der Macht über die Welt, die in geduldiger dienender Liebe gegenüber Undank, Stumpfheit, Widerstreben erlebt wird[1]). Ebenso wenig handelt es sich bei der christlichen superbia gegenüber der Welt, von der Luther so oft redet[2]), oder bei dem christlichen Selbstgefühl, von dem Ritschl spricht, um eine Selbständigkeit gegenüber Gott: dies Selbstgefühl ist vielmehr nur der Ausdruck des Bewußtseins, in allem Thun und Leiden, in allem Sein und Haben von Gott abhängig zu sein, und es ist ein nothwendiger Ausdruck dieses Bewußtseins, weil sein Mangel eine Verleugnung des Glaubens an Gottes Liebesallmacht wäre. Endlich, so gewiß für den Christen Gottes sittliche Forderungen nicht mehr ein von einem fremden Willen ihm aufgelegtes Joch, sondern Gegenstand seiner Lust und Freude, Ausdruck seines eigenen Lebenszweckes sind, so treten sie doch nicht nur zuerst als objektive Normen seines Willens an ihn heran, denen er sich in Ehrfurcht zu beugen hat, sondern dies Gefühl der Ehrfurcht muß auch weiterhin das der Lust und Freude immer durchdringen. Es kann nie die Rede davon sein, daß der Christ in der Freiheit im Gesetz aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott heraustrete. Auch als seine eigenen Zwecke bleiben sie immer gottgegebene Zwecke.

Jenem Einwurf liegt ferner die Vorstellung zu Grunde,

---

[1]) opp. ex. XIV, 27 29 vgl. oben S. 186 Anm. 1.

[2]) Vgl. auch 1 95 ein Christ ist ein hoffärtiger, seliger Mensch, der weder nach dem Teufel, noch nach allem Unglück fraget; denn er weiß, daß er durch Christum über solches alles ein Herr ist.

als hätten wir, wo unser christliches Leben zur Welt leidend oder handelnd in Beziehung steht, es nicht oder nur in geringerem Maaße mit Gott selbst zu thun, als wäre eine Beziehung auf Gott, die zugleich Beziehung auf die Welt ist, nicht in vollem Maaße persönliche Gemeinschaft mit Gott. Dieser Einwurf ist verständlich nur auf dem katholischen Boden der Gesetzesreligion und des Dualismus zwischen Gott und Welt. Wo, wie auf dem Gesetzesstandpunkt die persönliche Gewißheit der Huld Gottes immer nur als ein durch eigene Leistung zu erreichendes und stets unsicher bleibendes Ziel gilt, da kann freilich der Mensch in den Führungen seines Lebens wie im Eingehen auf die sittlichen Anforderungen nicht das Bewußtsein haben, mit Gott selbst in selige Gemeinschaft zu treten, in ihnen Gott persönlich zu finden: die Unsicherheit über die Gnade Gottes bringt da das Gefühl der Gottesferne mit sich, auch wenn beides auf Gott zurückgeführt wird, weil unsicher bleibt, ob es Gottes Liebe ist, die uns in ihnen entgegentritt. Wo dagegen die persönliche Gewißheit der Gnade Gottes ein durch das Evangelium von Christo vermitteltes Geschenk Gottes ist, da schaut der Glaube des Christen allewege in der Welt als die letzte und eigentliche Realität, vor der die endlichen Dinge ihre Selbständigkeit verlieren, die ihm persönlich geltende Liebe Gottes, die in den Führungen seines Lebens wie in den concreten sittlichen Anforderungen gerade ihm individuell begegnet, ihn darin beseligen will und ihm sich zu voller individueller Gemeinschaft erschließt, wenn er sich ihr in dieser ihrer concreten Gestalt freudig hingiebt. Wo Gott als das unendliche und die Welt als das endliche Sein dualistisch gegenübergestellt werden, wo Gott nicht so wohl der die Welt beherrschende und in ihr seine Heilsziele durchführende Wille, als vielmehr das zur Welt beziehungslose absolute Sein ist, da kann Gott im Endlichen allerdings nicht voll und ganz gefunden werden, da ist das Endliche als solches ein Hinderniß der Gottesgemeinschaft, da muß man sich der Gedanken an das Endliche entschlagen, um Gott zu finden, da genügt es nicht, es aus Gottes Willen zu verstehen und es dem Willen Gottes unterzuordnen, sondern man muß von ihm überhaupt denkend und wollend abstrahiren, um mit Gott in volle Berührung zu kommen.

Wo aber der Gedanke, daß Gott der Wille und die Macht ist, die in seiner Welt seine Liebeszwecke durchführen will, klar erfaßt wird, da hat die Meinung keine Stelle, daß die volle Lebensgemeinschaft mit Gott und die Beziehung des Denkens und Wollens auf Endliches sich ausschließend zu einander verhalten, daß durch die letztere der überweltliche Charakter des christlichen Lebens eine Trübung erfahren könnte. Das zeigt vor Allem das Beispiel Christi, welches doch für unsere eigene Lebensgemeinschaft mit Gott die maßgebende Norm ist, auf das deutlichste. Dasjenige, worin er mit seinem ganzen persönlichen Leben aufgeht, was den Beziehungspunkt für all sein volles Leben in der Liebe seines Vaters, was auch den Stoff seines Gebetes bildet, ist der Beruf an der Welt, den ihm der Vater gegeben. Und eben in dieser Beziehung auf die Welt, auf seine Aufgaben an ihr, auf den Widerstand, den er von ihr erfährt, auf den Erfolg, den er in ihr findet, erlebt er die ungetrübte, selige Gemeinschaft mit Gott, in der er über die Welt und ihre Hemmungen hinausgehoben ist. Mit Recht weist darum Luther gegenüber der mönchischen Forderung, zum Behuf der religiösen Vollkommenheit Creatur und Gedanken von einander zu scheiden und mit Herz und Gedanken bloß an Gott zu bleiben, daraufhin, daß nach ihren Maßstäben auch Christus kein reines Herz gehabt habe, da er sich ja stetig der Creaturen habe annehmen müssen, ja daß nach ihnen Niemand so unrein sei als Gott selbst[1]). So schließt er denn eine Vergleichung des der

---

[1]) 51 200 201 Sie träumen also davon, ein rein Herz sei, das nichts Böses gedenke und an keiner Creatur hange, also daß Creatur und Gedanken sollen von einander gescheiden sein. Wenn nu ein Mann ein Weib hat und mit fröhlichem Herzen seine Arbeit thut, oder ein Weib mit ihrem Kind umbgehet und sein wartet; das soll nicht ein rein Herze heißen, darumb, daß solchs Alles nicht geschehen mag ohn Gedanken, die daran haften. Man muß ja täglich auf Nahrung, Geld, Arbeit und andre Ding denken; da sind je noch Creaturen, welcher man (wie sie sagen) gar los sein soll, daß die Gedanken nichts andres seien, denn daß man sitze und spekulire in Himmel und dächte nichts Andres denn nach Gott. So folget denn, daß Christus auch kein vollkommen rein Herz gehabt habe, da er die Blinden sehend, die Kranken gesund machete, Todten erwecket und in allen andern Werken; denn er mußte sich ja der Creaturen annehmen; verblieb denn dieweil sein Herz und Gedanken blos an Gott? . . .

Contemplation geweihten Lebens der Mönche mit dem der Patriarchen, die Glauben und Liebe in den mancherlei Sorgen und Mühen des ökonomischen Lebens bewährt haben mit der Erklärung, daß sie eben deshalb in mundo sine mundo et extra mundum gelebt haben[1]).

Und gelingt es denn den evangelischen Theologen, welche anders urtheilen, einen Inhalt der christlichen Lebensgemeinschaft mit Gott deutlich zu machen, bei dem keine Beziehung auf die Welt obwaltete? Sie hätten jedenfalls kein unglücklicheres Beispiel wählen können, als das von ihnen in's Feld geführte Wort von Ps. 73 25 26. Denn es ist ja eben eine Beziehung zur Welt, die Erfahrung des Druckes der Leiden und der Schrecken des Todes, inmitten derer der Psalmist sich tröstet. Und indem er sich zu Gott erhebt, entschlägt er sich der Gedanken an diese Beziehung zur Welt keineswegs, sondern giebt ihr durch die Erhebung über das Sichtbare zu dem Unsichtbaren, zu Gott nur einen andern Sinn und Inhalt, statt des drückenden und schreckenden, den tröstlichen und erhebenden! Seine Worte sind ein deutlicher Ausdruck des Gottvertrauens, das in der bleibenden Beziehung zur Welt über die unselige Abhängigkeit von ihr innerlich hinaushebt. Luthardt unterscheidet in seiner christlichen Ethik die christliche Sinnesweise, wie sie auf Gott bezogen ist und wie sie auf die Welt sich überträgt. Als die Tugenden, in die sie sich in der ersteren Hinsicht auseinanderlegt, nennt er Demuth und Dankbarkeit, Gehorsam gegen Gott und freudige Zuversicht zu Gott, Verlangen nach Gott und Gottgelassenheit[2]). Ja, ist denn in Demuth und Dankbarkeit nicht das Bewußtsein, daß wir, was wir sind und haben, nicht weltlichen Kräften verdanken, also eine Beziehung zur Welt eingeschlossen? Ist die Welt denn nicht die Sphäre des Gehorsams gegen Gott? Als Wesen der Zuversicht hebt Luthardt selbst hervor, das nichts, „was von der Welt aus uns widerfährt, uns irre machen kann", macht also

---

sonst wäre Niemand so unrein, als Gott selbs, der . . . nimpt sich aller Creaturen an, schaffet und wirket alles selbs.

1) opp. ex. VI, 249.

1) In Zöckler's Handbuch der theol. Wissenschaften II, 3 S. 48 1. Aufl.

die Beziehung zur Welt, die für sie constitutiv ist, selbst bemerklich. Wenn Gott das Ziel des Verlangens des Christens ist, und die Gottgelassenheit für Luthardt die Folge davon bedeutet, daß wir „in der Unruhe dieser Zeit und Welt" dieses Zieles gewiß und darum stille zu Gott sind und den Sabbat der Ewigkeit feiern schon in den Werkeltagen dieses irdischen Lebens", so ist nicht minder die Beziehung zur Welt auch an dieser Tugend offenbar.

Einen anderen Einwand gegen Ritschl's mit der Luther's übereinstimmenden Anschauung vom ewigen Leben hat Geß erhoben. Das ewige Leben komme erst im Jenseits zur Vollendung, das aber, worin nach Ritschl das ewige Leben bestehe, die Freiheit von der Welt und vom statutarischen Gesetz, komme in jenem Leben mit den Uebeln der Welt und den Satzungen von selbst in Wegfall[1]). Nun das Positive, was der Freiheit von einem Gesetz der Satzungen zu Grunde liegt, die Freude an dem guten und vollkommenen Willen Gottes selbst und das Beherrschtsein von ihm kommt doch wohl dort mit dem Wegfall der Satzungen und des Kampfes mit ihnen nicht in Wegfall, sondern zur Vollendung. Und ebensowenig kommt doch mit den Leiden u. s. w. die Freude in Wegfall, in der die Freiheit von der Welt erlebt wird, die Freude an der Liebesallmacht Gottes als der die Welt beherrschenden Realität. So lange wir hier auf Erden sind und so lange die irdische Geschichte dauert, ist es uns zum großen Theile verborgen, daß es Gottes allmächtige Liebe ist, welche unser Einzelleben zum Ziele des Heiles leitet und sein Reich in der Geschichte zum Siege führt. Es ist das nudum verbum, auf das wir uns stützen müssen, um im Glauben zu der unsichtbaren Wirklichkeit durchzudringen. Dort aber werden wir schauen, was wir hier geglaubt haben. Dort werden wir die Liebe und die Gerechtigkeit und die Weisheit und die Allmacht Gottes enthüllt sehen. Wir werden inne werden, wie gerade das, was uns am räthselhaftesten und drückendsten war, für unser persönliches Leben den

---

[1]) Das Dogma von Christi Person und Werk. 1887. S. 280. Aehnlich Münchmeyer.

reichsten Segen bedeutet hat, wie Gottes Thorheit und Schwachheit auch in der Geschichte gerade göttliche Weisheit und Siegeskraft gewesen ist. Es wird der Zusammenhang unseres ganzen Lebens und der Geschichte als ein Werk unverdienter, langmüthiger, wunderbarer Gottesliebe und Gottesweisheit vor unseren Augen dastehen. Und mit dieser Verwandlung des Glaubens in Schauen sollte der positive Lebensgehalt der Zuversicht zu Gottes Liebesallmacht und der Seligkeit in ihr in Wegfall kommen? Wenn auf Erden einmal der Schleier sich hebt und wir die Liebe, Weisheit und Macht unseres Gottes mit Händen greifen, dann erfüllt dankbare, demüthige, selige Freude unsere ganze Seele. Und sie sollte in Wegfall kommen, wo der Schleier für immer weggezogen ist? Sie wird vielmehr zur Vollendung gelangen und in der lobpreisenden Anbetung Gottes sich ihren Ausdruck geben.

Einen dritten Einwand hat gleicherweise Geß erhoben. Er findet sich aber auch sonst. Dieser geht dahin, daß eine Willensgemeinschaft mit Gott nicht das ewige Leben selbst sein könne, weil dies letztere eine von Gott oder Christus verliehene Gabe sei, die erstere dagegen eine dem Menschen gestellte Aufgabe [1]). Die Voraussetzung dieses Einwandes ist die Anschauung, daß eine persönliche Lebensbestimmtheit des Geistes nicht beides gleicher Weise sein könne, Wirkung und Gabe Gottes und eigene Lebensbewegung des menschlichen Geistes auf seinen Zweck hin, daß auch auf dem Gebiet des persönlichen Geisteslebens göttliche Wirkung und menschliche Selbstthätigkeit sich ausschließend zu einander verhalten und daher nur abwechselnd eintreten können. Luthers Meinung ist das jedenfalls nicht. Er hat wohl so ernstlich wie jemand es betont, daß der rechte Glauben d. h. das Vertrauen zu Gottes Huld, aus dem die neue Gesinnung der Liebe folgt oder mit dem sie gesetzt ist, keine Leistung sei, die der Mensch vollbringen könne, sondern eine Wirkung Gottes, ein Geschenk seiner Gnade [2]). Und doch hat er unablässig auf Grund eigener Erfahrung, zu der ihm die

[1]) a. a. O. S. 281.

[2]) z. B. opp. v. a. V, 00 ne vilem habeas fidem, quae opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum. . . . Est enim opus Dei, non hominis . . . hoc unicum in nobis et sine nobis operatur.

Mahnung jenes Klosterbruders verholfen, sich bemüht, die Menschen durch Appell an ihre Selbstthätigkeit zum Glauben zu bringen, indem er darauf hinwies, wie Gott geboten habe zu glauben, wie das Evangelium und die Verheißung des Sakramentes Glauben fordere. Ja, wenn das Evangelium eine theoretische Belehrung des Verstandes und ein Gesetz wäre, das Glauben an die Gnade Gottes forderte, über deren so oder so bedingte und vermittelte Realität es eine Belehrung gegeben, dann müßten wir den Glauben als eine Leistung empfinden, die wir mit eigenen Kräften zu vollbringen und uns selber abzuringen hätten. Aber, nun es die Botschaft von der Erscheinung der Gnadengesinnung des persönlichen Gottes in der auf uns gerichteten und in unser Leben hineingreifenden persönlichen Liebesgesinnung und Liebesthätigkeit Christi ist, erleben wir es, daß die geistige Selbstthätigkeit des Glaubens, der zu dem seine Gnade beweisenden Gott persönliches Vertrauen faßt, in uns durch diese persönliche Gnadenbezeugung Gottes hervorgerufen oder geschaffen wird, gleichviel ob das eine Mal der Eindruck der Realität und beseligenden Kraft der göttlichen Liebe uns wie im Sturm überwältigt hat oder ob es das andere Mal einen heißen Kampf und die gespannteste Willensanstrengung gekostet hat, um den Zweifel zu überwinden und das Herz zum Vertrauen zu erheben. Wo der Glaube vorhanden ist, da ist er auch von der Empfindung begleitet, daß er, so sehr er die Form geistiger Selbstthätigkeit an sich trägt oder Gehorsam gegen Gottes Glauben fordernde Verheißung ist, dennoch nicht unsere Leistung, sondern die Wirkung der Selbstbezeugung des gnädigen Gottes an uns ist. Und was von dem Quellpunkt des christlichen Lebens, das gilt von dem ganzen christlichen Leben, daß es gleicherweise beides ist, ein Nachjagen, ob ich es ergreifen möchte, und ein von Christo Ergriffensein, ein Ringen um die Heiligung und ein von Gott Geheiligtwerden, ein sich Gott Hingeben und ein von Gottes Liebe Gewonnen- und Beherrschtwerden, eine Gabe der Gnade Gottes und eine Aufgabe, die nur in der Form menschlicher Selbstthätigkeit gelöst werden kann. Die Gabe des ewigen, dem Leben Gottes gleichartigen Lebens aber haben wir in der Herrschaft, welche die Liebe Gottes über unseren Willen ausübt,

indem sie durch ihre Selbstbezeugung ihn zur freudigen Hingabe in Vertrauen und Gehorsam bringt, so gewiß zu erkennen, als aus dieser Herrschaft für unsere Erfahrung und Empfindung unmittelbar das neue selige Lebensgefühl quillt, das ein unveräußerliches Moment des ewigen Lebens ist. Dagegen wäre die angeblich höhere Wesensgemeinschaft mit Gott, deren Stätte im unbewußten Grunde, in der Substanz unserer Seele sein soll, die von dem irgendwie bewußten — darum noch nicht reflektirten und durchweg klaren und deutlichen — persönlichen Leben unterschieden wird, kein Gegenstand persönlicher, aus der Anschauung der objektiven Gnadenbezeugung Gottes stets neu zu schöpfender Erfahrung, sondern Gegenstand bloßer autoritärer Verstandesüberzeugung und könnte darum für unser Bewußtsein und unsere Empfindung nicht Quelle neuen seligen Lebensgefühls sein. Was hülfe es uns aber, theoretisch davon überzeugt zu sein, daß in dem substantiellen Grunde unseres Seelenlebens eine solche Wesensgemeinschaft mit Gott stattfinde, wenn wir sie nicht erleben und aus solchem Erleben das selige Lebensgefühl eines mit Gott geeinten Menschen schöpfen könnten!

Noch ein Wort über die Bedeutung, welche die Anschauung Luther's, daß das ewige Leben oder die Seligkeit amans delectatio in lege Dei sei für den Unterricht nach dem kleinen Katechismus hat. Der Dekalog wird dort zu einem doppelten Zwecke verwerthet, sowohl als Mittel zur Erzielung der Sündenerkenntniß, die die Voraussetzung des Verständnisses der Erlösung ist wie zur Bezeichnung der Regel für das Leben der Erlösten. Wird nun das von Luther hervorgehobene Verhältniß des dem Dekalog entsprechenden Lebens zur Seligkeit außer Acht gelassen, so machen sich beide Male Schwierigkeiten fühlbar, die wegfallen, sobald dies Verhältniß zu lebendigem Bewußtsein gebracht wird. Im ersten Fall erscheint die Erfüllung des Dekalog lediglich als die unumgängliche Bedingung für die Erreichung der Seligkeit, die nun sich wie der Gegenstand des natürlichen Verlangens nach unendlichem Glück ausnimmt. Die Vergegenwärtigung des eigenen Abstandes von einer solchen Forderung ist jedoch nicht geeignet, den Schmerz zu erzeugen, welcher über die Sünde selbst, statt bloß

über ihre Folgen trauert. Gelingt es aber den Eindruck zu erwecken, daß ein Leben nach dem Maaßstab des Dekalog, ein Leben im Vertrauen zu Gott und Liebe zum Nächsten, selbst das höchste Gut, ein köstliches und seliges Leben ist[1]), so muß das Bewußtsein des Abstandes zwischen dem eigenen Leben und diesem Ideal den Schmerz über die Sünde selbst und das Verlangen nach der Befreiung von ihr selbst, also die rechte Buße zur Folge haben. Ist ferner mit dem Besitz der Sündenvergebung durch den Glauben an Gottes Gnade in Christo auch das ewige Leben oder die Seligkeit so verbürgt, daß die Bedingung eigener voraufgehender Gesetzeserfüllung außer Geltung gesetzt ist, so hält es unter der Voraussetzung, daß das dem Dekalog entsprechende Leben nur als Bedingung der Seligkeit, nicht als das selige Leben selbst angesehen wird, schwer deutlich zu machen wie der Glaube an die Vergebung unmittelbar den stärksten Antrieb zur Erfüllung des Dekalog mit sich führt. Der Hinweis auf die Dankbarkeit reicht hierzu nicht aus, weil er nur eine nachträgliche Reflexion darstellt, weil es nicht dieselbe Willensbestimmung Gottes ist, vermöge deren er dem Gläubigen die Vergebung und Seligkeit schenkt und vermöge deren er ihn zur Erstattung seines Dankes auf die Erfüllung des Dekalog verweist, weil die Nothwendigkeit gerade dieses Stoffes der Dankerstattung nicht aufgezeigt ist — Gott könnte uns möglicherweise auch einen anderen Weg zeigen —, weil endlich nicht dargelegt ist, warum der Gläubige an dem Inhalt des Dekalog selbst Lust und Freude hat. Dagegen wenn die Seligkeit, um deretwillen die Vergebung begehrt wird und welche Gott durch die Vergebung eröffnet, selbst in der durch den Dekalog gekennzeichneten Gottesgemeinschaft besteht, so ist der Glaube an die Vergebung unmittelbar der Antrieb und die Fähigkeit den Dekalog zu erfüllen; denn das ist der einzige Weg die von Gott uns eröffnete Seligkeit wirklich zu genießen.

---

[1]) Wie dies zu geschehen hat, habe ich in meinem Aufsatz „die katechetische Behandlung des achten Gebots" (Halte, was du hast, 1889, S. 255 bis 267) zu zeigen gesucht.

Der Wunderglaube der Gemeinden und das Gewissen des evangelischen Geistlichen.

Von

Karl Sell.

Vorbemerkung: Der Aufsatz war concipirt lang ehe der Fall „Schrempf" die Gemüther erregte; ich habe ihm auch in der Ausführung zum Druck keine Beziehung auf diese Tagesfrage gegeben, weil er so um so besser zeigen kann, daß die in jenem Fall hervorgetretenen Schwierigkeiten auch anderswo empfunden wurden, aber auch überwunden werden können.

I.

Ein gewissenhafter Student der Theologie legt mir die Frage vor, wie sich ein Geistlicher, der weit verbreiteten kritischen Ansichten huldigt, zu benehmen habe, wenn Gemeindeglieder ihn darüber zur Rede stellen, was er von der jungfräulichen Geburt Jesu Christi halte, während er doch nicht an sie glauben könne.

Anderweitige Erfahrungen lassen mich vermuthen, daß diese Frage öfter erhoben wird und ich weiß, daß sie von ernsten Gemeindegliedern, wenn sie unter sich sind, häufiger discutirt wird, als die meisten Pfarrer ahnen. Es kann darum ohne jede inquisitorische Absicht geschehen, daß Gemeindeglieder ihren Pastor also befragen. Auch diese Frage ist nur eine von den vielen Fragen, bei welchen die kirchliche Amtspraxis genöthigt ist, unmittelbar auf die feineren Entscheidungen der wissenschaftlichen Theologie zu recurriren. Für ihre Discussion müssen wir allmählich die Bahn bereiten. Das wird zunächst nur so geschehen können, daß die Theologen gewissenhaft unter sich die Frage erörtern, so zu sagen bei beschränkter Oeffentlichkeit, die doch das Tageslicht nicht scheut. Ist man erst in ihren Kreisen zur Klarheit

gelangt, dann wird sich diese Klarheit allmählich auch den denkenden Gemeindegliedern mittheilen lassen. Freie Discussion der gedankenmäßigen Voraussetzungen des Glaubens zeigt am besten, daß mit demselben Glauben verschiedene Weisen des Denkens bestehen können. Einen Beitrag zu dieser Discussion, keine erschöpfende Behandlung der Sache, enthalten die folgenden Seiten. —

Ich habe dabei die Erörterung erweitert, weil die eine Frage nach der wunderbaren Geburt Jesu sofort die andere Frage nach seiner Person selber und nach deren Schicksalen hervorruft, habe sie erweitert zu dem Umfange, den ich als den eigentlichen Sinn der etwas abgekürzten Ueberschrift bezeichne: Wie hat sich dem Wunderglauben der Gemeinde gegenüber ein Geistlicher zu verhalten, der diesen Wunderglauben gar nicht oder in charakteristischen Einzelheiten nicht theilt? Das soll an einigen Beispielen direct gezeigt und im übrigen zum rechten Verhalten practische Anleitung gegeben werden.

Nach meiner Schätzung dürfte es nur eine verhältnißmäßige Minderzahl evangelischer Geistlicher sein, die so steht, und die meisten von ihnen werden der jüngeren, noch in der Entwickelung begriffenen Generation angehören. Ich denke mir darunter auch nicht solche, die dem Wunder gegenüber einen so radicalen Standpunkt einnehmen, wie D. F. Strauß sogleich in dem ersten Leben Jesu, so nämlich, daß ihnen das Wunder in jeder Gestalt von Berichten,ganz unangesehen die feineren Untersuchungen über die Natur der Ueberlieferung, über die beim Wunderglauben geltenden Voraussetzungen, über die geistige Atmosphäre einer Zeit, die Wunder glaubte u. dergl., von vornherein das vollkommen unmögliche, widersinnige und darum absolut abzulehnende ist.

Darüber hat uns schon die Naturwissenschaft hinaus gebracht, die uns Reihen von Erscheinungen, die man vordem als unmöglich verwarf (z. B. die des Hypnotismus, der Suggestion) als wirklich und doch nicht wunderbar erkennen ließ. Ebenso nehme ich an, daß kein Geistlicher sich zu einer derartigen Immanenz Gottes in der Welt bekennen wird, bei der einfach die gegenwärtige und uns zugängliche Wirklichkeit gleich Gott gesetzt wird, so daß es keinerlei selbständiges göttliches Handeln gäbe. Auf diesem Standpunkte

ist eine pietätvolle Verehrung Christi möglich, nicht aber eine religiöse Deutung seiner Person als einer irgendwie „übermenschlichen", wenn dieser Ausdruck hier gestattet ist. Sodann beschränkt sich die Erörterung auf jenen Wunderglauben, der als eine gesunde Lebenswurzel der Frömmigkeit in unseren Gemeinden sich findet. Dieser evangelische Wunderglaube ist wesentlich verschieden von dem katholischen, er hält ausschließlich an den biblischen Wundern, meistens wohl nur an denen des neuen Testaments fest. Weder für die fortwährenden Wunder in der Kirche, die man katholischer Seits behauptet, erwärmt er sich: sie sind ihm entweder Aberglaube oder Täuschung oder natürlich verlaufene Dinge, er ist ihnen gegenüber so kritisch wie der radicalste Kritiker gegenüber den biblischen Wundern, noch trägt er große Sorge um die alttestamentlichen Wunder. Man ist geneigt, sie auf Rechnung der poetisch gefärbten Ueberlieferung oder der volksthümlichen Sage zu setzen. Denn ein wesentliches Heilsinteresse wird durch sie nicht mehr befriedigt. Wo sie noch angenommen werden, geschieht es aus Ehrfurcht vor der Bibel. Dagegen dreht sich das ganze Interesse am Wunderglauben um die neutestamentlichen, um die an Jesu und durch Jesum geschehenen Wunder.

Es kommt freilich der Wunderglaube auch noch in Betracht bei der Ueberzeugung von der Gebetserhörung, was hier mit zwei Worten gestreift werden muß.

Wenn Christus unserem Gebete im Namen Gottes die Verheißung gegeben hat, daß es erhört werden solle, dann muß dies auch geschehen und alles was dazu nöthig ist, daß es erhört werde, wird geschehen und wenn es tausendfache Wunder wären. Aber diese Verheißung ist geknüpft an die Bedingung, daß es ein Gebet zum „Vater" „im Namen Jesu sei", daß es sich zur Gemeinsamkeit eigne, ja daß es die Bitte sei „um den heiligen Geist", und der Glaube an die Gebetserhörung wird gefordert, ohne daß wir eine Controle über das Geschehen dieser Erhörung hätten, die ja eine That Gottes ist (Joh. 16 23 Matth. 18 19 Marc. 11 24 Luc. 11 13). Es spricht sich also in dem Glauben an die Erhörbarkeit des Gebetes nur der eigenthümliche christliche Gottesbegriff aus, nicht ein uns gegebener christlicher Weltbegriff und es bleibt Auf-

gabe des christlichen Denkens, den Weltbegriff so zu gestalten, daß dieser Gottesbegriff darüber Raum hat. Und das schlösse doch nur eine solche Vorstellung aus, wie sie augenblicklich allein der Materialismus noch hegt und die ursprünglich vom Deismus ausgegangen ist: wonach die Welt ein bloßer Naturmechanismus ist, in dessen Ablauf kein übersinnlicher, geistiger Faktor eingreifen kann. Aber schon die moderne Naturanschauung, die den unter den lebendigen Wesen sich entspinnenden Kampf ums Dasein zum Erklärungsprincip der meisten Erscheinungen macht, die überall nicht bloß Entwickelung, sondern auch Fortschritt in der Welt des Lebendigen entdeckt, die der willkürlichen Bewegung der sinnbegabten Thiere so fundamentale Thatsachen zuschreibt, wie es die Lockerung der gesammten Erdkrume für die Keimvorgänge durch die Würmer ist, kann dawider nichts einwenden, wenn eine religiöse Betrachtung dem lebendigen Gott so vielen Spielraum innerhalb des geordneten Welthaushaltes vorbehält, als in seinem Kreise jedem Einzelwesen gestattet ist. In den Bereich solcher regelmäßiger vorbehaltener göttlicher Einwirkungen wäre nun das zu rechnen, was zur Erhörung des Gebetes gehört, wenn nicht etwa der weitaus größere Theil der Gebetserhörungen sich vollzieht in dem Beistande des heiligen Geistes in uns, den ich nicht für eine Reflexbewegung des religiös gestimmten menschlichen Gemüthes halte, sondern für eine eigene gesetz- und regelmäßige Funktion Gottes im Menschengeist[1]). Ich glaube darum die Gebetserhörung hier bei Seite lassen zu können. Sie wird, zumal sie bei einem wahrhaft universellen Gottesbegriff in gewissem Umfange für alle Gebete der Menschenkinder gelten muß, stattfinden können auch ohne sogenannte „Wunder". —

Der Wunderglaube in unseren Gemeinden hat seine tausendjährigen Wurzeln. Er ist als Bestandtheil aller „natürlichen Religion" älter wie das Christenthum, aber er hat allmählich vom

[1]) Es versteht sich von selbst, daß diese Ausdrucksweise nur annähernd richtig ist, da Gott eben kein Einzelwesen neben anderen Einzelwesen ist, sondern sowohl die centrale wie die peripherische Kraft für alle Weltwirksamkeit: aber bei dieser für unser Vorstellen unvollziehbaren Ansicht darf doch nicht Gott die Leistung abgesprochen werden, die selbst ein Einzelwesen vollzieht.

Christenthum wesentliche Einwirkungen erfahren. Durch die erst in, dann neben der Kirche sich entfaltende Wissenschaft hat er unausgesetzte Veränderungen erlitten, aber er hat sich dennoch erhalten und wird sich erhalten. Der Wunderglaube als religiöser Glaube ist eine Form des Gottesglaubens und zwar des Glaubens an Gott in der Geschichte, im Unterschied von dem Glauben an Gott in der Natur.

Verhältnißmäßig leicht, so scheint es, hat sich der mythologische Wunderglaube, der Glaube an ein häufiges aber plötzliches Walten göttlicher Kräfte in der Natur dem von dem christlichen Monotheismus durchgeführten Gedanken von der Einheitlichkeit und gesetzlichen Ordnung der Welt gefügt: der Glaube an Wunder blieb bestehen als Glaube an göttliche Eingriffe in den Gang der Welt zum Besten der Menschen, insbesondere seiner Heiligen. Mit dem Verschwinden des Heiligenhimmels und nach dem Verdorren des Glaubens an dämonische und teuflische Wunder hat sich der Protestantismus auf die Wunder im Bereich der Bibel beschränkt, die eine aus der Einzigkeit der hier vorliegenden Offenbarung wohl erklärliche einzigartige Ausnahme vom gewöhnlichen Verlauf der natürlichen Dinge darstellen. Nachdem die als naturwissenschaftliches Dogma von der populären Literatur gepredigte Leugnung aller Wunder auch in die tiefsten Schichten des Volkes eingedrungen, gilt nun der „Wunderglaube" in den erweckten Kreisen vieler Gemeinden geradezu als die eigentliche Signatur der „Gläubigkeit".

Dieser Wunderglaube verdient den Vorwurf nicht, als verleite er die Leute zur Ableugnung der gesetzlichen Ordnung der Welt. Er stellt ja nur eine Ausnahme von der Regel fest. Er verdient m. E. auch nicht den Spitznamen einer „Gemeindeorthodoxie". So wenig ich ein Anhänger der orthodoxen Theologie bin, so viel habe ich übrig für die Orthodoxie der Gemeinde. Wenn Orthodoxie irgendwohin gehört, so in die Gemeinde. Hier ist sie auch nach meinen Erfahrungen, wenn man ihr mit warmem herzlichem Glauben entgegentritt, kein Hinderniß der Gemeinschaft. Mit ganz orthodox denkenden (ihren Heilsglauben in die überlieferten Schulformen der Kirchenlehre hinein legenden) aber wahr-

haft gläubigen Gemeindegliedern kann man sich auch über schwierige theologische Fragen verständigen, oder wenigstens den Dissensus in einer Weise formuliren, daß kein Mißtrauen wegen „Ungläubigkeit" des „liberaleren" Theiles herausspringt.

Sehr häufig ist auch die strenge Gläubigkeit gegenüber den Wundern des neuen Testaments eine Folge erst kürzlich errungener Ueberzeugung und darum, weil dann in dieser Gläubigkeit das köstlichste erscheint, was ein Christ haben kann, ist sie und sind ihre Folgerungen mit Achtung und Schonung zu behandeln. Aber auch selbst wenn der Wunderglaube nur ererbte Tradition ist, ist er nicht immer eine bloße todte Orthodoxie, ein Fürwahrhalten aus reinen Autoritätsgründen; er trägt vielmehr meistens die Form eines strengen Bibelglaubens und dieser ist, weil Glaube an ein lebendiges und wirkliches Organ des heiligen Geistes, kein Autoritätsglaube.

Solchen Wunderglauben findet der Geistliche sich gegenüber, der, zumal wenn er frisch von den ersten Studien herkommt, meist ganz andere Einflüsse auf sich hat wirken lassen. Unsere jungen Theologen haben im Lauf ihrer Studienzeit aus philosophischen und naturwissenschaftlichen Collegien, aus historischen Uebungen und aus der Tagesliteratur eine Abneigung gegen alles Wunder in Natur und Geschichte in sich aufgenommen, einfach darum, weil es ihnen nirgends entgegen getreten ist, vielmehr das Gegentheil, die streng gesetzmäßige Ordnung aller Dinge, die gemeinsame Grundüberzeugung aller Denkenden zu sein scheint. Die zahllosen in der Geschichte überlieferten Wunder erscheinen ihnen so deutlich als Ausfluß der Leichtgläubigkeit, sie sind in ihrem Gehalt meist so albern oder zeigen sich so klar als wandernde Legenden, daß sie zwar bei voller Besonnenheit nicht alle derartigen Erlebnisse leugnen werden, wohl aber sie sämmtlich als Sinnestäuschungen, als Betrug, als gutgläubige Selbsttäuschung oder als unkenntlich gewordene natürliche Vorgänge behandeln werden und bei den neutestamentlichen Wunderberichten kein anderes Verfahren zuläßig erachten können.

Sie haben weiter geradezu „glauben" gelernt an die Majestät der Natur in ihrer unverbrüchlichen Gesetzlichkeit.

Der Glaube an die Wunder des neuen Testaments, an den sie herantreten unter dem Eindruck der gesammten, aller Romantik abgewendeten Zeitbildung, erscheint ihnen als der Rest einer ablaufenden Kulturströmung und sie sind entschlossen, ihn zwar als ein Element volksthümlicher Frömmigkeit gelten zu lassen und nicht zu bekämpfen, so lange er als eine werthvolle Stütze für Höheres erscheint, aber auch ihn nicht zu halten, wo er hinfällig geworden ist. Sie wollen ihrer Gemeinde das Evangelium trotzdem verkündigen und sind, so nehme ich an, persönlich fromme, an Gott und ihren Heiland gläubige Christen mit Wort und That.

Solchen Geistlichen wird die am Eingang erwähnte Frage ernste Ueberlegungen aufdrängen.

Sie wissen, daß sie dazu da sind, Glauben zu pflegen und zu pflanzen, nicht ihn zu stören und zu zerstören, aber das darf sie doch nicht veranlassen, diesem Glauben zu liebe zu heucheln, um so an ihrer persönlichen Ehrenhaftigkeit und ihrem Gewissen Schaden zu nehmen.

Sie wissen auch, daß nicht jeder Glaube schon Heilsglaube ist, daß unter dem, was man „glaubt", sich neben demjenigen, worauf man seine Hoffnung setzt im Leben und Sterben auch anderes findet, was von mehr sekundärer Bedeutung ist, was man, auch wenn es kein Aberglaube ist, den man getrost bekämpfen darf, doch eben nur als Glauben der „Schwachen" respektiren kann, den man tolerirt und schont, dem man sich aber nicht beugt.

Aus dieser schwierigen Lage gibt es einen einfachen Ausweg: „Wer den Glauben seiner Gemeinde nicht theilt, der taugt auch nicht zu ihrem Hirten", so sagt man: „Ein solcher wähle einen anderen Beruf." Leider sind schon viele tüchtige Köpfe diesem Rathe gefolgt und darum dem Dienste an der Gemeinde verloren gegangen. Der Rath wäre aber nur dann richtig formulirt, wenn er lautete: „Wer den Glauben seiner Gemeinde nicht versteht, der taugt nicht zu ihrem Hirten." Das radicale Prinzip dagegen, daß der Geistliche sich allemal nach dem Glauben seiner Gemeinde zu richten habe, wollen wir auch dann nicht gelten lassen, wenn es zufällig einmal im Sinne der Orthodoxie geltend gemacht wird. Einen „Kirchenglauben" aber über die Wunder gibt es

nun einmal nicht. Der Satz, daß Einer, der Wunder leugnet, nicht auf die Kanzel gehöre, läßt sich kirchenrechtlich nicht beweisen. Wer meint, gewisse Wunder seien nicht geschehen, leugnet darum noch nicht **das** Wunder, und einen „Glaubensartikel" von Wundern gibt es zudem nicht. Im Credo kommt dieser Glaube nur als concreter Glaube an gewisse Wunder Jesu Christi vor, wenn man ihn nicht etwa in dem Satze von der Allmacht Gottes finden will. Und das ist in der That die Bedeutung, die der Wunderglaube in der evangelischen Gemeinde hat. Er ist eine Hülfsvorstellung zur Ausgestaltung des Christusglaubens und er tritt auf in der Gestalt des Festhaltens an den einzelnen Bestimmungen des Glaubensbekenntnisses über die Person des Herrn.

Wer die Wunder leugnet, der — so lautet das einfache Raisonnement der Gemeinde — bestreitet die Gottheit, die Herrlichkeit des Herrn.

Mit dieser Form des Dilemmas ist m. E. eine Verständigung bis auf einen gewissen Punkt möglich, es kann ein gedeihliches Wirken des Geistlichen in seiner Gemeinde auch bei obwaltendem Dissensus stattfinden. — Während der Streit über die Wunder im vorigen Jahrhundert (vergleiche Lessing contra Goeze) wesentlich ein Streit um die Unfehlbarkeit der heiligen Schrift in ihren sämmtlichen geschichtlichen Berichten war und verstummte, als die Erweckung auf dem von Haman und Lavater gebrochenen Weg sich von der göttlichen Genialität der Schrift und ihres Autors überzeugte, so ist er heute der Streit um die geschichtlichen Bestandtheile des überlieferten Lebens unseres Herrn, der aus Gründen nicht mehr verstummen kann. Die Ausnahme vom gewöhnlichen Naturlauf wird nur noch gefordert für die Person und das Geschick Jesu Christi. Vielleicht ist dies das letzte Bollwerk des Wunderglaubens, vielleicht ist es auch das einzig wirklich nothwendige.

II.

Ehe die Wunderfrage in Beziehung auf Person und Geschichte Jesu in der angegebenen Richtung erörtert wird, sind noch einige

Vorbemerkungen zu machen über die Stellung, die der Wunderglaube heutzutage einnimmt gegenüber der Geschichte, sowie über sein Verhältniß zu der Ueberlieferung der Kirche in der heiligen Schrift. Die Wunderfrage, welchergestalt sie hier erörtert werden soll, ist ja neueren, neuesten Datums. Sie ist ein Theil der erst in diesem Jahrhundert und eigentlich erst im letzten halben Jahrhundert gestellten Frage nach der Geschichtlichkeit der von dem religiösen Glauben angenommenen Thatsachen, insbesondere des Lebens Jesu Christi.

Natürlich hat der Christenglaube immer angenommen, daß die Thatsachen, die er glaubt, wirklich geschehen seien. Die Märtyrer, die für Christi göttliche Würde in den Tod gingen, wollten damit bezeugen, daß ihnen gewisser als ihr eigenes Leben die Wahrheit ihrer Behauptung sei, er sei der Herr zur Rechten Gottes. Dennoch ist die Gestalt dieses Glaubens eine andere geworden, seitdem es eine Wissenschaft der Geschichte gibt, eine Kunde nicht bloß von vergangenen Dingen, sondern eine Fertigkeit, das Maaß von Gewißheit festzustellen, die der Ueberlieferung vergangener Dinge beiwohnt. Die Ausbildung dieser Kunde und Fertigkeit ist neben der Ausbildung der exakten Naturwissenschaft die große geistige Errungenschaft der letzten beiden Menschenalter.

Beide Erkenntnißmethoden sind Wege geworden, um mit größtmöglicher Sicherheit die Wirklichkeit gegenwärtiger und vergangener Dinge zu ermitteln. So ist auch der Begriff von Wirklichkeit ein neuer Begriff, wenigstens ein eigenthümlich vertiefter Begriff. Während für frühere Jahrhunderte allein das geglaubte Göttliche die eigentliche Wirklichkeit war, vor der alles, was zwischen Himmel und Erde sich zutrug, nur wie flüchtige Wolken dahinzog[1]), während dann wieder für eine spätere Zeit allein das mit den Sinnen Wahrgenommene das Wirkliche war, so hat jene Analysis des Wirklichen, die die moderne Naturwissenschaft vornimmt (und sie spiritualisirt ja mit ihrer Auflösung der mittelst unserer Sinneswahrnehmungen erfahrenen Dinge in die

---

[1]) Im Mittelalter galten durchaus die Visionen als etwas viel mehr Wirkliches als die irdischen Dinge: die Verzückung erst führte ins wahre Leben.

Kraftäußerungen unsichtbarer Energiepunkte die Weltansicht sehr wesentlich), ebenso wie jene Analysis der Ueberlieferung geschehener Dinge, die man literar-historische Kritik nennt, einen neuen Begriff von Wirklichkeit aufgebracht. Es gibt nun ein letztes Gewisses für uns im Bereiche der sinnlichen und der geschichtlichen Erfahrung. Wie vergänglich auch das einzelne Wirkliche sein mag, die Wirklichkeit erscheint uns als etwas unauflösbares.

Bei einer religiösen Würdigung der Weltdinge wird man dann sagen müssen, daß diese Wirklichkeit die uns erreichbare Gestalt des thatsächlichen Verhaltens Gottes in den Dingen ist. Was sich uns in Natur und Geschichte als wirklich vorhanden darstellt, das müssen wir als einen gegebenen festen Punkt der Weltanschauung ansehen, womit auch unsere Anschauung von Gott stimmen muß. Denn unsere Gottesanschauung, unser Gottesglaube nimmt zwar jenseits der irdischen Wirklichkeit eine grenzenlose Fülle des göttlich Wirklichen an, aber das Wirkliche im strengen Sinne des Wortes das Gewirkte und Wirkende, religiös gesprochen das von Gott Geschaffene, kann doch nur eine Welt bilden. Der Glaube an das überirdisch oder göttlich Wirkliche, das jenseits der irdischen Erfahrung liegt, darf nicht im Widerspruch stehen mit dem natürlich und geschichtlich Wirklichen. Wir denken den lebendigen Gott wirkend in den Dingen und auf die Dinge, die sich uns als wirklich darstellen. Auch die geschichtlichen „Thatsachen", auf die sich unser Heilsglaube beruft, müssen zu diesem Zusammenhange gerechnet werden. Und sofern sie geschichtliche Thatsachen sein wollen, müssen sie derselben Untersuchung unterworfen werden, wie andere geschichtliche Thatsachen.

Nun aber hat sich das Wesen der Geschichte der Vergangenheit unter dem Walten der historischen Kritik fundamental verändert, jetzt erst gibt es eine „Geschichte". In früheren Zeiten bestand das Interesse an der Vergangenheit so zu sagen in der Freude an den Familienüberlieferungen des Stammes, des Volkes, der Menschheit. Die Kunde der Vorzeit, theils sagenhaft, theils ungenau überliefert, nur in geringem Umfange urkundlich fixirt, bildete, und das war ihr Wesen, den Stoff für moralische und religiöse Betrachtung, für nationale Begeisterung und egoistisches

Sichrühmen. So war es auch mit der religiösen Ueberlieferung. Die heilige Geschichte und die profane Geschichte waren die zwei Functionen jener rückwärts gewendeten prophetischen Thätigkeit des „Volksseele", darinnen diese sich selbst, ihre practischen und idealen Bestrebungen erkannte. Das dichterische Vermögen war an ihrer Ausbildung stark betheiligt und die poetische Gerechtigkeit mit ihrer Forderung des richtigen Abschlusses der Geschichte nach den höchsten moralischen Maßstäben war ihr unbewußtes Gesetz. Bei dieser wesentlich moralischen, juristischen, religiösen Bedeutung aller Geschichte, die eben um dieses ihres Gehaltes willen geschehen war, konnte das logische Raisonnement aber auch das theologisch-scholastische Raisonnement den gleichen Grad von Sicherheit bei Ermittelung des Geschehenen beanspruchen, ja das Dogma konnte sagen, was eigentlich geschehen sei, weil es geschehen sein müsse, auch wenn die sichere Ueberlieferung davon nichts oder nur wenig wußte. Man konnte nach dogmatischen Gründen eine ganze Heilsgeschichte aufbauen und logisch mit ihrer Nothwendigkeit auch ihre Wirklichkeit beweisen, ebenso wie man auf gut Glück nach naturphilosophischen Spekulationen und gelegentlichen Erfahrungen, ohne Kenntniß der inneren Beschaffenheit des Körpers und der Natur der Heilmittel Krankheiten heilte.

Erst die geistige Revolution, die mit Kant und der modernen Naturwissenschaft sich vollendete, hat auch einen strengeren Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit hervorgerufen, dem sich nun auch das fügen muß, was wir vom religiösen Standpunkte aus als ein Wirkliches behaupten.

Es ist unausweichlich: gibt es geschichtliche Ereignisse und Thatsachen, denen wir im Glauben eine Heilsbedeutung beimessen, so müssen diese Thatsachen zuvor ehe man einem Anderen zumuthen kann, ihre Heilsbedeutung anzuerkennen, als wirklich vorhanden irgendwie nachgewiesen werden können.

Nur was wirklich geschehen ist, kann so von Gott gefügt und geordnet sein. Damit ist nun unser geschichtlicher Heilsglaube in ein eigenthümlich nahes Verhältniß zur Geschichtswissenschaft gerückt.

Gewiß können wir glauben, daß in jenen Höhen, die über allem natürlich und geschichtlich Wirklichen liegen, bei Gott, auch

solches geschehen kann und geschehen sei, „was sich nie und nirgends hat begeben"; aber was sich begeben hat, daran kann sich unser Glaube doch nur insofern und insoweit heften, als es sich auch wirklich zutrug. Erst wenn sich keine Gewißheit mehr über das Geschehene erreichen läßt, steht es uns frei, vom religiösen Gesichtspunkte aus zu vermuthen, was wohl geschehen sein möge.

Durch die historische Kritik ist nun aber auch das Gebiet des sicher Ueberlieferten wesentlich eingeschränkt worden; während für das nicht sicher Ueberlieferte, das aber doch in seinen Grundlinien erkennbar ist, sich ein divinatorischer Takt entwickelt hat, der nach Analogien schließt. Er ist sozusagen das Handwerksgeheimniß der historischen Forscher. Ihm entspringen die Urtheile über das historisch Wahrscheinliche.

Von diesem ganzen Umschwunge auf dem Gebiete der Erkenntniß des historischen Wirklichen kann man auf religiösem Gebiete Umgang nehmen, wenn man behauptet, was in der That geschehen ist (J. C. K. v. Hofmann, auch T. Beck), daß die Thatsachen der religiösen Geschichte anders zu Stande gekommen sind und anders überliefert sind wie alle anderen Thatsachen und daß man mittelst einfacher Verstandesschlüsse aus gegebenen Vordersätzen erschließen könne, was geschehen sein müsse und was nicht. Auf diesem Standpunkte und auf ihm allein könnte man auch noch die Behauptung wagen, daß das Dogma die Geschichte zu beeinflussen habe, respective zu ersetzen.

Allein man wird Denen keinen Vorwurf machen können, die sich zur Annahme eines von aller sonstigen geschichtlichen Wirklichkeit abweichenden Geschehens nicht entschließen können, so wenig wie Denen, die leugnen, Gott könne und werde innerhalb der bestehenden Naturordnung auf einmal die Erde still stehen und die Wasser bergan fließen lassen.

Mit der Entstehung einer Wissenschaft von der Geschichte ist der Glaube an geschichtliche Thatsachen darauf beschränkt, daß er sich allein noch auf die religiöse Ausdeutung anderweit bezeugter historischer Ereignisse beziehen kann. Freilich ist die „religiöse Bedeutung" nichts, was man an den Dingen auf geschichtlichem Wege mit Sicherheit wahrnehmen kann. Die göttliche

Würde Christi ist etwas, was schlechterdings von uns zu seiner menschlichen Erscheinung hinzugedacht werden muß, wenn auch eine Reihe von ihm berichteter Worte und Thaten uns dazu veranlaßt, so zu denken. Selbst der sichtbar vor uns stehende Heiland würde ja nach Seite seiner göttlichen Bestimmung für uns Gegenstand des Glaubens und nicht der Wahrnehmung sein. Der Glaube allein faßt das Uebersinnliche. Alles religiös Bedeutsame an Christo existirt nur für Den, der an Ihn glaubt. Der am genauesten unterrichtete Historiker, wenn er nur das wäre, könnte nichts mehr als die sämmtlichen äußeren Facta im Leben Jesu aufzählen und verbinden, vielleicht auch erklären, aber ihre Beziehung auf Gottes Rathschluß und Willen, worin erst ihre religiöse Bedeutung besteht, vermag er nicht zu erkennen. (Man „glaubt" also auch nicht „an geschichtliche Thatsachen", sondern man glaubt an die göttliche Bewirkung und Bedeutung von geschichtlichen Thatsachen.) Das Gebiet des Glaubens, obwohl es auch die geschichtlichen Thatsachen in sich einschließt, hat darum seine, daß ich mich dieses Ausdrucks bediene, besondere Lage, es bildet sozusagen eine eigene Dimension über und unter den historischen Dingen.

Ist nun Jemand ein Gläubiger und ein Historiker in einer Person, so wird er überall die volle historische Gestalt der Ereignisse zu ermitteln versuchen, an die sein Glaube sich anschließt. So entsteht eine Richtung historisch theologischer Wissenschaft, die nicht anders kann, als mit allen Methoden und Ergebnissen der sonstigen Alterthumswissenschaft die engste Fühlung zu suchen. Wer ihrem Gange folgt, wird nicht anders können, als auch die dem Christenthum zu Grunde liegende Geschichte nach den Regeln historischer Kunst zu betrachten. Diese errichtet ihr Gebäude vermittelst der Kritik der Ueberlieferung und der Combination der letzten gewissen Bestandtheile, die diese Kritik ergibt.

Auch diese Forderung der Geschichtswissenschaft hat sich den Thatsachen unseres Glaubens gegenüber durchgesetzt. Sie hat damit den eigenthümlichen Nimbus zerstört, der seither die „heilige Geschichte" umgab.

Die Ueberlieferung der geschichtlichen Thatsachen, auf denen unser Christenglaube ruht, bestand über ein Jahrtausend lang in dem Bericht der Kirche darüber, in ihrer Predigt, ihrem Dogma, ihrer Kunst, ihrer Disciplin, ihrem Leben, sehr secundär in dem der Bibel. Auch diese ganze Zeit war nicht unfruchtbar für das historische Verständniß Jesu, wie z. B. die mächtige Geistesbewegung zur Herstellung der „apostolischen Armuth" in den Bettelorden, eine der Voraussetzungen für das Begreifen von Jesu Wandel auf Erden herbeiführte. Aber es ging doch in dieser kirchlichen Ueberlieferung frühestes und spätestes bunt durcheinander.

Beachtet man, welch' feste Gestalt für die Phantasie, die doch das Erinnerungsorgan für alle geschichtlichen Dinge ist, das Leben Jesu nicht bloß, sondern die gesammte sinnlich-übersinnliche Welt mit ihren drei Reichen durch bildende Kunst und Dichtkunst des Mittelalters gewonnen hatte, dann begreift man, daß der einzige Weg, um einmal in diese Ueberlieferungsmasse kritische Sichtung zu bringen, der des Rückgangs zu den ersten Quellen war, den in Aneignung einer humanistischen Losung die Theologie der Reformation, gezwungen vom Gewissen und mit der Begeisterung einer neuen Entdeckung unternahm: zur Bibel. Der Rückgang zur Bibel ist die erste Stufe der Kritik der kirchlichen Ueberlieferung, die folgende ist die Kritik der biblischen Ueberlieferung selber. In ihr vollzieht sich die theologische Arbeit, die im Zusammenhange mit der Gesammtwissenschaft der Geschichte unsere Generation zu thun hat, um das geschichtlich Gewisse über das Christenthum auszumitteln. Die Tendenz aller derartigen Kritik ist *positiv* in höchstem Grade. Nichts geringeres erstrebt ja alle philologische Kritik als den Wiederaufbau der Vergangenheit in ihrer eigenen Gestalt. Und wie die philologische Reconstruction die Menschen des *Alterthums* nicht kleiner erscheinen läßt, seitdem man die Ueberlieferung kritischer mustert, sondern größer, wie seine Helden in Wirklichkeit als ganz anders gewaltige Leute erscheinen, denn wie sie Plutarch uns früher schilderte, so wird es auch zweifellos einmal mit der Originalgestalt der biblischen Geschichte sein, an die sich aller Heilsglaube der Menschheit knüpft. Der Weg aber zu diesem Aufbau geht hindurch durch Trümmer.

Es müssen nämlich die als ein zusammenhängendes Ganzes in der „Schrift" überlieferten Traditionen zerlegt, gesondert, klassificirt, corrigirt werden. Zum allermindesten ist bei dem Buch, in dem die älteste Christenheit ihre Denkwürdigkeiten niedergelegt hat, doch ein Verfahren nothwendig, wie das was man eingeschlagen hat, um aus den Werken Goethe's in der Ausgabe letzter Hand den echten wirklichen Goethe der verschiedenen Entwicklungsstufen kennen zu lernen: und welch ein Heros von Kraft und Sturm, von dem wir kaum eine Ahnung hatten, als wir nur die Werke seiner Jugend unter denen seines Alters und mit den Correcturen seines Alters lasen, ist vor uns erschienen, seitdem man den „jungen Goethe" im ursprünglichen Text seiner Arbeiten wiederhergestellt hat!

Der Preis, der für die Gewinnung einer echten Ueberlieferung gezahlt wird, ist immer die Hingabe einer ganzen Reihe von secundären Berichten und oft entsteht auch statt der Gewißheit, die die reichlich fließenden Quellen zu gewähren schienen, Ungewißheit als letztes Ergebniß aller Operationen.

Angewendet auf die Sammlung von Quellen des Urchristenthums, die wir in der heiligen Schrift vor uns haben, wird diese Operation die Würde derselben beseitigen, die die Reformation ihr in ausgezeichnetem Sinne anwies: nicht nur die einzige Quelle für die geschichtlichen Thatsachen unseres Glaubens zu sein, was sie ja bleibt, sondern auch als Ganzes Quelle dafür zu sein.

Es ist darum zu verstehen, wenn sich eine vollberechtigte Richtung practischer Kirchlichkeit unter Benutzung aller erreichbaren Mittel theologischer Wissenschaft dessen erwehrt und der Bibel eine ausgezeichnete einzigartige Stellung zu ihrem historischen Objekt vindicirt. (Nur von dem historischen Objekt des Heilsglaubens ist hier die Rede, nicht von dem Heilsglauben selbst, der ja natürlich nur aus der heiligen Schrift, und zwar aus der ganzen, geschöpft werden kann.) Für diese Betrachtung ist die Kritik im eigentlichsten Sinne nicht anwendbar auf die Bibel. Diese vielmehr ist Urkunde der biblischen Geschichte in dem Sinne, daß die geschehene Geschichte und die berichtete Geschichte sich völlig decken. Hiebei wird die ursprünglich zu ganz anderem Zweck gebildete Voraussetzung von der Inspiration der heiligen

Schrift zu Hülfe genommen mit einer Veränderung, die zugleich gewisse Vortheile der historischen Auffassung darbietet, im übrigen aber erscheint die Ueberlieferung von den Thatsachen des Christenthums allen Gesetzen der sonstigen geschichtlichen Ueberlieferung enthoben. Ich würde es in vielem Betracht für ein Unglück halten, wenn diese Ansicht keine Vertheidiger mehr fände, denn abgesehen von ihrem historischen Recht in der Gesammtentwickelung der Kirche dient sie hyperkritischen Versuchen, das Christenthum, mit Preisgabe seiner historischen Originalität, zu einem bloßen Moment der weltgeschichtlichen Entwickelung herabzusetzen, zur Correctur. Aber anschließen könnte ich mich dieser Richtung doch nur unter Verzicht auf die Gemeinschaft mit jenem wissenschaftlichen Gesammtgeist, ohne den auch die streng biblische Geschichtsanschauung sofort wieder auf den Standpunkt der früheren Geschichtslegende zurückfallen würde. Dies ist die wissenschaftliche Lage, aus der jene Bedenken wider gewisse Wunder entstehen, die nun zu erörtern sind. Nicht daher stammen diese Bedenken, daß die Welt der Gelehrten ungläubiger geworden wäre wie sie früher war, sondern daher, daß gegenüber der Wissenschaft und der Zeitstimmung der Glaube etwas anderes geworden ist, daß religiöser Glaube vom geschichtlichen Wissen sich schärfer scheiden muß. Früher konnte man von Einem, der auferzogen war im Glauben an die das Heil verbürgende Kirche, verlangen, daß er, wenn er an Gott glaube, auch dem Glauben schenke, was die Schrift von ihm und Christo bezeuge. So ward der Gottesglaube zum Ueberlieferungsglauben, zum Schriftglauben. Ist uns einmal der Werthunterschied der verschiedenen Ueberlieferungen aufgegangen, dann müssen wir als wahrhaftige Menschen nach der größten Gewißheit streben, auch auf die Gefahr hin, Ungewißheit einzutauschen.

III.

Nach diesem scheinbaren Umweg, der die sittliche und religiöse Nothwendigkeit historischer Kritik mit allen ihren Consequenzen darthun sollte, komme ich auf die Wunder der Christusgeschichte selber zu sprechen. Man kann sich auf sie beschränken, da die Wunder der Apostelgeschichte als ihre einfache

Fortsetzung erscheinen. Sie zerlegen sich, so wie sie auch im ältesten Taufsymbol (und daher im zweiten Artikel des „apostolischen" Glaubensbekenntnisses) angedeutet sind, in drei Abtheilungen:

1. das Wunder des Lebensanfanges Jesu,
2. die Wunder seines öffentlichen Lebens,
3. das Wunder seines Lebensausganges.

1. und 3. sind Wunder an Jesu geschehen, 2. meistens durch Christus gewirkte Wunder. Während die Wunder 1. und 3. von Gott durch seine Macht gewirkt sind, vollbringt Christus die Wunder seines öffentlichen Lebens durch Gottes Macht mittelst seines Wortes, Gebetes und Glaubens.

Wird einem Geistlichen die Frage vorgelegt, was er von diesen Wundern halte, ob er sie glaube oder nicht, so ist m. E. die einzige seelsorgerische Möglichkeit seine Pflicht zu thun die, in eine Discussion über die Frage mit dem Gemeindeglied zu treten, vorausgesetzt, daß dieses im Stande ist einer solchen zu folgen. Denn die einfachste Antwort, sei es Ja oder Nein, wäre in diesem Falle leicht keine Antwort. Beides könnte zu viel sagen. Trotzdem „Ja und Nein" angeblich „keine gute Theologie" sein sollen, würde ich sie hier dennoch empfehlen, da ich der Meinung bin, daß Ja und Nein zwar kein richtiger Glaube ist, aber oft genug die einzig mögliche Theologie. (Oder sagt Christus, wenn er davon spricht, daß Er nicht gekommen sei Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, nicht zugleich Ja und Nein zum alten Bunde?)

Bei der Discussion ist dann zu zeigen, daß der Geistliche, wie viel er auch von einzelnen Ueberlieferungen bezweifelt, doch an der Gesammttradition des Christenthums und der Kirche über Christus den Herrn festhält und daß er zu Ihm dieselbe Stellung des Herzens und Gewissens einnimmt, wie sein Widerpart trotz verschiedenen theologischen Denkens.

Die Discussion würde ja fruchtlos sein, wenn sie nicht ausginge von etwas, was Beiden gemeinsam ist und das ist in diesem Falle der Glaube an die Person Jesu Christi.

Ich setze nämlich voraus, daß ein im Dienst der Gemeinde stehender Geistlicher diesen Glauben hat, wenigstens ist mir noch

kein solcher vorgekommen, der ihn nicht gehabt hätte. Dieser Glaube kann sehr verschieden entwickelt sein, noch eine sehr elementare Gestalt haben, aber er ist überall da vorhanden, wo sich ein Mensch aufrichtig vor Jesu von Nazareth, so wie er ihn aus Schrift und Leben kennen gelernt hat, als vor seinem „Herrn" beugt, seine Gebote als bindende Lebensnorm anerkennt und auf sein verheißendes Wort sich verläßt. Macht ein solcher zwischen den Worten, die von Jesu überliefert sind, einen kritischen Unterschied, so hindert dies doch nicht, daß er um der Worte willen, die er als Jesu Worte anerkennt, ihn als Herrn verehrt. Ich halte es für schwer denkbar, wie Jemand auch bei einem nur ahnenden Verständnisse der Herrlichkeit Christi die Stellung, die unser evangelischer Gottesdienst der Person Jesu Christi inmitten des ganzen kirchlichen Lebens anweist, wahrnehmen und sich ihr fügen, wie Jemand täglich mit dem Lebensworte Jesu verkehren könne, ohne äußerlich und innerlich immer mehr in seinen Dienst zu gerathen. Und dieser Dienst als Herzensdienst ist der rechte Anfang alles Glaubens.

In das Bekenntniß gefaßt, daß Jesus Christus der Herr sei, drückt dieser Glaube Folgendes aus: In Jesus Christus ist die höchste Offenbarung Gottes erschienen, er ist derjenige, von dem wir allein in vollem Umfang erfahren können, was es um Gott den Vater ist, Er ist der Sohn Gottes — sowie auch: Er nimmt für uns die Stelle des Herrn ein, steht an Gottes Statt vor uns, so daß wir seinen Weisungen unbedingten religiösen Gehorsam schulden, so daß sein Wort uns unbedingt die göttliche Wahrheit und Seligkeit verbürgt.

Also: er bestimmt und regiert unser Glauben und unser Handeln. (Geschieht das auch nur „in Schwachheit", so ist doch nicht zu verkennen, daß bei einer derartigen practischen Geltung Jesu ihm eine ganz andere Stellung wie allen anderen Menschen eingeräumt worden ist.) Ich würde eine solche Stellung, die man Christo anweist, wie ich glaube mit Recht, die Anerkennung seiner „Gottheit" nennen, wenn nicht dieser Ausdruck für etwas anderes gebraucht würde, für jene geheimnißvolle Beschaffenheit seines Wesens, in der seine practische Stellung begründet ist. Diese

theoretisch vorausgesetzte Gottheit Christi ist logisch betrachtet eine Folgerung aus der thatsächlichen Stellung, die er in unserem religiösen Leben einnimmt und keine unmittelbar wahrzunehmende Thatsache, darum von ihr hier nicht weiter die Rede ist.

Auf diesem gemeinsamen Boden des Glaubens an Jesum ist die Verhandlung über die Wunder seines Lebens zu führen unter der Voraussetzung der geschichtlichen Einzigartigkeit Jesu, die seinem eigenen Zeugnisse nach begründet ist in einem einzigartigen Verhältnisse zu Gott als seinem Vater.

Hat Jemand diesen Glauben, meint aber Einzelüberlieferungen aus Jesu Leben bestreiten zu dürfen, ja bestreiten zu müssen, so wird man ihn nicht als einen „Ungläubigen" behandeln dürfen; denn er bestreitet ja nichts von dem, was nach seiner Meinung ein wesentliches Stück des Glaubens ist, den auch er anerkennt, sondern sein Widerspruch richtet sich gegen geschichtliche oder theoretische Behauptungen, die für ihn keine religiösen Thatsachen sind. Man kann ihn nur einen mangelhaft Gläubigen nennen[1]).

Die Frage nach dem Lebensanfang Jesu wird in dem ältesten Glaubensbekenntniß beantwortet mit dem Satze „geboren aus dem heiligen Geist von Maria der Jungfrau", im gültigen Text des

[1]) Man sollte bei dem so häufigen Absprechen über „ungläubige Kritiker" Folgendes nicht übersehen: Während die wirklich ungläubige, oder besser gesagt, die skeptische Wissenschaft, deren klassischer Vertreter Renan ist, in consequenter Abfolge ihrer Gottes- und Weltanschauung, die keinerlei directe Einwirkung Gottes auf die Menschengeschichte annimmt, weil ein Unterschied zwischen Gott und Welt überhaupt nicht existirt, Jesum bei aller liebevollen Darstellung und Verherrlichung doch als einen liebenswürdigen Schwärmer mit tragischem Lebensausgang behandelt, dessen Tod im Grunde selbstverschuldet ist, weil er sich einer Illusion hingab, so halten jene Kritiker daran fest, daß in dem ursprünglichen Unternehmen Jesu eine Wahrheit lag, daß er, wenn auch in den Formen, die seine Zeit ihm dafür bot, etwas, was Gott wollte, wirklich vollbracht und der Welt gebracht hat, daß Er durch ein neues Ideal, das auf Wahrheit beruhte, die Welt in neue Bahnen gelenkt hat. Nach Renan hat erst die spätere Kirche durch immer neue Accomodationen der ursprünglichen Illusion Jesu den Sinn abgewonnen, der für sie durchführbar war, die Kirche erst hat Jesum unsterblich gemacht, während nach jenen Kritikern die Kirche fast immer hinter der ursprünglichen Conception Jesu zurückgeblieben ist: die geschichtliche Gestalt Jesu trägt die Kirche und wirkt durch sie hindurch.

„apostolischen" Glaubensbekenntnisses „empfangen vom heiligen Geist geboren aus der Jungfrau Maria". Dasselbe sagt die neutestamentliche Ueberlieferung im ersten und dritten Evangelium. In der Gemeinde wird an diesem Satze festgehalten mittelst des Argumentes: „Wenn Christus Gottes Sohn war, so mußte er auch in anderer Weise wie jeder andere Mensch ins Leben treten."

Die Erörterung der sämmtlichen hiebei zu berücksichtigenden Beziehungen würde sich vor allem auf den wechselnden Sinn zu richten haben, den dogmengeschichtlich das Wort „Sohn Gottes" gehabt hat. Damit würde aber wahrscheinlich dem Gemeindegliede wenig gedient sein. Einfacher wäre, daß man diesen Satz zunächst zugibt. Gleichviel welchen Sinn der Ausdruck „Sohn Gottes" haben möge, daß dieser Würde Jesu auch sein Eintritt in das Leben entsprochen haben müsse, steht doch richtig. Es fragt sich nur ob die überlieferte Form der „jungfräulichen Geburt" die einzig überlieferte ist und ob diese allein der Voraussetzung einer Geburt aus Gott entspricht.

Das physiologische Detail dieser Vorstellung von der übernatürlichen Empfängniß entzieht sich in evangelischen Volkskreisen der Erörterung umsomehr, als auch der katholische Begriff der Jungfräulichkeit bei uns kein sittlicher Begriff mehr ist. Die ganze Vorstellung hat überhaupt bei der evangelischen Ansicht von der Heiligkeit des Ehestandes mehr einen ästhetisch religiösen Charakter angenommen. Wie die Gott allein zugewendete demüthige Frauenseele begnadigt wird mit der Offenbarung eines von ihr gerade in ihrer Demuth am wenigsten erwarteten Glückes, das staunt man in Maria an. Nicht die harte dogmatische Behauptung vom Ausschluß eines legitimen Factors menschlicher Entstehungsgeschichte bei Jesu Geburt, sondern die religiöse Weihe, die die ersten Anfänge des künftigen Heilandes umgibt, das ist es, was dem evangelischen Gemüth aus dem poetischen Zauber der Verkündigungsgeschichte entgegenblickt.

Erst die späte Reflexion nimmt Anstoß an der specifischen Unnatürlichkeit des Vorganges. Bekanntlich hat der scholastische Betrieb auch der altprotestantischen Theologie hiefür die Illustration aus Beispielen angeblicher Parthenogenesis (Jungfraugeburt) bei

niederen Organismen nicht verschmäht, so wie man sich im Mittelalter an den Märlein des Physiologus vom Einhorn und dgl. erfreute. Die neuere Orthodoxie hat mit richtigerem Tacte vielmehr die übergreifende Macht des göttlichen Factors als den Ausschluß des einen männlichen Factors einer legitimen Zeugung als das wesentliche bei der übernatürlichen Geburt Jesu betont. Hieran anknüpfend wäre zu sagen, daß ja bei jedem ausgezeichneten Menschen schon in seiner Geburt auch eine besondere göttliche Mitwirkung anzunehmen sei, geschweige denn bei dem künftigen Heiland. Glaubt jedes christliche Elternpaar seine Kinder zu empfangen aus Gottes Hand, so wird auch die Menschheit ihren Heiland „empfangen" denken dürfen als „vom heiligen Geist". Das könnte aber geschehen sein auch mittelst einer durchaus menschlich natürlichen Erzeugung Jesu! Da auch die Freiheit Jesu von der „Erbsünde" durch Ausschluß nur des einen männlichen Factors der Erzeugung nicht gewährleistet wäre und da der Protestantismus in der Herkunft aus einer legitimen Ehe keinen Makel der Geburt anerkennen kann, verglichen mit einer Geburt „aus der Jungfrau", so wird die innere Nothwendigkeit der Geburt von der Jungfrau nur auf das Zeugniß der Schrift zu stützen sein. Hierauf wird sich auch der Gemeindeglaube berufen: es zieme sich nicht von dem zwiefach berichteten Wunder etwas abzudingen. Aber diesen beiden Berichten stehen gegenüber wichtige Apostelschriften, die veranlaßt gewesen wären, eine so bedeutungsvolle Thatsache zu berichten und es unterließen. Paulus und Johannes schweigen von der jungfräulichen Geburt: Paulus, der da, wo er von Jesu Abstammung „aus Davids Geschlecht nach dem Fleisch" spricht, Röm. 1 3, Anlaß gehabt hätte, seine besondere Abkunft von Gott zu erwähnen, redet statt dessen von seiner Erhöhung zu Gott, als dem Beweis seiner Würde als Gottes Sohn; Johannes, der von der Fleischwerdung des Wortes Gottes spricht, dessen Standpunkt die Betonung einer übernatürlichen Ankunft Jesu auf Erden so nahe gelegen hätte, der die Geburt der Söhne des Gottesreiches ableitet aus den beiden Factoren „Wasser und Geist", Joh. 3 5 (im Hebräischen männlichen und weiblichen Geschlechts), sagt nichts von einer übernatürlichen Geburt des Herrn. Wenn die gut bezeugte

Lesart des Taufberichtes Luc. 3 22 richtig ist, so hat die Gottesstimme bei der Taufe und Herabkunft des heiligen Geistes auf Jesus selbst es verkündigt „du bist mein geliebter Sohn, heute habe ich dich gezeugt". (Auf diese Stelle folgt unmittelbar der menschliche Stammbaum Jesu des Sohnes Josephs mit der Bemerkung, daß er „dafür gehalten wurde" — aber dieser Stammbaum hat doch nur dann einen Sinn, wenn er die wirkliche menschliche Abstammung angibt als Ergänzung zu der göttlichen Ernennung [Erzeugung] Jesu zum Sohne Gottes.)[1]) Für eine Betrachtung, die die Individualitäten der neutestamentlichen Autoren zu unterscheiden weiß, ist es außer Zweifel, daß zwei der wichtigsten die jungfräuliche Geburt Jesu nicht gekannt haben. Ebenso wird sie nicht erwähnt im Evangelium des Marcus und Jesus selbst hat ihrer nirgend Erwähnung gethan. Man kann dafür Gründe anführen, von denen der beste die Berufung auf sein Zartgefühl ist, aber wenn es zu seinem eigenen Bewußtsein, daß Er der einzige Sohn des Vaters sei, gehört hätte, daß Er auch auf übernatürliche Weise sei in's Leben getreten, wenn es zum nothwendigen Glauben an ihn gehört hätte, das einzusehen, so hätte er das den Seinen nicht verschweigen dürfen.

Nicht eine einstimmige Lehre der urchristlichen Zeit, sondern eine in ihr ziemlich einsame Behauptung, die erst unter veränderten Verhältnissen einen unermeßlichen Einfluß erhalten hat, ist die der jungfräulichen Geburt. Denn sie half in der Folgezeit den Gedanken an die Einzigartigkeit Jesu als geschichtliche Person zu befestigen und sie hat uns die Weihnachtsgeschichte gegeben, deren dichterische Ausmalung in der bildenden Kunst der abendländischen Christenheit eine so vollendete symbolische Darstellung der himmlischen Abkunft Christi geschaffen hat, wie sie die biblische Erzählung selber noch nicht enthält. An diesem Symbol

---

[1]) Die älteste biblische Ansicht ist fern von dem Gedanken, daß bei der Erzeugung Jesu der „Sohn Gottes" „Mensch" geworden sei. Luc. 1 35 heißt es, daß das von der Maria geborene „Heilige", also das heilige menschliche Kind, „Gottes Sohn" genannt werden solle, und auch im Johannesevangelium ist erst der Fleischgewordene Logos, das ist Jesus Christus in geschichtlicher Person, „der Sohn Gottes" (1 14).

darf man sich genügen lassen, in einem Falle, wo es nicht frommen würde, den natürlichen Hergang weiter zu enthüllen. In unserem Verhältnisse zu der übersinnlichen Welt ist ja das Symbol die einzig mögliche Ausdrucksweise für eine jenseits aller menschlichen möglichen Erfahrung liegende Wahrheit.

Die Wahrheit von der übernatürlichen Geburt Jesu ist diese, daß, gleichviel in welcher Weise Er in das Leben eingetreten ist, es nur geschehen sein kann unter einer besonderen göttlichen Zulassung und Mitwirkung, wie sie demjenigen entspricht, in dem „die Zeit erfüllt" ward und mit dem die Weltgeschichte ihren eigentlichen Höhepunkt erreicht hat. Jesus ist geboren aus dem heiligen Geist.

Um dieser Wahrheit willen hat man auch nicht nöthig, im Zwiegespräch die „Unmöglichkeit" des obigen Vorganges zu behaupten, worauf sofort mit Recht die Antwort erfolgen müßte: „Alle Dinge sind möglich bei Gott" (Luc. 1 37. Doch hat ein orthodoxer Theolog gesagt: „Aber kein Unding . . ."). Denn das ist, sobald religiöse Dinge in Frage kommen, lediglich Sache meiner persönlichen, auf andere nicht ohne weiteres übertragbaren Ueberzeugung, was ich für möglich halte, was nicht, und es klingt beleidigend, wenn ich Jemanden etwas abstreiten will, was für ihn eine beglückende Annahme ist. Die Discussion wird sich hier immer in der Grenze zu halten haben, daß mir die Sache zwar nicht unmöglich, aber in hohem Grade unwahrscheinlich und auch zu dem beabsichtigten Zweck nicht nothwendig vorkommt. Aber mit der Anzweiflung des Buchstabens der Weihnachtsgeschichte wird ja nicht das Geringste von dem Trost der Wahrheit eingebüßt: „Welt ging verloren — Christ ist geboren, freue dich o Christenheit." Diese Thatsache als von Gott gefügte und unumstößlich gewisse Wirklichkeit ist es doch, worauf es ankommt.

IV.

Auf eine Erörterung, wie sie angedeutet wurde, wird meistens die Frage folgen: „Also glauben Sie überhaupt an keine Wunder?" Und diese Frage bezieht sich auf jene Wunder, von denen der Geschichtsbericht über das gesammte öffentliche Wirken Jesu durchzogen ist.

An die Möglichkeit von Wundern im Allgemeinen zu glauben, das ist christlichen Denkern wie Rothe als die unumgängliche Consequenz eines supranaturalen Gottesbegriffs erschienen und ein idealistischer Monist wie Lotze hat seinen geistvollen Paragraphen über Religionsphilosophie eine Randzeichnung über die allgemeine „Möglichkeit von Wundern" eingefügt (§ 58 Seite 61), von der seine Bereitwilligkeit, ihre Wirklichkeit zu glauben, sehr absticht.

Es kann m. E. der Gedanke des Wunders mit dem einer göttlich gestifteten Naturordnung in Uebereinstimmung gebracht werden, wenn man darunter keine irgendwie gewaltsame Veränderung des Vorhandenen, sondern entweder die wohlvorbereitete Schöpfung von etwas Neuem, oder die Combination vorhandener Kräfte zu einem neuen, von Gott beabsichtigten Zweck sich denkt — aber alle diese Speculationen lassen für uns keine Anwendung auf irgend welche Wirklichkeit zu. Darum wird es am besten sein, die Wunderfrage im Allgemeinen gar nicht zu erörtern, sondern sich sofort den concreten neutestamentlichen, den eigentlichen Heilandswundern selber zuzuwenden. Hier handelt sich's darum, welche Wunder denn von Jesu und in welchem Maaße glaubwürdig sie berichtet sind, sodann um die Menschen, für welche sie geschehen sind. Erst hiernach läßt sich entscheiden, was an diesen Wundern Wirkliches ist[1]).

Die Zeit, in der Jesus auftrat, war eine durchaus wundergläubige Zeit. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß sie von jedem Propheten Wunder verlangte, denn Johannes der Täufer hat keine verrichtet, so traute sie doch gern einem „großen Propheten" Wunder zu (Luc. 7 16) und alle Berichte über Jesu öffentliche Wirksamkeit, einschließlich der späteren Traditionen, die

[1]) Der Gesichtspunkt, unter welchem die alte naive Apologetik die Wunder neben den Weissagungen verwendete, um daraus die Wahrheit des Christenthums zu beweisen, ist heutzutage ganz unanwendbar, wo es viel schwerer hält, die Wunder zu beweisen, als für die innere Wahrheit des Christenthums stichhaltige Gründe beizubringen. Die einzige unter Gebildeten heute mögliche Form des Wunderglaubens ist (abgesehen von dem Glauben an Spiritismus) die, daß man um Christi und des Christenthums willen an Wunder glaubt.

auch von den geschworenen Gegnern des Christenthums (wie Celsus) nicht in Zweifel gezogen worden, wissen von Wundern Jesu zu berichten, denen die Apologeten des Heidenthums, Celsus, Hierokles, Philostratus, ähnliche, viel beträchtlichere Wunder ihrer Helden entgegenhielten. Von diesen Berichten gibt auch die schärfste Kritik zu, daß in ihren ältesten und ursprünglichsten Bestandtheilen eine Reihe von Krankenheilungen, Heilungen von Besessenen (Todtenerweckungen?) und einige Jesum verherrlichende Wunder (Stillung des Seesturmes, Speisung von mehreren Tausenden mit wenig Broten und Fischen) enthalten waren, die also im ersten Menschenalter der Kirche Jesu mit Einstimmigkeit nacherzählt wurden, ganz abgesehen von dem Auferweckungswunder, und auf welche sich der Glaube an ihn einstimmig berief.

Aber was fand die älteste Generation in diesen Wundern? Hier ist ein Punkt, wo man die biblische Ueberlieferung in Schutz nehmen muß gegen die spätere Dogmatik der Kirche. Während eine noch immer nicht ausgestorbene Dogmatik in den Wundern Jesu die Erweise seiner „Allmacht" oder seiner „Allwissenheit", seiner „Herrschaft über die Natur" u. dergl. findet, dienen im N. T. die „Zeichen", die Jesus thut allerdings dazu, um Ihn zu beglaubigen, aber sie beglaubigen Ihn nur als einen Gottgesandten als den, der die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden (Marc. 2 10) als den Propheten, der wie Elia und Elisa sich des Wittwenleides erbarmt, (Luc. 7 16) als den, der auch am Sabbath Macht hat, Gutes zu thun (Marc. 3 4) als den, der in Kraft des heiligen Geistes das Reich der Dämonen zerstört und so das Reich Gottes nahen läßt (Matth. 12 27), sie bestätigen die Wahrheit seines Wortes solchen, die davon hingerissen Ihm ihr Vertrauen schenken (Matth. 8 2 10).

Sie wurden von Jesu verrichtet kraft seines Glaubens und Gebetes und sie geschahen für den Glauben (dein Glaube hat dir geholfen) (Matth. 8 13 15 28 Luc. 8 48 17 19 u. ö.). Wo Er keinen Glauben findet wie in der Heimath Nazareth, da will und kann Er keine Zeichen thun. Und wo der Unglaube Zeichen von ihm fordert, verweigert er sie (Marc. 4 5 Luc. 4 23 Marc. 8 12).

Wenn die Versuchungsgeschichte auf eine eigene Mittheilung

Jesu zurückgeht, so hat Er das demonstrative Wunder, dadurch er sich mit leichter Mühe hätte als den Auserwählten Gottes bezeugen können, von sich gewiesen und auch Wunder wie die Stillung des Sturmes, die Speisung der Tausende, das Wandeln auf dem See erscheinen als Erweisungen seines Glaubens und zugleich der göttlichen Hülfe, nicht aber einer ihm eingeborenen unmittelbaren Macht über die Dinge. Es ist aus seiner eigenen Erfahrung geredet, wenn Er dem Glauben die Kraft zutraut, „Berge zu versetzen“ (Matth. 17 20 Marc. 11 23 Matth. 21 21).

Die Darstellung der Wundermacht Jesu im 4. Ev. steht damit nicht im Widerspruch. Die Auferweckung des Lazarus wird von Jesu erbeten und wenn in diesem Evangelium sich Jesus auf seine Zeichen und Wunder beruft, während er in den anderen zu öfteren Malen ihre Ausbreitung verbietet, so kommen seine Werke hier in Betracht als die Werke, die ihm der „Vater“ gezeigt hat, daß er sie thue — also findet eine Arbeitstheilung zwischen Vater und Sohn statt, bei der aber Gott der Bestimmende ist (Joh. 5 20 36 10 25 14 12).

Nirgends in der geschichtlichen Ueberlieferung der Menschheit treten uns wunderbare Ereignisse in dieser eigenthümlichen Auswahl und in dieser Ideenverbindung entgegen. Sie haben in weissagenden Worten des alten Testaments einen Vorklang (Jes. 61 1 2 35 6) — aber dem dortigen Bild des künftigen allgemeinen Heiles für alle Elenden in der vollkommenen Gottesherrschaft fehlt der Zauber der persönlichen individualisirten Hülfeleistung für die Einzelnen, die wir in den evangelischen Berichten beschrieben finden. Und, was das eigenthümlichste ist, diese ganze Hülfs- und Heilungsthätigkeit, diese Kraft der Aufrichtung und des Lebens tritt in den Dienst der von Jesu beanspruchten Vollmacht der wirksamen Vergebung der Sünden. Das Heil, was er bringt, ist die Wiederherstellung der Gemeinschaft der Seelen mit Gott und damit verbunden auch der Gesundheit, des Lebens, der leiblichen Kräfte. Die Wunder bilden so die persönliche Charakteristik des Heilandes und sie drücken in Thaten dasselbe aus, was seine Worte sagen, daß Er nicht gekommen sei, das zerstoßene Rohr zu zerbrechen, den glimmenden Docht zu verlöschen,

sondern den Sündern und den Kranken zu helfen. Wer diese Wunderberichte entstanden denken wollte aus bereits vorhandenen traditionellen Vorstellungen über den Messias u. dergl., der müßte zuerst nachweisen, wie das Bild einer solchen persönlichen Erscheinung habe erfunden werden können, mit dessen Zügen man dann das wunderlose Leben Jesu ausgestattet hätte. Das dürfte besonders schwer fallen, wenn man betrachtet, wie in den evangelischen Erzählungen die Wunder durchaus keine weitere demonstrative Bedeutung haben, sondern nur Ausflüsse der persönlichen Hülfsbereitschaft sind. Mit einem Wort: der Christusmythus, wenn das Bild des Heilands ein Mythus wäre, könnte ersonnen sein nur von einer Christusseele.

Mögen auch die Berichte über Jesu Wirken in manchen Einzelzügen von der Sage seiner Gemeinde ausgeschmückt oder vergrößert worden sein, der Kern dieser Ueberlieferung zeugt so unwiderstehlich von einer vollkommen einzigartigen Persönlichkeit, von einer Menschenfreundlichkeit, erzieherischen Weisheit und erfinderischen Liebe, die das wirklich gethan haben muß, was da geschrieben steht, wie die reife Traube von der Sonne.

Die Frage nach der specifischen Wunderbarkeit, nach der Uebernatürlichkeit dieser Begebenheiten tritt erst in zweiter Linie auf. Krankenheilungen kann Jesus auch vollzogen haben ohne daß diese im specifischen Sinn Wunder gewesen sein müßten. Aber hat Er sie nicht dafür gehalten, dafür halten müssen?

Den richtigen Standpunkt zur Beurtheilung der Heilandsthätigkeit gewinnen wir doch erst, wenn wir seinem Fingerzeig folgen, daß auch das scheinbar Unmögliche, das schlechterdings wunderbare kein Wunder mehr ist für den Glauben, das unbegrenzte, felsenfeste Vertrauen auf Gott. Der Glaube spricht und es geschieht — das ist die Formel seiner Wundererlebnisse und ihr gegenüber stehen wir vor der Frage, ob wir mit ihm „glauben“ wollen oder — ihn der Selbsttäuschung zeihen? Mir scheint das Zugeständniß unausweichlich, daß unter Jesu Händen und auf seinen Gebetsruf Dinge geschehen sind, die sonst nicht geschehen (ebenso wie solche, die auch sonst geschehen), geschehen sind durch Gottes Kraft, um Demjenigen Zeugniß zu geben, der in seinem

Namen auch die Sünden vergibt, und dieses Zugeständniß müßte, wie mir scheint, auch ein sonst wunderscheuer Geistlicher machen können, wenn er nur ausreichend erwägt, was in dieser „Vollmacht der Sündenvergebung" an Gottes Statt liegt, die Jesus nicht bloß berufsmäßig als ein Prophet, sondern persönlich übt, nämlich verbunden mit einem moralischen Selbstbewußtsein, das ihn augenscheinlich keiner Sünde zieh (Joh. 8 46). Man kann die intrikate Frage der „Unsündlichkeit Jesu" in dem metaphysischen Sinn, wie sie meist behandelt worden ist, auf sich beruhen lassen, — der Eindruck, den er hinterlassen hat, daß er als das selber reine „Lamm Gottes" die Sünde hinweggenommen hat (Joh. 1 29), berechtigt zu der Annahme, daß dieser Einzige auch in seinen stillen bescheidenen Thaten einzig gewesen sei. — Von diesen Gesichtspunkten aus wäre also auf die Frage, ob Jemand an die Wunder im öffentlichen Leben Jesu glaube, zu antworten: man glaube an die Persönlichkeit des Heilandes und an alles das, was von und an ihm geschehen sei, um ihn als solchen zu erweisen, seien es nun im strengen Sinne des Wortes Wunder, oder seien es keine — man glaube daran als an Gottes Werke, die Gott verrichtet haben werde in der ihm geziemenden Weise.

Wer sich aber auch dazu nicht verstehen könnte, der muß wenigstens darauf Rücksicht nehmen, daß in dem Glauben an diese Jesuswunder thatsächlich ein Bekenntniß zu ihm, als dem Heilande, ein Bekenntniß zu der neutestamentlichen Erlösergestalt liegt, also ein durchaus religiöser Glaube, den zu kränken man sich der Sünde fürchten muß.

Er müßte dann erklären, daß ihm vieles Einzelne in diesen Berichten zweifelhaft sei, aber daß er glaube an den Sünderheiland, der in diesen Geschichten beschrieben werde und an die Gotteshülfe, die mit ihm, dem Arzte der Kranken, gewesen sei.

Leicht aber dürfte auch ein kritisch gestimmter Geistlicher auf eine andere Stellung zur Sache kommen. Bei wiederholter Beschäftigung mit diesen Geschichten, die in so unübertrefflicher Weise die Persönlichkeit des Heilandes in ihren tiefsten Absichten characterisiren, wird er die kritische Prüfung derselben, wenn auch nicht vergessen, so doch unterlassen, er kommt dadurch wieder zeit-

weise in jene Stellung, die der naive Bibelglaube immer inne gehalten hat, der die Geschichten hinnimmt, ohne darüber zu reflectiren, wie sie wohl geschehen sein mögen, weil er sich scheut, Gott darüber Vorschriften zu machen, was Er thun und lassen könne. Der naive Bibelglaube kennt eben jene Größen, die für uns ebensolche Daten göttlicher Weltordnung sind wie für ihn die heilige Schrift als unfehlbares Offenbarungsbuch: die gesetzliche Ordnung der Naturerscheinungen und die im Wesen der Menschengeschlechts begründete Natur der geschichtlichen Ueberlieferung nicht. Wir werden ihn auch nicht zur Anerkennung derselben zu stimmen versuchen, wir werden ihn aber dadurch zufrieden stellen, daß wir mit ihm die Ueberzeugung theilen, kraft deren Jesus Wunder (auch in seinem Sinne) that, daß Gott, der Gott, den Jesus uns geoffenbart hat, in seiner Vaterliebe, Alles thut und thun wird, was nach seinem heiligen Willen gut ist, um den Armen am Geist, den Leidtragenden, den Sündern, den Kranken und Verstoßenen zu helfen und sie zu retten. Denn schließlich, zu diesem Zugeständnisse werden wir gerade einen frommen Bibelchristen am leichtesten bringen, ist das nicht das größte Wunder, das wunderbarste, was unseren Vorstellungen und Erwartungen von dem äußeren Verlauf der Dinge am meisten widerspricht, sondern das, was uns am weitesten die Tiefen der göttlichen Barmherzigkeit aufthut. Das eigentliche Weltwunder ist das in dem Worte ausgesprochene: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab" (Joh. 3 16).

Es ist kein Spiel mit dem Worte „Wunder", das wir hier treiben, sondern der Rückgang auf die eigentliche religiöse Bedeutung, die das Wunder haben soll: Wunder sind solche „Zeichen" [1]), an denen man das Walten der barmherzigen Liebe Gottes über uns erkennt, mögen sie nun in sogenannter wunderbarer Weise oder in natürlicher Weise sich zutragen. Daß es auch solche nicht eigentlich wunderbare Zeichen gibt, hat Jesus deutlich gesagt, wenn er sich gegenüber den zeichenfordernden Pharisäern (Matth. 16 1) beruft auf das einzige Zeichen, das ihnen gegeben werden soll, das Zeichen Jona, d. h. daß vor ihren Augen Ninive sich bekehrt, während sie in ihren Sünden bleiben.

[1]) Vgl. Matth. 12 38, Luc. 11 16, Joh. 2 11. 3 2. 4 48, Daniel 3 33.

Bei einer derartigen Wendung der Betrachtung wird es nicht nöthig sein, auf die Natur der neutestamentlichen Wunderberichte, auf ältere und jüngere Erzählungsschichten darin u. dergl. näher einzugehen. Das würde, glaube ich, auch für eifrige Bibelchristen nichts verletzendes haben, vorausgesetzt, daß sie so viel literarische Bildung besitzen, um sich für solche Fragen interessiren zu lassen. Aber für die religiöse Betrachtung würde nicht viel dabei herauskommen. Ob eine Sache etwas mehr oder weniger wunderbar zugegangen ist, wenn man ihm das etwa aus dem früheren Berichte nachweisen könnte, darauf wird es einem wirklich „Gläubigen" nicht ankommen und auch die etwa natürliche Erklärung eines Wunders, wenn nur dabei das Ansehen Jesu gewahrt bleibt (z. B. beim verdorrten Feigenbaum), wird ihn nicht anfechten. Es lebt eben in dem noch unverbildeten Kinderglauben die wesentliche Natur alles Glaubens: das unbedingte Zutrauen auf die Hülfe Gottes, ohne Neugierde zu erfahren, wie Er hilft. —

Anhangsweise mögen hier noch ein paar Bemerkungen gestattet sein über besonders schwierige Wundererzählungen. Dazu gehören einmal die Berichte von den zahlreichen Heilungen solcher, die von Dämonen, von unsauberen, bösen Geistern besessen waren. Sie sind nicht wegzustreichen, und es ist ein characteristischer Zug in den ältesten Evangelienberichten, daß Jesus diesen Heilungen besondere Aufmerksamkeit widmete: die Dämonen sind die ersten, d. h. also in diesem Fall die besessenen Menschen, die in dem Wahne stehen, daß ein fremder Geist aus ihnen rede und sie regiere, die in Jesu den Heiligen, den Sohn Gottes erkennen (Marc. 1 24 5 7) und mit ihrer Bewältigung sieht Jesus das Reich des Fürsten der Finsterniß, des Obersten der Dämonen selber bezwungen. Jesus verhandelt mit diesen Geisteskranken auf dem Boden der gemeinsamen Voraussetzung, daß ihre Krankheit von der Einwohnung fremder Geister herrühre und man kann nicht den geringsten Beweis dafür beibringen, daß er sich ihnen dabei nur etwa wie ein Arzt, der in die Wahnvorstellungen eines Kranken eingeht und sich ihrer sogar zur Heilung der Kranken bedient, aus Acommodation gefügt habe. Alles stimmt darin zusammen, daß Er in diesen Heilungen einen directen Angriff auf

den Satan erblickte (Matth. 12 25, Luc. 10 17). Wer sich nun diese nicht leicht zu vollziehende Vorstellung von dem Satan als den Herrscher über das Dämonenreich nicht anzueignen vermag, der kommt zu dem Schlusse, daß sich Jesus in diesem Punkte im Irrthum befunden habe, einer Täuschung unterlegen sei.

Ich maße mir nicht an unseren Heiland meistern zu wollen bei seiner Einsicht in den Zusammenhang von Krankheit, leiblicher und geistiger, mit der Macht des Bösen, nämlich der Sünde, und ich verehre in dem, was Er sagt über „den Bösen", als eine persönliche Geistesmacht, den Ausdruck einer tieferen Einsicht in die eigentlichen Abgründe der Welt als sie jemals ein Anderer gehabt hat. Wenn ich aber finde, daß mit dieser religiös zu nennenden Anschauung von einem Fürsten der Finsterniß der populäre Volksglaube, der uns heute als Aberglaube erscheint, an die Herkunft gewisser Geisteskrankheiten von dämonischer Besessenheit verbunden ist, so dünkt mir darin auch nicht die geringste Beeinträchtigung der religiösen Bedeutung Jesu zu liegen, daß ich einräume, er habe hier wie in allen anderen natürlichen und geistigen Dingen die Ansichten und auch die Vorurtheile seiner Zeit getheilt. Jesu zumuthen, daß Er in einer Zeit, die überhaupt noch keine Krankheitsursachen, sondern nur Krankheitssymptome kannte, die Besessenen bereits nur für „Nervenkranke" habe halten sollen, um sie mit klug berechneter Suggestion zu heilen, das wäre gerade so viel, als ihn zur wenigstens geheimen Kenntniß des Kopernikanischen Weltsystems zu verpflichten, weil ihm ohne dies die richtige Voraussetzung für seine Gottes- und Weltvorstellung gefehlt haben würde. Eines hängt mit dem anderen auf's engste zusammen, die Beseitigung des medicinischen Dämonenglaubens mit dem Siege eines neuen Weltbildes, das nicht mehr auf der theologischen Vorstellung von den drei Reichen Himmel, Erde und Hölle beruht. Eine Ansicht, die uns heute als ein objectiver Irrthum erscheint, ist für den, der sie mit seiner Zeit theilt, kein Vorwurf, selbst wenn sie auch bestimmte moralische Consequenzen nach sich zieht. Die Heilung von Besessenen ist in den ersten Jahrhunderten eine ständige Function der Kirche gewesen, die ein eigenes Amt, das der Exorcisten, dafür stiftete. Sie ist noch Jahrhunderte nach

Jesus unter denselben Voraussetzungen wie von ihm mit Erfolg geübt worden, was zugleich die Macht und weite Verbreitung des Aberglaubens, aber auch die Macht der christlichen Religion über die Gemüther beweist. Allerdings greift die Annahme einer Besessenheit durch böse Geister auch in das religiös-sittliche Gebiet ein, auf dem wir Jesum für irrthumsfrei halten, aber wer daran Anstoß nimmt, der übersieht, daß mit der vollen Menschheit Jesu nothwendig verbunden war sein Eingehen in alle nationalen und zeitlichen Bedingtheiten seiner Stellung; er mußte denken, empfinden und sprechen wie ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, also auch gewisse daher stammende religiöse Vorstellungen mit ihnen theilen. An vielen Punkten konnte er mit persönlicher, sittlicher wie religiöser Genialität Schranken, die ein Vorurtheil ihm zog, durchbrechen (vgl. seine Uebertretung des Sabbathgebotes, das Verfahren mit der Ehebrecherin) und frei von jedem Vorurtheil war er auf dem Gebiete, das ganz allein sein Eigen war in seinem Verhältniß zum Vater (Matth. 11 27), aber er würde aufgehört haben, ein wahrhaftiger Mensch zu sein, wenn sich ihm das Menschen- und Seelenleben unter Begriffen und Anschauungen dargestellt hätte, die erst nach Jahrhunderten und Jahrtausenden Gemeingut geworden sind. Daß Jesus Zustände von Psychose als Exorcist geheilt hat, fällt ihm ebenso wenig als schuldvoller Irrthum zur Last, als wenn er von den Lilien auf dem Felde gemeint hat: „sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht“, während sie in der That nach modernem Sprachgebrauch unserer Naturforscher eine bedeutende „Arbeitsleistung“ vollbringen.

Weiter verursachen die wiederholten Speisungswunder vieles Kopfzerbrechen, ebenso wie das Wunder von Kana. Die Speisungswunder (Marc. 6 u. 8 und Parall.) bilden einen unentbehrlichen Bestandtheil der ältesten Ueberlieferung und weisen, wie sie als große Wunder berichtet werden, auf ein Erlebniß hin, das allen Betheiligten als ein großes Wunder erschien.

Ich neige trotzdem hier einer natürlichen Erklärung zu. Das Wunder der Brotvermehrung im strictesten Sinne als unausgesetztes Hervorgehen von Broten aus Jesu leeren Händen will mir, wie ich offen gestehe, nicht zu Sinn, es widerspricht aber

auch der ausdrücklichen Weigerung Jesu dem Versucher gegenüber aus Steinen Brote zu machen (Matth. 4 4). Denn das ist doch kein Unterschied: Brote aus Steinen oder aus Luft machen. Es scheint mir vielmehr ein Wunder der Sättigung Vieler mit Wenigem gewesen zu sein. Jesus bringt es durch den Befehl an seine Jünger, den ganzen Vorrath, den sie für den eigenen Gebrauch noch hatten, hinzugeben, damit Niemand verschmachte, und es in kleinsten Portionen auszutheilen, dahin, daß nun Alle, was sie bei sich haben, beisteuern. In der Begeisterung über dieses erste wahrhafte Liebesmahl von Jesusjüngern werden Alle satt, so daß man mit den Resten noch Körbe füllen kann (Matth. 14 20: zwölf; Matth. 15 37: sieben Körbe), die vermuthlich doch auch vorher schon Speisevorräthe enthalten haben werden.

Aehnlich würde ich auch bei dem Wunder der Verwandlung des Wassers zu Wein in Kana (falls hier nicht eine bereits von symbolischen Elementen getränkte Erzählung vorliegt), wenn sie wirklich geschehen ist, dem Zugeständnisse einer objectiven naturwidrigen Verwandlung von Wasser in Wein, vorziehen die Annahme einer nur subjectiven Veränderung im Geschmack 2c. der Betheiligten durch Suggestion, von deren objectiver Wirksamkeit aber Jesus überzeugt gewesen sein müßte.

Von dieser natürlichen Wundererklärung würde sowohl die Absicht als der Erfolg des Wunderthäters unberührt bleiben, nur der Vorgang selbst verlöre etwas von seiner Naturwidrigkeit, zu welcher der damit zu erreichende Zweck in keinem Verhältnisse steht. (Kein Naturwunder würde mir zu groß erscheinen, wenn es gälte eine Welt zu retten!) Es ist denn doch etwas anderes ob man ein Wunder wie das der Auferweckung des Gekreuzigten annimmt, das die Welt in neue Bahnen lenkt und eines, das die Erhöhung der Freude bei einer galiläischen Hochzeit bezweckt und dadurch Jesu „Herrlichkeit" zeigt. Nur unter der unbiblischen Voraussetzung [1],

[1] Die biblische Voraussetzung ist, daß Heilen und Helfen zum Beruf Jesu gehört und das Element seines Lebens die Barmherzigkeit ist (vgl. Ev. Joh. 1 17). — Die vorgetragene Ansicht streitet mit der altkirchlichen Auffassung, wonach im Erdenleben Jesu die von einzelnen Wunderlichtblicken charakteristisch erhellte unausgesetzte Herablassung eines eingeborenen Gottes uns

daß das Wunderbare das eigentliche Lebenselement Jesu Christi kraft der Göttlichkeit seines Wesens sei, kann man die verschiedenen Wunder, die von ihm berichtet werden, an Werth einander gleichsetzen. —

Seither ist der Wunderglaube nach einer wichtigen Bezeichnung noch nicht gewürdigt worden, nach seinem Verhältniß zur biblischen Weltanschauung. Der ganze Kampf gegen den Wunderglauben richtet sich gegen den Wunderbegriff, der eine Folge ist der altdogmatischen Formulirung des Verhältnisses von Gott und Welt, das wiederum aus dem platonisch-aristotelischen Dualismus stammt, wonach sich beide wie Beweger und Bewegtes, wie Geist und Materie zu einander verhalten. Nach dieser Auffassung sind Wunder im strengen Sinn übernatürliche Ereignisse, göttliche Eingriffe in die bestehende Ordnung der Natur, um Gottes Souveränetät über dieselbe zu zeigen. Diese antikwissenschaftliche Auffassung ist der vorwissenschaftlichen biblischen Ansicht durchaus heterogen. Die biblische Weltanschauung ist die des ohne Reflexion, natürlich und ausschließlich religiös denkenden Menschen, der noch keine abstracten Begriffe bilden gelernt hat. Ihr ist alles Wirkliche ein irgendwie von Gott bewirktes. Der Gedanke des Wunders nimmt inmitten dieser Voraussetzungen ein ganz anderes Gesicht an. Er bezeichnet hier das Außerordentliche, Seltene, aber nichts, was nicht in dem Rechte des Schöpfers über die Creatur vollkommen begründet wäre, er liefert nur die Probe für die wirkliche Herrschaft Gottes in seinen Reichen allen.

Die Wunder sind gewissermaßen die Haupt- und Staatsactionen Gottes auf der Weltbühne, die ohne diese Ereignisse der eigentlichen Würde entbehrte. An Stelle dieser dichterisch naiven, lebendigen Auffassung von der Welt als einer Domäne Gottes, als einem Object seiner Haushaltungskunst (vgl. Psalm 104) hat die Schuldogmatik auf der Spur der ältesten Theologie den Begriff des Gott gegenüber selbständigen, nur von außen her durch ihn regierten und bewegten Kosmos gesetzt, aus dem schließlich

herzbezwingend entgegentritt. Die ungeheure religiöse Macht dieser Vorstellung und ihre segensreichen Folgen bestreite ich nicht, aber geschichtlich ist sie nicht und nur der geschichtliche Heiland ist für uns der wirkliche Sohn Gottes. —

die sich selber bewegende Natur wurde, der Inbegriff aller Kräfte und Stoffe, die eines Gottes außer ihr nicht mehr bedarf. Innerhalb einer solchen sind Wunder irgendwelcher Art unmöglich.

Ebenso wie sich die biblische Anschauung vollendet in dem Begriffe von einem Reiche Gottes, in dem alles Einzelne bestimmt ist durch den persönlichen Willen eines Einzigen, so hat sich die wissenschaftliche Anschauung vollendet in einem Begriffe des Naturganzen, in dem alles Einzelne einander bedingt und so, was geschieht, nach einer im Voraus zu berechnenden Nothwendigkeit erfolgt.

Die biblische Weltanschauung in ihrer natürlichen Frische und Schönheit bildet die Voraussetzung für das Denken Jesu (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist Dem gegenüber, dem alles innere Leben Religion war, also nicht bloß isolirtes Denken, sondern gesammeltes persönliches Handeln mit Gott). Die wissenschaftliche Weltanschauung mit ihrer strengen Consequenz ist die Voraussetzung unseres Denkens. Wollen wir als Gläubige auch denken, so müssen wir beide Anschauungen zu verbinden suchen. Diese Verbindung kann nur so erfolgen, daß wir die Natur in der Regelmäßigkeit ihrer Erscheinungen als das Herrschaftsgebiet Gottes denken, der ihr nicht gegenüber steht, sondern der in und mit ihr und durch sie hindurch die Zwecke seines Reiches verfolgt und erreicht. Wunder als Manifestationen seiner Herrschaft bedarf es dann für ihn nicht, auch den Eindruck der Wunder können die von ihm Regierten entbehren, aber was sich sonst als Wunder dargestellt hat, Demonstrationen seiner heiligsten Absichten, Kundgebungen seiner Liebe, die brauchen inmitten der Menschenwelt, die Gott auch innerlich verstehen kann, nicht bloß ihm äußerlich gehorchen, nicht zu fehlen, ja sie dürfen aus pädagogischen Gründen nicht fehlen.

Sie werden, wo sie geschehen, für Gott keine Wunder sein, sondern die plan- und ordnungsmäßig erfolgenden Thaten Gottes, die Knotenpunkte der Weltentwickelung. Sie werden das sein, was man Offenbarungen Gottes nennt. Und die höchste Offenbarung Gottes ist die geschichtliche Erscheinung seiner „Menschenfreundlichkeit“ in der Person Jesu Christi (Tit. 3 4).

V.

Ein eigenthümlicher Specialfall des Wunderglaubens, und darum besonders zu behandeln, ist der Glaube an das Wunder des Lebensausganges Jesu: an seine Auferweckung von den Todten.

Hier stehen wir vor einer Thatsache von centraler Bedeutung inmitten der Ueberlieferung von Jesu Christo, deren gläubige Annahme seit Pauli Tagen den Christen zur unbedingten Pflicht gemacht worden ist; andererseits setzen uns die mehrfachen Berichte über diese Thatsache durch ihre Widersprüche im Einzelnen in Verlegenheit. Der Fall ist umgekehrt wie bei den gutbezeugten Heilungsgeschichten, deren Einzelumstände unerfindbar erscheinen: nur darin, daß sie an eine geschehene Auferstehung Christi glauben, finden wir die ersten Christen einig, aber wie wir uns dieselbe vorzustellen haben, darüber fehlt die erwünschte Auskunft. So allgemein die Thatsache bezeugt ist, ebenso ungenau ist sie beschrieben.

Sodann die Schwierigkeiten, uns dieses Ereigniß zu denken, sind womöglich noch größer wie bei der jungfräulichen Geburt. Die Discussion über diesen Theil des Wunderglaubens wird dem allem Rechnung tragen müssen.

Zur Besprechung der Frage würde man von einem Gemeindegliede leicht gedrängt werden durch den Einwurf: „Wer an Wunder überhaupt nicht glaubt, der glaubt auch nicht an das Wunder der Auferstehung und mit diesem Glauben fällt das ganze Christenthum dahin. Denn wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist unser „Glaube eitel" (I. Kor. 15 17).

Dieses Pauluswort wird freilich in einem anderen Sinne „ungläubigen Predigern" zugeschoben, als in dem es gemeint war. Für Paulus hing an der Thatsache der Auferweckung Christi von den Todten, deren er durch Augenzeugenschaft sicher zu sein glaubte, da er den lebendigen Herrn gesehen hatte (I. Kor. 15 8, 9 1), allerdings das ganze Christenthum. Denn hätten er und seine Mitchristen sich in dieser Thatsache getäuscht, so wäre ihnen Christus auch nicht als der Sohn Gottes erwiesen gewesen (Röm. 1 4), sein Kreuzestod hätte nicht das die Versöhnung

zwischen Menschen und Gott stiftende Opfer sein können, weil ihm das Siegel der Annahme durch Gott gefehlt hätte u. s. f.

Aber es gab auch solche Jünger, die an Jesum als den Sohn Gottes glaubten, bereits vor seinem Leiden, Tod und Auferstehung (Matth. 16 16), denen der persönliche Eindruck Jesu genügt hatte, um ihn ihren „Herrn" zu nennen und „an ihn zu glauben" als den Messias.

Auch hatte Jesus nicht allen seine Auferweckung vorausgesagt, viele wußten nur was er auch seinen Feinden verkündigt, sie würden den Menschensohn wiederkommen sehen in den Wolken des Himmels (Matth. 26 64). Dies setzt nach jüdischen Begriffen die Auferstehung von den Toden voraus, aber nicht ihr Sichtbarwerden auf Erden. Es ist doch auch ein Glaube an Jesus als Christus denkbar, der ihm kein anderes Lebensende zutraut als jedem anderen Menschen, nur daß diesem Ende einmal die Verklärung seines Gedächtnisses und dann die Vollendung seines Werkes folgen mußte. Beides hat aber stattgefunden in dem geschichtlichen Sieg seiner Religion, die den besten Theil der Welt erobert hat. Wer alles und jedes auch scheinbare Wunder aus seinen Gedanken verbannt hätte, der könnte darum doch sagen, daß in dem Erfolg, den Jesu Gottesglaube und Weltanschauung, den sein Evangelium von der Gottes- und Nächstenliebe auch nach seinem Tode gefunden hat, der beste Beweis dafür liegt, daß Er wirklich derjenige gewesen, als den er sich bezeichnet hatte, und daß es darum der Meinung nicht bedürfe, er sei lebendig aus dem Grabe hervorgegangen, nachdem seine Lehre und sein Geist sich als Sieger über alle anderen Glaubensformen erwiesen habe. Den räthselhaften Auferstehungsglauben, räthselhaft sowohl wegen seiner plötzlichen Entstehung im Jüngerkreise Christi, wie wegen seiner Verbreitung in einer ihm durchaus ungeneigten Welt, den müßten wir dahin gestellt sein lassen wie vieles in der alten Geschichte. Glücklich, daß wir seiner nicht mehr bedürfen, um mit Jesu an Gott den Vater zu glauben, der uns allen das ewige Leben geben werde in der Form, wie wir es einmal ertragen können.

Ein derartiger Standpunkt, so wenig man ihn ungläubig würde nennen können, hat doch den wesentlichen Einwand gegen

sich, daß er ein wichtiges Bestandstück urchristlichen Glaubens für bedeutungslos erklärt.

Er würde mit der Ueberzeugung Jesu, daß er der Messias Israels wirklich sei, er würde mit einer jeden Auffassung seiner Würde als Sohn Gottes, die darüber hinausgeht, daß Jesu ein exemplarisch frommer Mensch gewesen, vermuthlich ebenso verfahren; sie wären ihm nur Hülfs- und Zeitvorstellungen, um etwas auszudrücken, was für uns jetzt eine andere Bedeutung hat. Ihm wäre das wesentlichste der heiligen Geschichte nur Symbol und nicht der Weg der Thatsachen, den Gott mit dem Menschengeschlechte gegangen ist, das eben nur durch selbsterlebte Geschichte zu ihm bekehrt werden konnte. — Und einen Glauben mit Jesu würde man nur theilweise einen solchen nennen dürfen, bei dem man wesentliche religiöse Voraussetzungen nicht theilt, auf denen der Glauben Jesu ruhte.

Nun ist es aber außer Zweifel, daß Jesus selbst an den Vorstellungen, die seine väterliche Religion darbot vom Todtenreich, Paradies und Auferstehung der Todten, festhielt, ebenso wie an bestimmten Zügen der Messiasvorstellung.

Wir werden den Auferstehungsglauben nicht als historisch gleichgültig behandeln können; sondern ihn zuerst in seinem historischen Zusammenhang begreifen müssen, um dann nach seiner Erklärung zu fragen.

Daß erst die Kunde von Jesu Auferweckung von den Todten durch die Macht des Vaters und die Erscheinungen des Auferstandenen den Jüngern Jesu den Muth und den Glauben wieder gegeben haben, ihn trotz seines Kreuzestodes als den Messias zu bekennen, steht außer Zweifel. Von diesem Eindruck aus empfing nun sein ganzes zurückliegendes Leben das rechte Licht. Es war das Leben des „Herrn“. Wir haben keine Zeile im neuen Testament über Jesum, die nicht unter dieser Voraussetzung geschrieben wäre. Auf ihr ruht dann auch der Glaube an seine immerwährende Nähe „alle Tage bis an der Welt Ende“, auf ihr die Ueberzeugung, daß die Gaben und Eingebungen des heiligen Geistes seine Zeugnisse, die Ausflüsse seiner Regierungsgewalt sind. Und blicken wir weiter in die Geschichte nach ihm, so kann

gesagt werden, daß der Glaube an den auferstandenen und zum Himmel erhöhten Herrn der Christenheit die jenseitige Welt eröffnet und sie in ihr das himmlische Jerusalem und das Leben der Vollendung hat erblicken lassen, an dem dereinst alle gleich Christo von den Todten Auferstandenen Theil nehmen werden. Die völlige Umwandlung der Weltanschauung, die im Christenthum vor sich ging, die das Fernste zum Nächsten, das Uebersinnliche zum wahrhaft Wirklichen und den Himmel zur eigentlichen Heimath des Gottesvolkes gemacht hat, nahm ihren Ausgang von dem Auferstehungsglauben.

Die ganze spätere Entwickelung des Glaubens an die Gottheit Christi ist undenkbar ohne diese Voraussetzung: das kirchliche Christenthum, ja die Kirche ruht auf dieser geglaubten Thatsache.

Sollte dennoch an dieser Thatsache gar nichts gewesen sein, sollte es nach Jesu Tod und Begräbniß zugegangen sein wie bei jedem anderen Menschen, so hätte man das allerdings merkwürdige Schauspiel, daß die folgenreichste Umwandlung des Menschengeschlechtes objectiv auf nichts Wirklichem beruhte. Dabei könnte der Glaube an einen weltlenkenden Gott bestehen, aber seine Weltlenkung würde doch mehr den Eindruck einer Regierung durch eingepflanzte oder genährte Vorurtheile, als durch Wahrheit machen.

Unter diesen Umständen wird, wer dem Auferstehungsglauben keinen genügenden Sinn abgewinnen kann, sich darauf beschränken, auf jede Aufklärung zu verzichten und nur sagen: Was bei der berichteten Auferweckung Jesu Christi von den Todten wirklich geschehen ist, das weiß ich nicht und vermag ich nicht zu wissen, aber ich glaube daran, daß Er lebt und regiert.

Hiemit würde das eigentliche Glaubensinteresse gewahrt sein, mit dieser Ueberzeugung kann man Ostern feiern.

Aber die Reflexion wird doch noch einen Schritt weiter gehen können und die Möglichkeiten ins Auge fassen, aus denen sich das wunderbare Erlebniß der Jünger erklären läßt. Die Ansicht, daß es auf Halluciationen beruhte, die die Jünger spontan, ohne äußeren Anlaß hatten und die sich durch Ansteckung fortpflanzten, läuft, sofern für diese Halluciationen nur eine rein zu-

fällige, oder wenn man will, eine nothwendige, aber durchaus individuelle psychische Veranlassung angenommen wird, auf die obige Annahme einer Selbsttäuschung hinaus. Anders wäre es bei einer wirklichen Vision, die durch psychische Erregungen, von Gott gewollt und gewirkt, den Jüngern einheitlich die Gewißheit gegeben hätte, daß ihr Meister lebe und ihnen geistig nahe sei. Da eine solche Vision nur im inneren Gesichtsfelde der Seele statt im äußeren des Raumes[1], aber mit derselben Deutlichkeit den Jüngern vollkommen die gleiche Gewißheit gegeben haben würde und mit dem gleichen Rechte, als wenn sie den Herrn leibhaftig vor sich gesehen hätten, so würde eine derartige Vorstellung, die das Wunder der leiblichen Auferweckung ersetzte durch die Manifestation von dem Fortleben der verklärten Persönlichkeit als vollkommen zulässig erscheinen.

Denn was den Jüngern so durch Vision gezeigt ward, wäre ja das Wesentliche des Glaubens gewesen, den sie nun weiter verkündigen sollten. Da Visionen zu dem Ungewöhnlichen, aber nicht Unmöglichen gehören, wäre über das Maaß der Wunderbarkeit eines derartigen Erlebnisses wohl kaum etwas bestimmtes anzunehmen.

Fehlen würde aber bei dieser Erklärung die Analogie der Auferweckung Jesu Christi mit der Auferstehung der entschlafenen Gläubigen, fehlen das leere Grab und die Verwandelung des gestorbenen Leibes in einen verklärten Leib, auf die nicht bloß die Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen in den Evangelien hinweisen, sondern an die offenbar auch Paulus I. Kor. 15 denkt. (Das Grab I. Kor. 15 4.)

Nothwendigerweise anders muß man schließen, wenn man an den von Jesu selber verrichteten Todtenerweckungen festhält. Dann muß man natürlicherweise auch seine Erweckung vom leiblichen Tode zugeben, wenngleich diese eine ganz andere Bedeutung hat. Und mit diesem Zugeständniß, das allerdings dem Vorwurf eines Rückfalls in den „Köhlerglauben" nicht entgehen wird, gewinnt der Auferstehungsglaube eine doch wesentlich erweiterte

[1]) Man gestatte diesen halbrichtigen Ausdruck.

Bedeutung. Er ist dann in der That der Glaube an ein bis dahin unerhörtes Wunder: denn Jesu Rückkehr in das irdische Leben in der verklärten Gestalt, in der er auch an dem himmlischen Leben Theil hat, ist nicht zu vergleichen mit der Wiederbelebung Gestorbener zum Weiterleben hier auf Erden.

Um dennoch begreiflich zu sein, müßte dieses Wunder als das erstmalige Hereintreten einer höheren Weltordnung in den αἰών οὗτος aufgefaßt werden, als der Anfang jener Verwandelung der irdischen Dinge, die einmal im vollkommenen Reiche Gottes sich ereignen wird (vgl. Christus der Erstling derer, die da schlafen I. Kor. 15 20 23). Jede Analogie, ja jede deutliche Vorstellung dafür geht uns freilich ab; wir haben uns dann einfach vor einem Geheimnisse, das wir nicht enträthseln können, zu beugen, haben zu verzichten vor allem auch auf die Frage, warum, wenn doch Erscheinungen Jesu aus dem Reiche seiner Herrlichkeit anfänglich zur Oekonomie seines Regiments gehörten, dieselben später aufgehört haben.

Zu der Vorstellung, die die Christenheit noch mit ziemlicher Einmüthigkeit hegt, von Christo, als dem himmlischen uns überall nahen König, würde dieser geheimnißvolle Lebensausgang und Lebenseingang zum Vater am besten passen, auch wenn man ihn nicht vermittelt denkt durch eine leibliche Himmelfahrt, von der das neue Testament nur dieß weiß, daß Jesus vor den Augen seiner Jünger „zusehends" in einer Wolke verschwunden ist, was die Engel als seine „Aufnahme in den Himmel bezeichnen" Apostelgesch. 1 9—11.

Gesetzten Falles man hielte die jungfräuliche Geburt Jesu für eine Legende, man nähme auch für die Wunder des öffentlichen Lebens Jesu eine Erklärung an, die sie nicht zu Wundern schlechthin stempelt, so könnte man den einzigartigen Character des Auferstehungswunders im Zusammenhange einer religiösen Weltbetrachtung doch rechtfertigen. Es bildete dann dieß Ereigniß, als welches die neutestamentlichen Schriftsteller es auch anzusehen scheinen, einen neuen Anfang in dem Verhältnisse Gottes zur Welt, einen Fortschritt der Organisation, ähnlich wie die organische Schöpfung einen Fortschritt über die unorganische Natur hinaus bildet. Doch

wer darf solchen Gedanken nachgehen, ohne in Träume zu verfallen! Es sind Reflexionen, die nicht den Glauben ersetzen sollen und können, auch nicht ihn stützen, sondern die nur seine Consequenzen nach der Seite des Denkens ziehen, ohne für diese Consequenzen eine andere als persönliche Geltung zu beanspruchen.

Bestehen bleiben kann mit oder ohne solche Reflexionen der Glaube an die Auferstehung Christi, das heißt an den lebendigen, zu Gott erhöhten Heiland und damit würden wir unter allen Umständen statt der einzelnen Wunder, die an ihm geschehen sind, gelten lassen müssen das eine Wunder, das Er selber ist. Dieses Wunder ist wunderbar im höchsten Sinne, nämlich als die reiche, tiefe zukunftsvolle Erfüllung aller Gottesverheißungen des alten Bundes in einem kurzen Menschenleben, das doch die ganze Weltgeschichte überdauert. Ich würde auch einen solchen Glauben als „Wunderglauben" gelten lassen, wenngleich ich einen reicheren kenne, als Glauben nämlich, nicht an unnatürliche oder übernatürliche, an übergeschichtliche oder überweltliche Dinge, sondern als lebendigen Glauben an eine erfahrene That und Wirkung Gottes in der Welt. Wenn die Erkenntniß Gottes und Dessen, den er gesandt hat, das „ewige Leben" ist — so wird, wer nur diesen Glauben hat, in das ewige Leben den Eingang finden, das ihm weiteres enthüllen soll.

Wenn nach diesen Andeutungen bei Besprechung des Glaubens an die Auferstehung verfahren wird, so wird es sich empfehlen, den Unterschied und die Unvereinbarkeit der Berichte darüber nicht weiter zu betonen. So selbstverständlich und wenig beunruhigend für den an historisch kritische Untersuchungen Gewöhnten diese Beobachtungen sind, so würden sie doch einen einfachen Bibelleser ohne Noth in seinem Verständnisse des Buches beirren; es genügt auf den Unterschied zwischen Paulus und den Evangelien hinzuweisen. Niemals soll die Vertheidigung der eigenen kritischen Stellung dazu führen, daß man den Glauben vor der Zeit und ohne die erforderliche Reife zum Kritisiren verleitet.

Zusammengefaßt in wenige Sätze würde die Auskunft, die ich Geistlichen in der angeführten Lage andeutungsweise geben könnte, lauten:

1. Der „Wunderglaube“, als Glaube an beliebige einzelne Wunder, die Gott überhaupt thun könne und gethan habe, ist eine rein theoretische Annahme, die aus bestimmten Vorstellungen über das Verhältniß Gottes zur Welt folgt und, obwohl es für sie eine gedankenmäßige Rechtfertigung gibt, kein nothwendiger Bestandtheil des religiösen Glaubens evangelischer Christen.

2. Ausschließlich angewendet auf die heilige Geschichte des neuen Testaments hat der evangelische Wunderglaube thatsächlich die Bedeutung, die Einzigartigkeit und geschichtliche Wunderbarkeit der Persönlichkeit Jesu Christi auszudrücken und in diesem Sinne ist er auch nothwendig, wenn man nicht unter die Linie des Glaubens an ihn als den Herrn heruntersinken will. Verhält es sich so, dann schließt aber auch andererseits der Glaube an die Person Jesu Christi allen Wunderglauben, den man von einem evangelischen Christen verlangen kann, ein und wer den Glauben an ihn als „Herrn“ bekennt, der darf davon dispensirt werden zu sagen, wie er sich das Einzelne vorstellt, was Wunderbares von Jesu berichtet wird. Die Frage nach den einzelnen Jesuswundern darf nicht zur Falle des Gewissens gebraucht werden und die buchstäbliche Anerkennung zwiespältiger oder unsicherer Berichte kann als Folgerung des „Glaubens“ von Niemand verlangt werden.

3. Die im Vorigen als Möglichkeit vorgetragene Ansicht, die ich theile, daß durch thatsächliche Wunder in der Geschichte Jesu Christi, die von Gott gewirkt sind, ein Fortschritt in der Entwickelung der irdischen Dinge ihrem überirdischen Ziele entgegen gemacht worden sei, hat keine für Andere verbindliche Bedeutung, da sie nur eine biblisch begründete Reflexion auf Grund des Glaubens ist, während allein verbindlich sein kann der Glaube selbst, d. h. die thatsächliche religiös-sittliche Unterwerfung unter Christus den Herrn, als den Sohn und Boten des Vaters.

Dasjenige, worauf ein Geistlicher in derartigem schwierigem Verkehr mit Gemeindegliedern[1]), wie er seither voraus-

[1]) Der Verkehr mit Gemeindegliedern, deren Seelsorger man ist, legt der Discussion ganz andere Rücksichten auf, als bei einer freien wissenschaftlichen Vereinigung zu beachten sind.

gesetzt war, zu achten hat, wiederholen die folgenden Rathschläge:

1. Man soll niemals einen Glauben eines Anderen bekämpfen, man muß sich aber auch hüten, jene Formen der Erkenntniß, in die ein Glaube sich kleidet, also im vorliegenden Falle die Gründe, die einer für bestimmte Wunder anführt, direct zu bestreiten.

2. Man soll lernen, sich in jeden Standpunkt des Glaubens hinein zu denken und die stets eigenthümliche Verflechtung von theoretischen Lehrsätzen und Behauptungen mit der Wurzel des Glaubens zu studiren.

3. Man hat nicht die Bibel zu bestreiten. Man darf nicht von der Ungenauigkeit oder Unglaubwürdigkeit biblischer Berichte im Einzelnen reden, ohne zugleich den aufrichtigen Glauben an das in ihr enthaltene directe Wort Gottes, Jesu Christi und des heiligen Geistes in den Aposteln durchfühlen zu lassen.

4. Man soll wissenschaftliche Ansichten im Verkehr mit der Gemeinde nur soweit vortragen, als sie dem Glauben der Gemeinde förderlich sind, indem sie helfen, der Gemeinde das Walten Gottes deutlicher zum Bewußtsein zu bringen.

5. Wer da weiß, daß der Ausdruck des Glaubens in den verschiedenen Zeiten wechselt, der soll auch wissen, daß die wissenschaftlichen Ansichten sich noch schneller ändern, er soll darum, so theuer ihm die erkannte wissenschaftliche Wahrheit sein muß, sie niemals für ein Letztes und Unfehlbares halten, noch weniger aber ihre „Ergebnisse" der Gemeinde als unfehlbare Autorität entgegen halten. Gleich lebendigen Pflanzen haben wissenschaftliche Wahrheiten nur Werth, wenn man sie mit den Wurzeln (d. h. mit der Methode, darin sie erwachsen sind) zu lebendigem Wachsthum weiter verpflanzt — als bloße „Resultate" sind sie trockenes Heu.

6. Man lerne daran glauben, daß der Glaube, der ein wirkliches Einswerden der Seele mit Gott ist, täglich zu wachsen hat und darf sich dann auch dessen nicht schämen, daß man sich eines immer reicheren Glaubens in der Zukunft zu getrösten hat.

Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers.

Eine Skizze

von

D. Theodor Brieger.

Der Protestantismus ist in seinen verschiedenen Zweigen einig in den fundamentalen Sätzen über Kirche, weltlichen Beruf und Staat. Einig, daß die Kirche eine Gemeinschaft des Glaubens ist, für welche die Predigt des Wortes Gottes, nicht aber eine äußerliche rechtliche Ordnung wesentlich ist. Einig in der Würdigung des bürgerlichen Berufes als eines gottgegebenen, in welchem man Gott ganz anders und besser dienen kann als in dem selbsterwählten Stande mönchischer Weltflucht. Damit ist für den gesammten Bereich des Protestantismus ein gemeinsames Ideal christlicher Frömmigkeit gegeben. Nicht minder scharf aber scheidet sich die protestantische Welt von der mittelalterlichen durch ihre Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. An die Stelle der katholischen Vermischung der geistlichen und der weltlichen Gewalt, in welcher die Selbständigkeit des Staates gebrochen erschien, hat der Protestantismus eine grundsätzliche Scheidung beider gesetzt. Schon im ausgehenden Mittelalter war die Unabhängigkeit der weltlichen Macht von der geistlichen im Namen des Staates gefordert worden. Aber erst Luther verhalf dem hiermit aufgestellten Grundsatze zum Siege, indem er die nämliche Forderung im Namen der Religion erhob, anstatt der staatsrechtlichen und philosophischen Grundlage ihr ein sicheres, unerschütterliches religiöses Fundament schuf. Die sich von selbst ergebende Kehrseite des göttlichen Rechtes der weltlichen Obrigkeit

war das göttliche Recht des geistlichen Regimentes auf seinem Gebiete. In dieser allgemeinen Anschauung waren die Reformatoren alle miteinander eins, hoben sie sich gleich scharf ab von der katholisch-hierarchischen wie von der wiedertäuferischen Herabstimmung oder Entleerung des Staatsbegriffes.

Aber die Väter und Begründer des protestantischen Christenthums waren damit doch zunächst nur über ein Prinzip einig. Und dieses Prinzip war, mochte es gleich geradezu weltbewegende praktische Folgerungen in seinem Schooße tragen, vorerst ein abstraktes. Abstrakt freilich nicht in dem Sinne, als ob es unter allen Umständen eine scharf durchgeführte Trennung des Staates und der Kirche gefordert hätte. Die Reformatoren waren keine Theoretiker, daß sie sich an der Ausgabe vielsagender und darum inhaltloser Schlagwörter ergötzt hätten. Ihnen konnte — dafür sorgten die Umstände — nicht verborgen bleiben, daß die Lebensgebiete des Staates und der Kirche sich auf gar manchen Punkten berührten, ja ineinandergriffen, daß demgemäß eine schablonenhafte Scheidung normaler Weise nicht möglich sei. Viel näher lag ihnen die Gefahr, jenes allgemeine Prinzip, wenn es darauf ankam, es in der Wirklichkeit gegebener Verhältnisse durchzuführen, zu verleugnen, zum mindesten ihm eine Wendung zu geben, durch die seine Spitze abgebrochen wurde. So bestand die Abstraktheit des Prinzipes vielmehr darin, daß es unter den Händen der Reformatoren je nach der Art und Weise ihrer Zweckbestimmung des Staates, je nach dem Grade, in welchem sie mit dem religiösen Charakter der Kirche Ernst machten, eine ganz verschiedene Gestalt annehmen konnte.

An keinem zweiten Punkte aber mußte sich der Sinn, welchen sie mit ihrem Grundsatz verbanden, deutlicher zeigen als bei den kirchlichen Neubildungen, zu denen sie sich gedrängt sahen. Die Anfänge evangelischer Kirchenverfassung, welche das Problem der Verhältnißbestimmung zum Staate praktisch zu lösen hatten, bieten deshalb zugleich den zuverlässigsten Maaßstab dar zur Beurtheilung der reformatorischen Anschauungen über das Verhältniß von Staat und Kirche. Vornehmlich durch die Spannung dieses Verhältnisses gewinnt die protestantische Kirchenbildung ihr brennendes Interesse.

In der That sehen wir auf diesem wichtigen Gebiete des Lebens die Vorstellungen der Reformatoren gleich anfangs in einem Maaße auseinandergehen, daß uns hier einer der Hauptunterschiede der deutschen und der schweizerischen Reformation entgegentritt. Er setzt sich in seinen geschichtlichen Entwickelungen und Bildungen bis in die Gegenwart hinein fort. Und gerade in unseren Tagen ist man in weiten Kreisen geneigt, in der mit größerer Unabhängigkeit vom Staat verknüpften Gemeindeverfassung einzelner reformirter Kirchen ein Uebergewicht des reformirten Protestantismus über den lutherischen anzuerkennen. Gewiß kann es uns Söhnen der lutherischen Reformation nur zur Ehre gereichen, wenn wir unter Umständen einen Vorzug der reformirten Schwesterkirche neidlos einräumen, unbefangenen Sinnes unsern Mangel durch ihren Reichthum zu ergänzen unternehmen. Aber zur Ehre gereichen würde uns ein solches Verfahren doch nur dann, wenn hier wirklich mehr als ein vermeintlicher Vorzug vorliegt. Niemand kann es uns verübeln, wenn wir mit gleicher Unbefangenheit erst einer historischen Prüfung unterziehen wollen, was man uns als geschichtliche Wahrheit rühmt. Diese Prüfung ist an und für sich Pflicht, ist doppelte Pflicht, wenn uns zugemuthet wird, eine Schwäche unseres reformatorischen Erbes einzugestehen. Schon unter diesem Gesichtspunkt wird ein Versuch nicht unwillkommen sein, die grundsätzliche Anschauung des deutschen Reformators über das Verhältniß des Staates zur evangelischen Kirche, insbesondere über das Maaß des dem Staate zu gestattenden Einflusses, den Umfang seiner Kirchengewalt, an der Hand der Quellen ihren Umrissen nach darzulegen. Zu besserer Würdigung der von Luther eingenommenen Stellung und Haltung wird es sich dabei empfehlen, wenigstens im Vorübergehen einen Blick zu werfen auf die abweichenden Grundsätze und Schöpfungen seiner Mitreformatoren.

Entschlossener als Luther und noch vor diesem ist Zwingli mit kirchlicher Neuschöpfung vorgegangen. Aber schwerlich dürfte man bei ihm wie bei Calvin auf irgend einer Seite heute noch wagen, dem ihrer unmittelbaren Thätigkeit entstammenden Staats-

kirchenthum den Preis zuzuerkennen vor demjenigen, welches auf dem Boden der lutherischen Reformation entstanden ist. Von Zwingli hat schon Hundeshagen zugestanden, daß sein System ein theokratisches ist, bei welchem weder Kirche noch Staat das ihnen gebührende Recht finden. Durchaus zutreffend ist die Begriffsbestimmung des theokratischen Staates, welche der genannte Gelehrte gegeben hat, daß wir von einer theokratischen Gestaltung des Staates überall da reden dürfen, „wo der Staat im Bewußtsein eines göttlichen Auftrages hierzu die religiöse Zwecksetzung vollständig und unmittelbar zu der seinigen macht. Der Staat nimmt hier als solcher die Pflege des religiösen Elements in die Hand und zwar direkt durch Erziehung, Bestellung, Ueberwachung und Leitung der für das gottesdienstliche Leben wirksamen Organe. Die Staatsgewalt tritt damit nicht bloß in die Rechtssphäre, sondern auch in den vollen Pflichtenkreis des kirchlichen Organismus ein, und die Religion selbst gewinnt die volle Bedeutung eines Staatsgesetzes." Diese Sätze über den theokratischen Staat lassen sich ohne Weiteres auf das staatliche Kirchenwesen Zürichs anwenden. Der Rath der Zweihundert führt das geistliche Regiment, wie es in einer bezeichnenden Verordnung von 1526 heißt, „als christenliche Oberkeit und anstatt ihrer gemeinen kilchen". In Folge der erweiterten Aufgabe, welche Zwingli seiner Reformation setzte, nämlich nicht allein das religiöse, sondern auch das sittlich-politische Leben umzugestalten, sah er sich dahin gedrängt, seinem Satze von der rechtlichen Unterschiedenheit des staatlichen und des kirchlichen Gebietes und von der Autokratie der kirchlichen Gemeinde praktisch keine Folge zu geben, vielmehr dem christlichen Staate Zürichs einen direkten religiösen Beruf zuzuweisen. Die Geschiedenheit von Staat und Kirche bleibt so eine bloß begriffliche; im Leben fallen die Gebiete beider zusammen, da beide die nämliche Aufgabe zu erfüllen haben, nämlich den Willen Gottes — und er ist auch für den Staat in der heiligen Schrift geoffenbart — zu vollführen. Wer der Obrigkeit die Religion entzieht, nimmt ihr ihren wahren Charakter, macht sie zu einer bloßen Tyrannis. Indem Zwingli auf diese Weise die religiöse Abzweckung in seinen Staatsbegriff aufnahm und daher den Staat

unmittelbar dem Worte Gottes untergab (ohne Zweifel ein Ueberrest der mittelalterlichen Anschauung), konnte er ohne Bedenken die Kirche im Staate aufgehen lassen. Soweit irgend die Zwinglische Reformation griff, ist überall die Kirche der weltlichen Obrigkeit ausgeliefert worden.

Für Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat ist ja nun mit dem Ernst und Eifer eines Propheten der große Genfer Reformator eingetreten. Von Zwingli abweichend hat Calvin den Lutherschen Satz von dem Unterschied der beiden Gewalten zum Ausgangspunkt seines kirchenpolitischen Denkens genommen. Gleichwohl hat er ihn schon in der Theorie, da sie der Einheitlichkeit entbehrt, unwirksam gemacht. So bestimmt er auf der einen Seite die Rechtssphären von Kirche und Staat zu scheiden weiß, das selbständige und zwar göttliche Recht der Obrigkeit anerkennt, so hat er doch andererseits, auf Grund der dem Staate zugewiesenen Aufgabe einer Mitarbeit am Reiche Gottes, die innige Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche so stark betont, daß sich damit seine Behauptung von der Selbständigkeit beider nicht vertrug, daß an die Stelle der Trennung geradezu eine Verschmelzung als letztes Ziel sich ergeben mußte. Sofern aber die Obrigkeit bei Erfüllung ihres religiösen Berufes die Pflicht hat, auf die Stimme der Kirche und ihrer Diener zu hören, ihrem Spruche sich zu unterwerfen, ist auch sein System — trotz aller Cautelen — letztlich ein theokratisches, um so mehr, als die Kirchenzucht Calvins, welche der Staat unterstützen mußte, das gesammte Leben zu umspannen unternahm, nicht nur das kirchliche, sondern auch das sittliche, soziale, bürgerliche.

Und dem vorwaltenden Zuge der Theorie Calvins entspricht seine Schöpfung, seine Genfer Kirche und sein Genfer Staat; wenigstens im Großen und Ganzen; denn völlig hat selbst dieses Herrschertalent nicht vermocht, das spröde Material auch nur in diesem kleinen republikanischen Gemeinwesen zu bewältigen. Wohl ordnet die Obrigkeit, welche nach Calvin das gemeinsame sichtbare Oberhaupt von Staat und Kirche ist, von sich aus im weitesten Umfange die kirchlichen, auch die rein kirchlichen Angelegenheiten, erscheint ganz im Lichte einer Kirchenbehörde mit hart bevormun-

bendem Charakter. Aber die dem Staat hier eingeräumten Vorzüge sind bei näherem Zusehen bloß formeller Natur. Sachlich hat die Kirche die Leitung: sie zwingt dem Staate die unter ihrer Auslegung stehende heilige Schrift als staatlichen Gesetzescodex auf; sie ist es daher, welche den Staat inspirirt: nach ihren Grundsätzen hat er sein geistliches Regiment zu führen. Und so hat die Kirche Genfs das Szepter keineswegs aus der Hand gegeben, vielmehr die Obrigkeit durch den ihr aufgebürdeten religiösen Beruf sich dienstbar gemacht. Mag der Staat daneben immerhin noch seinen weltlichen Obliegenheiten nachkommen, sie sind für ihn selber nur etwas untergeordnetes, zuoberst steht ihm der Dienst und die Ehre Gottes. Auch sein unsichtbares Oberhaupt ist Gott, Christus. Mit einem Worte: es ist ein Gottesstaat, was sich uns in Genf darstellt — ein Rückfall in die hierarchische Idee des Mittelalters, wie ja überhaupt die calvinische Reformation, ungeachtet ihrer schärfsten Antithesen gegen die katholische Kirche, an mehr als einem Punkte wesentlich mittelalterliche Gedanken erneuert hat. Wie der Rigorismus der calvinischen Ethik nicht frei ist von einer Analogie mit dem mönchischen Lebensideal, so leidet auch die von ihm empfohlene Gemeindeverfassung an dem prinzipiellen Fehler, daß was Sache der Freiheit ist in katholisirender Weise als vom Worte der Schrift vorgeschrieben geltend gemacht wird.

Die Gemeindeautonomie blieb in der Kirche Genfs bei ihrem hierarchisch-staatlichen Charakter ein Stück Papier. Dafür ist sie in desto reinerer und folgerichtigerer Gestalt in den „Kirchen unter dem Kreuz" zur Ausführung gekommen. Diesen Kirchen hat man wohl nachgerühmt, daß es wenigstens auf ihrem Gebiete dem Protestantismus verliehen sei, „eine seinen Prinzipien wahrhaft entsprechende Kirchenbildung nicht bloß vorübergehend ins Leben zu führen", indem sich hier „in klassischer Regelmäßigkeit" die Kirche schrittweise von unten nach oben aufbaue. Allein, um letzteres auf sich beruhen zu lassen, so können diese Kirchen keinen Beitrag liefern zu dem Problem von dem Recht des Staates in kirchlichen Dingen, da sie, ähnlich wie die Kirche der Verfolgungen in der vorkonstantinischen Zeit, es mit einer feindseligen Staatsgewalt zu thun hatten, somit vom Staate überhaupt absehen

mußten. Diese Art protestantischer Kirchenbildung fällt daher aus dem Rahmen der uns beschäftigenden Frage heraus. Und ebenso dürfen wir hier, wo es sich uns um die Grundsätze der Reformatoren handelt, diejenigen Gebiete der reformirten Kirche außer Acht lassen, wo es in späteren Zeiten zu verschiedenartigen Kompromissen zwischen der Presbyterialverfassung und der staatlichen Mitwirkung gekommen ist.

Wir können uns daher nach diesem Ueberblick über Prinzip und Praxis der schweizerischen Hauptreformatoren sofort der deutschen Reformation zuwenden.

Auch hier tritt uns bereits um die Mitte des sechszehnten Jahrhunderts überall eine Art von Staatskirchenthum entgegen. Aber dieses ist auf alle Fälle von den Reformatoren, soweit sie überhaupt für dasselbe verantwortlich gemacht werden können, anders motivirt als die theokratischen Gebilde der Schweiz.

Diese Motive aufzufinden, besonders diejenigen, von denen Luther sich leiten ließ, ist die vornehmste Aufgabe der nachfolgenden Blätter.

Beachtenswerth ist vor allem, daß sich von bestimmten Verfassungszielen der deutschen Reformatoren kaum reden läßt.

Melanthon kommt hier überhaupt wenig in Betracht. Denn, soweit er selbständig und auf sich allein gestellt war, entnahm er den leitenden Gesichtspunkt für seine Kirchenbaupläne seiner Besorgniß vor dem Ausgange der Kirchenspaltung. Seine Bevorzugung eines Episkopates, welcher das Evangelium freigäbe, wurzelte nicht, wie man angenommen hat, im reformatorischen Prinzip, sondern in seinem Wunsche nach thunlicher Wiederaussöhnung mit der alten Kirche.

Auch Luther hat gelegentlich einem evangelischen Episkopate das Wort geredet. Aber dieser ist, wo er seine Neubegründung anräth, wie 1523 bei den Böhmen, nur ein gesteigerter Pastorat, ein mit gewissen Rechten der Kirchenleitung ausgestatteter Dienst am Wort — und im Grunde ist ihm jeder Pfarrherr ein Bischof. Mit diesem Titel belegte ja Luther die evangelischen Pfarrherrn nicht ungern, und umgekehrt sagt er noch 1542 vom Bisthum,

es sei eine große Pfarre. Was hat denn der Bischof für eine Gewalt über seinen Sprengel? Nicht einmal Verfügungen über Zeremonien stehen in seiner Macht, schon für sie bedarf es der Zustimmung der Kirche; geschweige denn, daß der Bischof herrschen könnte über den Glauben der Kirche. Denn „die Kirche ist frei und Herrin", „die Bischöfe sind Diener und Haushalter, nicht Herren der Kirche". So Luther im Jahre 1530. Wir sehen, der Nerv der katholisch-bischöflichen Kirchengewalt ist hier durchschnitten. Nun würde Luther allerdings die Umbildung des katholischen Episkopates in einen evangelischen mit der größten Freude begrüßt haben. Was hätte ihm Erfreulicheres widerfahren können, als daß sich die Bischöfe der Reformation angeschlossen, auf ihr weltliches Regiment Verzicht geleistet und sich der Predigt des Evangeliums angenommen hätten? Es wäre dieses ja die einfachste, die am nächsten liegende Lösung der kirchlichen Verfassungsfrage gewesen; jener schroffe Bruch mit der Vergangenheit, wie ihn jede andere Form mit sich brachte, hätte sich vermeiden lassen: in verhältnißmäßig zusammenhängender Entwickelung würde die geschichtlich berechtigte bischöfliche Gewalt der neuen Ordnung der Dinge sich eingefügt haben — gewiß, eine verlockende Aussicht! Vielmehr ein verlockender Gedanke. Denn Aussicht zu dieser Wendung der Dinge ist alleweile nicht recht vorhanden gewesen. Die spärlichen Versuche zu einer Evangelisirung der Bisthümer hatten einen nicht gerade ermuthigenden Erfolg. Genug, Luther mußte auf die Umbildung des katholischen Episkopates in einen umfassenderen Pastorat verzichten. Und er that es ohne Herzschmerzen. Denn dieser Verzicht bedeutete für ihn kein Aufgeben eines wesentlichen Stückes der Kirche.

Im Uebrigen ist Luther sich in seinen Verfassungsideen bekanntlich nicht gleich geblieben. In der ersten Zeit nahm er einen rein theoretischen und zwar idealistischen Standpunkt ein. Aber er hat ihn, etwa seit 1525, mit klarem Bewußtsein als einen nicht durchführbaren aufgegeben — wiederum ohne dadurch mit seinem reformatorischen Prinzip in Widerspruch zu gerathen.

Es galt eben ein praktisches Ziel zu erreichen, d. h. diejenige Ordnung der kirchlichen Verhältnisse ins Leben zu rufen, welche

unter den einmal vorhandenen Umständen am besten geeignet erschien, der Predigt des Evangeliums freie Bahn zu schaffen, ein geordnetes Pfarramt zu begründen und zu sichern.

Die großartige Gleichgültigkeit in der Wahl der Wege zu diesem Ziele war so wenig Prinzipslosigkeit, daß sie vielmehr in einem Prinzip wurzelte.

In seinem anfänglichen Idealismus stellt Luther sich auf den Boden der Einzelgemeinde — einer Gemeinde, welche in Wahrheit eine Gemeinde Jesu Christi ist, d. h. eine Gemeinde, in welcher das Evangelium verkündigt und geglaubt wird. Diese Gemeinde ist denn auch selbständige Inhaberin der Kirchengewalt. Ihr spricht Luther daher das Recht zu, sich ihre Pfarrer zu bestellen, d. h. den Dienst am Wort, welchen um der Ordnung willen nun doch einmal nicht alle ausüben können, auf bestimmte Personen zu übertragen. Wenn man glaubt, deswegen von einem „Gemeindeprinzip" Luthers reden zu dürfen, so sollte man dabei doch nicht übersehen, daß der Reformator sich mit diesen Vorstellungen zu einer Zeit getragen hat, wo er zu einer Zusammenfassung evangelischer Gemeinden, zu einer evangelischen „Kirche", seinen Blick noch nicht erhob. Und noch weniger sollte man dieses sogenannte Gemeindeprinzip in etwelche Beziehung setzen zu seinem Satze von dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen. Denn dieser Gedanke hat zunächst nur einen religiösen Inhalt. Wohl lassen sich aus dem allgemeinen Priesterthum unter Umständen auch verfassungsmäßige Folgerungen ziehen. Aber im Ganzen verhält es sich gegen die Kirchenverfassung gleichgültig, sobald dieselbe nur eben keine hierarchische ist. In jeder nichthierarchischen Form der Verfassung kann sich das allgemeine Priesterthum behaupten.

Jene Gemeinden, welche dem Reformator vorschwebten, existirten nur in der Idee. Sie setzten überdies tabula rasa voraus. Wo war diese vorhanden? Nicht einmal in Wittenberg selber. Auch hier sahen sich die Elemente einer neuen Gemeinde durch schwer zerreißbare Fäden verknüpft mit den Zuständen der Vergangenheit; nicht bloß mit solchen, mit denen gebrochen werden mußte, mochte es gleich noch so schwer halten, sondern auch mit

solchen, welche — dem Evangelium gegenüber so zu sagen indifferent — ein nicht ohne Noth zu verletzendes geschichtliches Recht für sich aufrufen konnten, wie der Einfluß der weltlichen Obrigkeit auf kirchliche Dinge, ihr Schutzrecht, das Patronatsrecht. —

Je größere Fortschritte die Reformation machte, zunächst die alten Ordnungen auflösend, zerstörend, wahrhaft chaotische Zustände hervorrufend, desto gebieterischer meldeten sich die Forderungen der Gegenwart. Obenan stellte sie die Aufgabe, in einem größeren Gebiete eine möglichst einheitliche Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse zu schaffen. Und diese Aufgabe erheischte das Betreten eines anderen Weges, als wie er anfangs vor dem Auge des Reformators sich aufgethan hatte; sie führte aus dem Reiche der Träume hinüber auf den Boden der Wirklichkeit. Es ist, wie bekannt, Luthers Schrift „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes", in welcher er 1526 noch einmal seine uranfängliche idealistische Anschauung ausspricht, aber nur, um sie als eine solche hinzustellen, welche zur Zeit keinen Grund und Boden habe.

Wenn Luther nunmehr denjenigen Weg einschlug, welcher unter der Wucht der Verhältnisse einzig und allein eine geschichtliche Bedeutung für den lutherischen Protestantismus in Deutschland erlangt hat, so ist er damit nur dem konservativen Zuge treu geblieben, welcher, seiner Reformation von Anfang an eigen, naturgemäß um so stärker hervortreten mußte, je schlimmer die verheerenden Wirkungen sich herausstellten, wie sie theils die Reformation selbst mit Nothwendigkeit mit sich brachte, theils aber auch die an ihre Fersen sich heftende Afterreformation hervorrief. Luther knüpfte also an Gegebenes an — an die einzige der zu Recht bestehenden Gewalten, von welcher eine kirchliche Neuordnung ausgehen konnte. Es wäre überflüssig, den Nachweis zu führen, daß der kirchliche Territorialismus älter ist als die lutherische Reformation. Schon im fünfzehnten Jahrhundert hatte die Hierarchie eine Reihe kirchlicher Befugnisse an die Landesherren abtreten müssen. Der Umfang derselben konnte von diesen unschwer erweitert werden überall dort, wo die Stürme der kirchlichen Bewegung die bischöfliche Jurisdiktion hinweggefegt hatten,

nicht minder dort, wo die Bischöfe froh sein mußten, bei der weltlichen Gewalt noch einen Rückhalt zu finden. Es fehlt nicht an Beispielen, daß die Territorialherren rücksichtslos in dieser Richtung die Reformation für sich ausbeuteten; ob Freund, ob Feind der kirchlichen Neuerung, machte hier keinen Unterschied. Auch die Ernestiner würden, selbst ohne den Anstoß Luthers, auf die Dauer nicht vermocht haben, sich dieser Gelegenheit einer Steigerung ihrer Macht zu entziehen.

Aber eben Luther ist es gewesen, der sie selber auf diesen Weg gedrängt hat.

Bei einer Untersuchung über Sinn und Bedeutung dieses Schrittes dürfen wir uns den Blick nicht trüben lassen durch die thatsächliche Wendung, welche der kirchliche Territorialismus in Deutschland genommen hat, unter Einwirkung sowohl seiner vorreformatorischen Anfänge als auch der reichsrechtlichen Entwickelung des Protestantismus, welche im Augsburger Frieden bei der ausdrücklichen Proklamirung der territorialen Kirchengewalt anlangte. Kein Wunder, wenn da noch vor Ablauf des Jahrhunderts die lutherischen Landeskirchen völlig dem kleinstaatlichen Organismus eingegliedert erscheinen, wenn so ein Zustand geschaffen ist, der in dem späteren System des Territorialismus unschwer seine theoretische Rechtfertigung finden konnte. Wir haben es hier weder mit diesem System zu thun, noch mit den evangelischen Territorialkirchen der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts, sondern ausschließlich mit demjenigen Anstoß, welcher von dem deutschen Reformator selbst ausgegangen ist.

Aber wie konnte er ihn geben ohne einen Verrath an der Kirche? ohne Verletzung seines Grundsatzes von der Geschiedenheit der beiden Gewalten, der geistlichen und der weltlichen? Sollte er ihn nur aufgestellt haben gegen die Vermischung beider im Papstthum? Mußte nicht dieser Grundsatz seine volle, unerbittliche Geltung bewahren auch gegen jedes Hineinregieren der weltlichen Macht in den Bereich der geistlichen? Liegt hier etwa, wie man noch neuerdings wieder behauptet hat, eine Inkonsequenz Luthers vor, von welcher man abzusehen hat, um sich auf seine ursprünglichen Gedanken zurückzuziehen?

Jenen Grundsatz hat er nachweislich zu keiner Zeit seines Lebens aufgegeben, und die widersprechenden Aeußerungen über die kirchlichen Befugnisse der Obrigkeit finden sich zum Theil hart neben einander in einem und demselben Aktenstück — ein Fingerzeig, daß, wenn man nicht Luther auf einem so wichtigen Gebiete der Verworrenheit zeihen will, der Widerspruch nur in der momentanen Formulirung, der rücksichtslosen Zuspitzung, seinen Grund haben kann, daß eine sich gleichbleibende Grundanschauung hinter den unbedachten Aeußerungen steht.

Eben sie gilt es zu erforschen!

Verzichtet man darauf, so ist es kaum bei einer zweiten Frage leichter, Doktor Luther wider Doktor Luther ins Feld zu führen, mit wörtlich zuverlässigen Belegen den Beweis zu liefern, daß der Reformator nach der Stimmung des Augenblicks oder nach dem jeweiligen Zweck seiner Ausführung in naiver Weise sich zu schroff entgegengesetzten Aussagen hat hinreißen lassen.

Am stärksten hat Luther 1523 in seiner Schrift „Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" den Unterschied von Staat und Kirche betont, dem Staate jedwedes Recht in Sachen der Religion abgesprochen und zugleich die religiöse Gewissensfreiheit gefeiert. Staat und Kirche fallen ihm auseinander wie zwei Reiche, Gottes Reich unter Christo, der Welt Reich unter der Obrigkeit, „die auch zweierlei Gesetz haben". „Das weltliche Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter strecken denn uber Leib und Gut und was äußerlich ist auf Erden. Denn uber die Sele kann und will Gott Niemand lassen regieren, denn sich selber alleine. Darumb wo weltliche Gewalt sich vermisset, der Selen Gesetz zu geben, do greift sie Gott in sein Regiment." Junker, Fürsten und Bischöfe sind Narren, „wenn sie die Leut mit ihren Gesetzen und Geboten zwingen wollen, sonst oder so zu gläuben." In demselben Sinne hält er noch im Frühjahr 1525 bei seiner Würdigung des ersten Artikels der Bauern, ihres Begehrens das Evangelium zu hören und sich selbst ihre Pfarrer zu wählen, den Fürsten vor: „Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und gläuben will, es sei Evangelion oder Lügen; ist genug, daß sie Aufruhr und Unfriede zu lehren wehret." Aber

schon im Herbst desselben Jahres fordert Luther seinen Kurfürsten auf, dafür zu sorgen, daß „nicht Gottes Wort und Dienst zu Boden gehen“, und regt den Gedanken einer kurfürstlichen Kirchenvisitation an. Ein Jahr später hat er dann jenen berühmten Brief geschrieben, welcher dieselbe in Fluß gebracht hat. Hier macht er dieses Werk seinem Landesherrn zur Gewissenssache, da doch „sonderlich der Oberkeit geboten ist, für allen Dingen . . . die arme Jugend zu ziehen und zu Gottesfurcht und Zucht halten“; zu Unterhaltung von Schulen und Pfarren soll der Kurfürst „als oberster Vormund der Jugend und aller die es bedürfen“ seine Unterthanen mit Gewalt zwingen, „gleich als wenn man sie mit Gewalt zwingt, daß sie zu Brücken, Steg und Weg . . . geben und dienen müssen.“

In der nunmehr erlassenen Instruktion für die Visitatoren wird nicht bloß für die Pfarrer, welche „sakramentirische“ Lehre führen, Landesverweisung in Aussicht genommen, sondern sogar eine Inquisition der Laien angeordnet, auch für diese, wenn sie „der Sakrament halben irrig glauben“, die Ausweisung festgesetzt. Hier ist zwar nur von Sakramentirern und Wiedertäufern die Rede. Und auch in der neuen Instruktion von 1532 ging man mit jener Strafe nur gegen die genannten Irrgläubigen, noch nicht gegen die Papisten vor. Aber konnte auf die Dauer mit den letzteren schonender verfahren werden? Jedenfalls war die papistische Lehre verboten: die Absetzung und billige Abfindung der Pfarrer, welche von ihr und den „alten bisher geführten Mißbräuchen“ nicht lassen wollten, war ja eine der Hauptaufgaben der Visitatoren. Die Pflicht, diesem „lästerlichen Gottesdienst“ Einhalt zu thun, hatte Luther schon 1526 seinem Fürsten vorgehalten und dafür unter anderem den Grund angegeben, „daß einem weltlichen Regenten nicht zu dulden“ sei, „daß seine Unterthanen in Uneinigkeit und Zwiespalt durch widerwärtige Prediger geführet werden, daraus zuletzt Aufruhr und Rotterei zu besorgen wäre, sondern an einem Orte auch einerlei Predigt gehen soll.“ Ebenso schreibt er 1529: „Wenn mans schaffen kann, soll man in einerlei Oberkeit zwieträchtige Lehre nicht dulden, zu vermeiden weitern Unrath.“

Manch einer mag hier bereits das unsern Ohren so übel klingende Stichwort des kirchlichen Territorialismus „cujus regio illius religio“ zu vernehmen glauben, mag meinen, es sei hier die Glaubensfreiheit so gut preisgegeben wie jede Art von Freiheit der Kirche, es stehe mit der von Luther begünstigten kirchlichen Machtvollkommenheit des Staates nicht besser als mit dem Staatskirchenthum Zwinglis, ja eher noch schlimmer, da hier sogar der Versuch fehle, die Obrigkeit für ihr Kirchenregiment unter bestimmte kirchliche Satzungen zu beugen — ein Mangel, der in der Gegenwart unserem Reformator bei vielen, die sich nach seinem Namen nennen, nichts weniger als zur Empfehlung gereicht.

Und das eine wenigstens scheint unzweifelhaft zu sein: Luther hat hier dem Staate rein kirchliche Befugnisse eingeräumt, einen religiösen Beruf zugeschrieben.

Sehen wir, wie er jene Rechte, diese Pflicht begründet, prinzipiell rechtfertigt.

Wir bemerkten bereits, Luther habe thatsächlich an das geschichtlich Gegebene angeknüpft, an die bereits bestehende kirchliche Territorialmacht.

Da ist zunächst zu beachten, daß er gleichwohl die geschichtlichen Anfänge der geistlichen Macht der Landesherren nicht benutzt zur grundsätzlichen Rechtfertigung der religiösen Aufgabe, welche er der Obrigkeit stellt. Noch im Laufe des Jahres 1526 hatte dann auch das Reich einen ersten Anlauf genommen, vorläufig (bis auf ein Konzil) die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten den Ständen zu übertragen. Philipp von Hessen hat sich bei seiner Reformation auf diese ihm vom Reich übertragene Befugniß ausdrücklich berufen. Auch Herzog Friedrich von Liegnitz hat sich in seiner Vertheidigung der evangelischen Predigt auf diesen Boden gestellt. Und reichsrechtlich betrachtet gründen sich ja (man ist in jüngster Zeit mit Unrecht von dieser Rankeschen Auffassung abgewichen) die Ansätze zu evangelischen Landeskirchen auf diesen Beschluß von Speyer. Luther hat sich meines Wissens niemals auf ihn berufen.

Die Gesichtspunkte, welche ihn in das Fahrwasser des Territorialismus einmünden lassen, sind andere.

Die kirchlichen Befugnisse, welche Luther dem Landesherrn beilegt, fließen bei ihm aus einer doppelten Quelle.

Das hat man in der Regel übersehen, jedenfalls bisher nicht nach Gebühr beachtet. Daher das Unvermögen, die einschlagenden Gedankenreihen Luthers in derjenigen Klarheit darzulegen, mit welcher sie concipirt sind.

Die eine Reihe von Befugnissen steht dem Fürsten als Obrigkeit zu, eine zweite erwächst ihm aus der Pflicht, welche er als Glied der Kirche, als Christ hat.

Es war eine mißverständliche Zuspitzung des Staatsbegriffes, wenn Luther in zahlreichen Wendungen das Gebiet des Staates beschränkte auf „leibliche und zeitliche Güter". Denn indem er damit lediglich das Regiment über die Seele und deren ewiges Heil ausnehmen wollte, hinderten ihn diese Wendungen keineswegs, gleichzeitig seiner gehobenen Anschauung vom Staate Ausdruck zu geben, wonach sich die Aufgabe desselben erheblich weiter erstreckt, als man auf Grund der einen Reihe von Aussagen schließen könnte. Allerdings bestimmt er den göttlichen Beruf des Staates zunächst dahin, daß er Recht und Frieden aufrecht zu erhalten, für das irdische Glück seiner Unterthanen zu sorgen hat. Aber schon die Aufrechterhaltung des Friedens setzt er in Beziehung zur Religion: wo kein Friede ist, da kann kein Raum bleiben „Gottes Wort zu lehren und Kinder zu Gottesfurcht und Zucht zu ziehen". Wird damit ein geordnetes staatliches Leben nur als die nothwendige Voraussetzung für das religiöse hingestellt, so geht Luther doch noch einen Schritt weiter, indem er der Obrigkeit die Pflicht zuweist, „Gottes Wort zu schützen und zu handhaben", d. h. ihr mittelbar einen religiösen Beruf beimißt. Denn nur als ein mittelbarer Dienst ist der Schutz und die „Handhabung" (Aufrechterhaltung) des Wortes Gottes gedacht, da er in demselben Zusammenhange das Predigtamt von dem Amte der Obrigkeit scheidet: letzteres soll nur die Predigt des Wortes Gottes fördern.

Die Pflicht der Obrigkeit, für Erhaltung des Friedens Sorge zu tragen, und ihre Pflicht, das Wort Gottes zu schützen und zu befördern, haben beide in mannigfacher Weise sich zu bethätigen.

So hat die Obrigkeit der Verschleuderung, dem Raub der Kirchengüter, nach denen der lüsterne Adel seine Hand ausstreckt, zu wehren; sie hat dafür zu sorgen, daß das selbstsüchtige Volk der Bauern die Pfarrer nicht Hungers sterben läßt. Sie hat ferner die äußere Ordnung auch während der kirchlichen Wirren aufrecht zu erhalten. Deshalb muß sie auch, wenn in einer „Stadt oder Herrschaft die Papisten und die Lutherischen, wie man sie nennet, gegen einander schreien", dem einen Theil, demjenigen, welcher nicht mit der Schrift besteht, Stillschweigen gebieten: „denn es ist nicht gut, daß man in einer Pfarr oder Kirchspiel widerwärtige Predigt in das Volk läßt gehen; denn es entspringen daraus Rotten, Unfriede, Haß und Neid, auch in anderen weltlichen Sachen". — Weiter aber hat die Obrigkeit auch die Gotteslästerung zu strafen, genau so wie sie die straft, „so sonst fluchen, schwören, schmähen, lästern, verleumden". Unter den Begriff der Gotteslästerung aber fiel unserm Reformator auch der Greuel der papistischen Messe, welche also die Obrigkeit, will sie sich nicht gegen Gott vergehen, von sich aus abthun muß. In einem Gutachten über die Frage: „ob die Fürsten recht daran gethan, daß sie nicht haben dulden wollen das Klosterleben und die Messe" schreibt Luther 1530, weil die Fürsten „das Evangelion fur recht erkennen und gewiß sind, daß solch Messendienst und Klosterwesen stracks wider das Evangelion Gottslästerung ist, sind sie schuldig gewest, dasselbig alles nicht zu leiden, soweit sie darzu Recht und Macht haben".

Im Anschluß an seine Forderung, daß der Staat das Wort Gottes fördere, hat Luther gelegentlich die Frage erörtert, ob die Obrigkeit „auch den widerwärtigen Lehren oder Ketzereien soll wehren und sie strafen, weil man Niemand soll noch kann zum Glauben zwingen". Soweit diese Irrlehren eine Lästerung Gottes einschließen, ist die Antwort bereits gegeben; desgleichen soweit durch sie die öffentliche Ordnung oder der Friede gestört wird. Wenn der Predigt derartiger Lehren Einhalt gethan wird, so ist, sagt Luther, mit „allem diesem Niemand zum Glauben gezwungen, sondern der Gemeinde ist fur den störrigen Köpfen Friede geschafft". „Sonst mag einer bei sich selbs lesen und gläuben was er will".

Luther ist am kräftigsten unter allen Reformatoren für die Freiheit religiöser Ueberzeugung eingetreten, hat am wenigsten unter allen sich befreunden können mit der Anwendung von Gewalt in Glaubenssachen. Wenigstens das Prinzip der Glaubensfreiheit hat er unerschütterlich hochgehalten. Trotzdem ist der moderne Begriff der Gewissensfreiheit, den wir freilich der Reformation verdanken, auch ihm noch nicht aufgegangen: er hat seine Hülle noch nicht gesprengt, ist noch verdunkelt durch Vorstellungen und Gewohnheiten des Mittelalters — und diese mußten zu einer Beschränkung jenes Rechtes in der Praxis ausschlagen. Dahin gehört namentlich, daß dem sechszehnten Jahrhundert die Möglichkeit sich noch verbarg, daß Staats-Einheit und Religions-Einheit sich unter Umständen nicht deckten. Das Auseinandergehen beider schien Politikern wie Theologen die Ruhe und Ordnung des Staates über den Haufen zu stürzen, den Staat selber zu gefährden. Daher denn Luther in demselben Athem das Recht des Einzelnen, zu glauben was er will, und das Recht der Obrigkeit, falschen Gottesdienst zu verbieten, irrige Lehre mit Ausweisung zu bestrafen, aussprechen kann. Der Gedanke von der Nothwendigkeit, daß in einem Land nur eine Religion berechtigt sei, beherrschte ihn in dem Grade, daß er folgerichtig auch den reformationsfeindlichen Fürsten, deren sachliches Unrecht ihm felsenfest stand, doch das formelle Recht, ihre evangelischen Unterthanen zur Auswanderung zu zwingen, zuerkannte. In dem Nebeneinander solcher Sätze einen Widerspruch finden zu wollen oder zu argwöhnen, daß die auf Glaubensfreiheit abzielenden Versicherungen nicht ernsthaft gemeint seien (ein moderner „Lutheraner" hat geurtheilt, sie klängen wie „helle Ironie") — das verräth einen bedauerlichen Mangel an geschichtlichem Sinn, heißt Gestalten des sechszehnten Jahrhunderts mit dem Maaße des achtzehnten und neunzehnten messen.

An der bisher besprochenen Reihe kirchlicher Befugnisse und Pflichten des Staates kann man — unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß ihre mittelalterlichen Spitzen und Härten beseitigt werden — auch heute noch überall da keinen Anstoß nehmen, wo man nicht dem Staate jede auch nur mittelbare reli-

giöse Aufgabe abspricht, in einer absoluten Trennung von Staat und Kirche das Heil der Welt erblickt. Einzutreten für die Erhaltung des religiösen Friedens, das religiöse Leben, wo es noth thut, durch materielle Unterstützungen zu fördern, bedacht zu sein auf religiöse Erziehung der Jugend, die Gotteslästerung und was sonst die heiligsten Gefühle seiner Glieder verletzt, zu strafen — das sind Forderungen, welche auch an den modernen, seines konfessionellen Charakters entkleideten Staat gestellt werden dürfen.

Daneben aber kennt Luther noch weiter gehende kirchliche Obliegenheiten, welche er der Obrigkeit zuweist, sofern ihre Träger Glieder der Kirche sind.

Die Summe derselben läßt sich zusammenfassen in der Aufgabe der Kirchenvisitation mit ihren Anordnungen über die Predigt des Evangeliums. Die Visitation, bisher Sache der Bischöfe, unzweifelhaft ein Stück geistlichen Regiments, kommt der Obrigkeit als solcher nicht zu. Zu zweien Malen hebt Luther in der Vorrede zum Visitationsbuche (1528) hervor, daß „Sr. Kurfürstlichen Gnaden zu lehren und geistlich zu regieren nicht befohlen ist". Und dennoch steht er nicht an, seinen Landesherrn zur Uebernahme dieses Werkes, als zu welchem er um Gottes und Gewissens willen verbunden sei, aufzufordern. Dies weiß er allerdings nur durch den gegenwärtigen Nothstand, da „in Seiner Kurfürstlichen Gnaden Fürstenthum päpstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist", zu begründen. Die geistliche Fürsorge des Fürsten ist ein Nothbehelf. Freilich nicht in dem Sinne, als ob damit ein eigentlich unerlaubter Zustand, ein im Prinzip verwerflicher geschaffen würde. Ein Nothbehelf vielmehr insofern, als dieses Eingreifen des Landesherrn eine Nothwendigkeit ist bei der einmal vorhandenen Lage: es sind die besonderen Verhältnisse, welche das Eingreifen des Fürsten zur Pflicht machen; und zwar ist es einfache Christenpflicht. Dieses Moment, welches für die Beurtheilung des von Luther befürworteten Summepiskopates von entscheidender Bedeutung ist, wird nur zu leicht dort übersehen, wo man sich begnügt, auf Luthers gelegentliche Bezeichnung der Fürsten als Nothbischöfe zu verweisen.

Das hier — ohne jedes kirchliche Bedenken — geforderte

geistliche Regiment des Fürsten ist ein Liebesdienst, ein Ausfluß des allgemeinen Priesterthums des Christen. Darüber hat sich Luther mit hinreichender Deutlichkeit schon in der Vorrede des Visitationsbuches ausgesprochen: weil die Reformatoren nicht Beruf und Auftrag gehabt hätten, das hochnothwendige alte bischöfliche Besucheamt wieder anzurichten, „da haben wir des gewissen wollen spielen und zur Liebe Amt, welches allen Christen gemein und geboten, uns gehalten und demutiglich mit Bitten angelangt den durchleuchtigisten Fürsten und Herrn, Herrn Johanns".

Der Liebe Amt muß Ersatz bieten für das ursprüngliche Besucheamt; das erstere so gut ein Gottesdienst wie in seiner anfänglichen, reineren Gestalt das letztere. Denn alles geistliche Regiment (in dieser seiner Grundanschauung ist Luther sich stets gleichgeblieben) ist ein Dienen.

Hier stoßen wir nun freilich, wie es scheint, auf einen schwachen Punkt in der Anschauung des Reformators, wenn er aus der eben angegebenen Beschaffenheit des geistlichen Regimentes die Folgerung zieht, daß auf diesem Gebiete aller Zwang fern zu halten sei. Indem er also hier von demjenigen, wozu der Kurfürst als weltliche Obrigkeit verpflichtet ist, nämlich Zwietracht, Rotten und Aufruhr zu verhüten, das unterscheidet, was das kurfürstliche Visitationsbuch über diesen Bereich hinaus ordnet, macht er in Betreff des letzteren geltend: das solle nicht als strenges Gebot ausgehen, auf daß nicht neue päpstliche Dekretales aufgeworfen werden, und ermahnt die Pfarrer, williglich, ohne Zwang, nach der Liebe Art solcher Visitation sich zu unterwerfen. Denn im Landesherrn — das hat Luther noch 1539 dem Herzog Heinrich von Sachsen zugerufen — visitirt Christus!

Daß auch das weltliche Regiment ein Gottesdienst ist, wer hätte es kräftiger hervorgehoben als Luther selbst? und daß es ein Gottesdienst ist als ein Dienst am Nächsten, wer hätte das herrlicher ausgeführt als er? Das bekannte fridericianische Wort ist nur der Ausdruck eines gut lutherischen Gedankens. Insofern also würde das geistliche Regiment als ein Dienst nach Luther selber sich nicht von dem weltlichen Regimente unterscheiden. Wenn nun nach ihm auf dem einen Gebiete der Zwang berechtigt ist,

auf dem anderen dagegen nicht, und wenn Luther letztern bei dem geistlichen Regiment ausschließt, weil das geistliche Regieren im Unterschiede von dem weltlichen ein Dienen ist, so kann der dabei zu Grunde liegende Gedanke nur der sein, daß das geistliche Regiment, welches jedem Zwange den Boden entzieht, als solches sich auf dem religiösen Gebiete bewegt. Dann trifft aber die Behauptung Luthers nur für dasjenige geistliche Regieren zu, welches durch den Dienst am Worte ausgeführt wird. Allein wenn die Kirche sich als ein äußerer Organismus, als eine rechtlich verfaßte Gemeinschaft darstellt und damit eine Leitung nothwendig macht, so kann dieses „geistliche" Regiment der Art nach von dem „weltlichen" Regimente nicht verschieden sein. Es kann auch seine Uebernahme sehr wohl aus Liebe geflossen sein, und es ist doch nicht bloß Gegenliebe, was es dem Regierten zur Pflicht macht, sich zu fügen; es kann ein frei übernommener Dienst sein und dennoch diejenigen, denen er geleistet wird, zum Gehorsam verbinden — natürlich nur innerhalb bestimmter Grenzen: und nur diese hat Luther, wie zu Tage liegt, hervorheben wollen gegenüber der tyrannischen Autorität des mittelalterlichen Kirchenthums, wenn er der Aufrichtung neuer päpstlicher Dekretalen vorbeugen will. Jedenfalls kann dieses Regiment so wenig wie jedes andere gegründet sein auf das Belieben, den freien Gehorsam der Regierten; es ist seiner Natur nach verschieden von dem Dienst des Wortes.

In der Praxis ist denn auch sofort — und mit voller Zustimmung Luthers — von jener Einschränkung nicht mehr die Rede gewesen. —

In der Ueberweisung jenes Amtes der Liebe an den Landesherrn tritt uns nun die kirchliche Unbefangenheit Luthers in ihrer ganzen Größe entgegen! In der Kirche giebt es nur eine Funktion, welche sich auf einen göttlichen Auftrag gründen kann, den Dienst am Worte. Alle anderen Funktionen und alle Einrichtungen in der Kirche sind freiem menschlichen Ermessen überlassen, kein Gebot ist aus ihnen zu machen; sie sind gut und recht, wenn sie zu Schutz und Förderung der Predigt des Evangeliums ausschlagen. Aber auch bei dieser ist die menschliche Vermittelung des göttlichen

Auftrages an den Einzelnen, dem sie etwa als ein Amt übertragen wird, etwas Indifferentes: ob der Auftrag von der Gemeinde selbst ausgeht oder von einer geschichtlich bevorrechteten Stelle innerhalb der Kirche oder von einem gesellschaftlich bevorzugten Gliede derselben, welches durch seine Stellung in der Lage ist, für ein geordnetes Amt einzustehen — das ist völlig gleichgültig; es genügt, daß der Auftrag ausgerichtet wird, und nur die Ordnung erfordert, daß nicht ein Jeder willkürlich jenes Amt des Wortes sich anmaßt. Die Uebertragung ist eine bloße Form; die kann so oder so beschaffen sein; wir haben allein auf den Auftrag des Herrn zu sehen, das Evangelium zu predigen, auf seine Ausführung. Das ist daher bei dieser Ueberlassung des geistlichen Regimentes an den christlichen Träger der Obrigkeit die einzige Bedingung, daß er nicht Herr sein will über das Wort Gottes, sondern sich unter dasselbe beugt. Die Oberkeit über Gottes Wort hat Gott sich selber vorbehalten.

Da aber Luther das Wort Gottes nicht gleich Calvin als eine Art von staatlichem Gesetzbuch auffaßt, sondern unter ihm den Inhalt des Evangeliums versteht, daß Gott seine Gnade der durch Christus versöhnten Menschheit anbietet; da er demgemäß seine Reformation auf das religiöse Gebiet beschränkt, nur eine mittelbare Besserung des sittlichen und sozialen Lebens ins Auge faßt — so bleibt auch der Staat, indem er durch die Anerkennung des Wortes Gottes als Norm und Inhalt der göttlichen Predigt in den ihm unmittelbar zustehenden Funktionen sich nicht gebunden sieht, auf seinem eigentlichen Gebiete frei und unabhängig. Kein hierarchischer Priester wirft sich zu seinem Vormund auf; kein theokratischer Zug verunstaltet seinen wahren Charakter.

Darin steht Luther hoch über seinen Mitreformatoren! In seinem Verfassungsbau — man mag ihn immerhin einen Nothbau nennen — zeigt sich keine Spur von Hierarchischem. Weil er den rein religiösen Charakter der Kirche sich stets gegenwärtig gehalten hat, bedarf er für ihre Rechtsordnung keinerlei hierarchischer Cautelen. Ein Bedürfniß nach ihnen spricht sich auch in den mannigfachen Klagen seiner letzten Jahre über das kirchliche Juristen-Regiment des Hofes nicht aus; sie entspringen nur dem gerechten

Unmuth, daß die Fürstendiener, vor allem die Juristen, welche überdies sich noch nicht von den Vorstellungen des kanonischen Rechtes frei machen konnten, in dem Kirchenregiment des Landesherrn eine willkommene Erweiterung seiner Macht erblickten und so wohl auch gelegentlich der Gefahr erlagen, die beiden Gewalten aufs neue zu mischen.

Es wird nicht erst des ausdrücklichen Hinweises darauf bedürfen, daß mit der grundsätzlichen Rechtfertigung, welche Luther dem Summepiskopat unter der Voraussetzung bestimmter Verhältnisse angedeihen läßt, der spätere Territorialismus und vollends das nachmalige Territorialsystem sich in keiner Weise zu decken vermögen. Niemand wird sie heute noch vertheidigen wollen.

Was aber den Summepiskopat der Gegenwart anbelangt, so ist es Sache nicht sowohl des Historikers als des Kirchenpolitikers, zu untersuchen, ob und in welchem Umfange der bei der ersten Einführung vorliegende Nothstand auch heute noch vorhanden ist; oder ob es kirchliche Organe giebt, wo nicht, ob sich kirchliche Organe bilden lassen, welche der evangelischen Kirche den Dienst zu leisten vermögen, durch welchen der evangelische Summepiskopat in schwieriger Zeitlage als Schirmherrn des Protestantismus sich bewährt hat. Daß bei einer solchen Untersuchung auch die veränderte Lage des Fürsten im heutigen constitutionellen und paritätischen Staate mit in Erwägung gezogen werden muß, ist allgemein anerkannt. Doch die Erörterung dieser Tagesfrage liegt, wie gesagt, außerhalb der streng historischen Aufgabe. Der Historiker hat sich mit dem Nachweis zu begnügen, daß dasjenige Maaß des Einflusses, welches die lutherische Reformation dem Staate in Bezug auf innerkirchliche Angelegenheiten eingeräumt hat, zwar nicht der Ausdruck eines idealen Verhältnisses sein sollte, aber ebensowenig im Widerspruch stand mit dem protestantischen Grundsatz von dem Unterschied der beiden Gewalten. Das protestantische Prinzip verlangt keineswegs jene Trennung der Kirche vom Staat, welche das hierarchische System in demselben Augenblick fordern müßte, wo es daran verzweifelte, den Staat gerade durch die Verknüpfung mit der Kirche den Zwecken der Hierarchie dienstbar zu machen.

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

In Verbindung mit

D. A. Harnack, Professor der Theologie in Berlin, D. W. Herrmann, Professor der Theologie in Marburg, D. J. Kaftan, Professor der Theologie in Berlin, D. M. Reischle, Professor der Theologie in Gießen, D. K. Sell, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Dritter Jahrgang.



Freiburg i. B. und Leipzig. 1893.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. Br.

Inhalt.

Familie und Ehe.

Geschichtliche Skizzen zu Naumann's Vortrag[1]).

Von

Pfarrer Lic. theol. Eck in Rumpenheim.

Uebersicht: Einleitung; 1. Augustin; 2. Luther; 3. Schleiermacher.

Einleitung.

Dem jüngsten Tagen des Evangelisch-sozialen Congresses hat Naumann's Vortrag über Christenthum und Familie sein eigenthümliches Gepräge gewahrt. Als eine Eigenthümlichkeit nämlich dieser Kongresse wird man es bezeichnen dürfen, daß die Theilnehmer in dem deutlichen Bewußtsein zusammentreten, selbst zu den Suchenden zu gehören. Fragen werden ja auf allen Versammlungen erörtert. Aber oft hat man bei kirchlichen Zusammenkünften den Eindruck, als ob die wirklich Fragenden draußen stehen, drinnen aber, im einmüthigen Kreis der Freunde oder Genossen, nur etwa die zweckmäßigste Form der Antwort erwogen werde. Hier ist das anders. Hier ist bis jetzt von solcher überlegenen Ruhe, von fertigen Theorien, die nur in Praxis umgesetzt zu werden brauchen, wenig zu spüren. Weil man selbst mit zu den Fragenden zählt, wundert man sich auch nicht, wenn man unerwarteten Bescheid erhält. Wozu denn sonst fragen, wenn man der richtigen Antwort im Voraus gewiß ist?

Unerwartet sind Manchem auch Naumann's Ausführungen über den Zweck der Ehe gekommen. Indessen, es ist nicht das erste Mal, daß seine Rede auf allerlei Bedenken stößt. Das also ist uns bei diesem „modernen Pastor" nichts Ungewohntes mehr. Und überdies hat der Muth neuer Fragestellungen und das ent-

---

[1]) S. Bericht über die Verhandlungen des dritten Evangelisch-sozialen Congresses, 1892, S. 8—28.

schlossene Rechnen mit gegebenen Größen in unserer ganzen Lage ein starkes Vorurtheil geschichtlicher Berechtigung für sich. Aber ist Naumann's Antwort wirklich eine so unerhörte Neuerung? Ich meine mich nicht zu irren, wenn ich dem die Behauptung entgegensetze, daß er vielmehr einen sehr kenntlichen Faden christlicher Ueberlieferung aufgenommen hat. Und weniger fast die Thatsache selbst, daß sich seine Gedanken in der Christenheit weit zurück und wiederum bis in unsere jüngste Vergangenheit hinein verfolgen lassen, als die Anlässe, die zu ihrer ausdrücklichen Hervorhebung geführt haben, erscheinen mir der Erinnerung wohl werth. Ich möchte versuchen, das an einzelnen hervorragenden Punkten nachzuweisen.

Man kann sich keinen größeren Gegensatz denken, als die Werthschätzung einer kinderreichen Ehe im alten Israel (1. Mos. 15, 5; Ps. 128; Jes. 54, 1ff. u. a.) und die Würdigung des geschlechtslosen Mönchthums in der Christenheit. Seit Paulus seine sorgenvollen Worte im siebenten Kapitel des ersten Korintherbriefes geschrieben hatte, pflanzte sich eine Stimmung tiefen Mißtrauens gegen das eheliche Leben in der Kirche fort. Die Beweggründe wechselten, die Stimmung blieb sich durch die Jahrhunderte wesentlich gleich.

Die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi beherrschte die Gedanken der alten Christenheit. Sie bildete ihre Kraft und doch auch ihre Schwäche. Denn sie leitete dazu an, die Gemeinde, d. h. eben die Gemeinschaft, die diesem Ziele lebte, mit allen Gaben einer reichen Liebe und allem Opfermuth einer gewissen Hoffnung auszuschmücken. „Gerade der Glaube an die flüchtige Dauer des irdischen Bestandes hat am meisten dazu beigetragen, eine dauernde Weltreligion zu gründen.“ Aber eben dieser Glaube hinderte doch eine volle Würdigung alles anderen irdischen Gemeinschaftslebens. Während Paulus allem arbeitsscheuen Treiben, das in Thessalonich sich mit dem Schein der Frömmigkeit schmücken wollte, zu wehren wußte, war er doch in Korinth nahe daran, sich auf die Seite derer zu stellen, die in diesen Wehen der Zukunft die Ehelosigkeit dringend forderten.

Doch der große Tag des Herrn verzog. Die Kirche lebte

sich in die Welt ein. An dieser selbst aber mehrten sich nur die Symptome nahen Sterbens. Da suchte ein phantastischer religiöser Sinn sein Ziel im Fluge zu erreichen. Ueber diese Welt, schon todt fast in Elend und Sünde, strebte man hinaus zu unsterblichem Leben. Aber, so wie man es verstand, schloß dies Streben die wirkliche Flucht aus der Welt der Sinne, die Zurückgezogenheit, auch rein äußerlich in Wüste und Einsamkeit, aus Verkehr und Gesellschaft, aus bürgerlichem Beruf und Ehe ein. Denn von der Anwartschaft auf eine andere Ehe wußte man nun, von der Sehnsucht nach dem reinen Liebesverkehr mit dem unsichtbaren Bräutigam, der der Seele, diesem armen Mädchen, Antheil giebt an seiner ewigen Gottheit.

Da verjüngte sich die Erde. Die Kirche sah sich vor die ungeheure Aufgabe einer Erziehung barbarischer Völker gestellt. Aber diese Aufgabe schien nur lösbar, wenn die Kirche selbst in die Leidenschaften, die diese ungebändigte Kinderwelt durchtobten, unverflochten blieb. So richtig nun das im Allgemeinen war, kam es eben darauf an, was man als verwirrende Leidenschaft empfand und demgemäß beurtheilte. Man kennt die furchtbaren Kämpfe, unter denen Gregor VII. die beweibten Priester von ihren häuslichen Sorgen losriß. Während die Kirche das eheliche Leben der Laien zu beherrschen und zu regeln suchte, führte sie selbst in Mönchen und Priestern ein geschlechtsloses Dasein fort. Auf ihren reinen Höhen sollte die Freiheit wohnen. Aber diese wähnte man nur gesichert, wenn die bevorzugten Glieder und Diener der Kirche losgelöst waren aus allen Trieben und Lasten des gemeinen Lebens, sclavisch frei zum Dienste Gottes und seines sichtbaren ewigen Reiches.

Wie ist es diesen sich ablösenden und gegenseitig verstärkenden Motiven einer immer gleichen Abneigung gegenüber zu einer *sittlichen* Würdigung der Ehe gekommen? Denn an Versuchen, die ein solches Ziel verfolgten, kann es in der Kirche, die doch nie aufhörte die christliche Kirche zu sein, nicht gefehlt haben. Unmöglich konnte sie sich mit der bloßen Anerkennung eines sich forterbenden Thatbestandes beruhigen. Das letztere ist der Fall, indem der Ehe frühzeitig auf Grund von Eph. 5, 32 ein sakramentaler Charakter verliehen wird. Der hochtönende Name breitete

doch nur eine sehr durchsichtige Liebesdecke über dies nothwendige Uebel, das sich nicht aus der Welt schaffen ließ. Und wenn die Kirche sich in immer zunehmendem Maaße in ihrer Gesetzgebung mit der Ehe beschäftigte, so legte sie damit nur Zeugniß ab ebenso von ihrer mütterlichen Sorge, wie von ihrem Mißtrauen und ihrer Herrschsucht. Wenn wir nach einer sittlichen Würdigung fragen, d. h. nach einer Anerkennung des Werthes, den die Ehe in sich selbst trägt, so müssen wir sie anderswo suchen. Einst hatte der Herr ein Kind in seiner Jünger Mitte gestellt, und das unmündige war zum Erzieher der Erwachsenen geworden. So ist es auch hier gegangen. Die Kinder sind es gewesen, die die Christenheit gelehrt haben, den sittlichen Werth der Ehe zu erkennen. Augustins Erfahrungen und Gedanken können das veranschaulichen. Denn in seinen Bekenntnissen spricht er Vieles aus, was Unzählige damals in gleicher oder ähnlicher Weise erlebt haben werden. Und mit seinen Gedanken beherrscht er auch in diesem Falle die folgenden Jahrhunderte.

1. Augustin.

In geschlechtlich verwilderter Zeit hatte auch Augustin in unrechtmäßiger Ehe Befriedigung seiner Lust gesucht. Ein Sohn war der Ehe entsprossen, ein hochbegabter Knabe. Der Vater hing an dem Kinde, das mit ihm in die Geheimnisse des Christenglaubens eingeführt, mit ihm von Ambrosius getauft wurde. Augustin will für die reiche geistige Entwicklung des Frühverstorbenen jedes Verdienst von sich abweisen. Doch hat er ihn herzlich geliebt. Und wo Augustin liebte, da war es seine Art nicht, spärlich nur aus seiner eigenen Fülle zu spenden. Aber wenn er den Ursprung dieser Vaterliebe überdachte, so stand er überrascht vor einem Räthsel. Es ist seine eigene Erfahrung, die er verallgemeinert, wenn er von Kindern redet, die „wider Willen [ihrer Eltern] geboren, nach ihrer Geburt dennoch Liebe zu sich zu erzwingen wissen". Tausendfältig wird diese Erfahrung damals gemacht worden sein. Nicht nur in der Christenheit. Denn wüste geschlechtliche Ausschreitungen und phantastische Enthaltsamkeitsgedanken gingen in der Zeit allenthalben nebeneinander

her, riefen sich gegenseitig hervor. Da mag so manchesmal die Liebe zu den Kindern wie reine Natur aus diesem Schlamm von Unnatürlichkeit aufgetaucht sein. Aber weit über etwas bloß Natürliches wurde diese Erfahrung in der Christenheit erhoben. An diesen Kindern wurde für sie der Glaube lebendig an die schöpferische Macht Gottes, die in ihnen wirksam war. Und der Contrast zwischen eigener, wirklicher oder vermeintlicher Sünde und Gottes Gabe hob diesen Glauben nur um so deutlicher hervor. „Ich habe ihn fleischlich aus meiner Sünde gezeugt, du hattest ihn gut geschaffen," schrieb Augustin von seinem Sohne. Und hier stellten sich in der Erziehung heilige Christenpflichten ein. Augustin wußte davon zu reden. Wie hatte Monica um ihn gesorgt, geweint, gebetet! Wie bitter urtheilte er über die pädagogischen Fehler, die er an sich erfahren, über die Leichtfertigkeit seines Vaters, deren schädigender Einfluß auf sein eigenes sittliches Leben ihm in ganz bestimmter Erinnerung geblieben war. Diese Urtheile setzen seine Verdienstlosigkeit an der Erziehung seines eigenen Sohnes in ihr rechtes Licht. In alledem war diese Elternliebe trotz der ihr anhaftenden „Erbsünde" geheiligte Christenliebe. Aber die eheliche Liebe, aus der sie von Gottes- und Rechtswegen entsproß, sollte für christlich unberechtigt gelten?

Practisch, für sich selbst, hat Augustin die Folgerung nicht gezogen, die sich hier unmittelbar zu ergeben scheint. Auch die sittliche Logik und das Leben sind nicht immer befreundete Mächte. Es ist dem Augustin „nie ernstlich der Gedanke gekommen, daß er die heiligsten, sittlichen Pflichten hatte gegenüber derjenigen, welche ihm dreizehn Jahre hindurch in treuer Liebe mit Leib und Seele ergeben gewesen und die Mutter seines Sohnes geworden war" [1]). Andere Ideale drängten sich ihm mit unwiderstehlicher Gewalt auf. Von Kind an war er ein Virtuose der Freundschaft gewesen. Innigster Gedanken- und Gefühlsaustausch, gleichzeitig auf wissenschaftlichem wie religiösem Gebiet, gehörte zu seinen Lebensbedürfnissen. Fiel nun vollends seine Bekehrung zum

[1]) Bornemann, Augustins Bekenntnisse in neuer Uebersetzung, Einleitung S. XXXII.

kirchlichen Christenthum mit seiner Bekehrung zum Mönchthum zusammen, so war es für ihn außer Frage gestellt, in welcher Richtung sich sein Leben ferner gestalten, in welchen Formen es Liebe suchen und bieten sollte. In schwärmerischen Worten redet er fortan von dem „engelgleichen Loos derer, die ihre jungfräuliche Reinheit in frommer Enthaltsamkeit wahren, die in vergänglichem Fleisch ihr Leben der Betrachtung der unvergänglichen Ewigkeit weihen“. In „heiligen Freundschaften“ sieht er diese Auserwählten miteinander verbunden. Und weithin, ja über die Erde ist das menschliche Geschlecht ausgebreitet. Es bedarf der Heiligen nicht — einst mochte das ihre Pflicht sein —, um durch natürliche Fortpflanzung die Menge dieser geistig Verwandten zu erzeugen. Ja, wenn man ihm einwendet: wie will dann die Menschheit fortbestehen? so ist er mit der äußersten Antwort bereit: „O, daß sie doch alle dieses Willens wären, doch in reiner Herzensliebe, mit gutem Gewissen, in ungeheucheltem Glauben: wie viel schneller würde dann das Reich Gottes sich füllen, das Ende der Welt heraneilen!“ [1])

Es ist überaus merkwürdig, wie diese Erwartung des nahen Endes bei allen wahrhaftigen Christen immer wiederkehrt. Dies Erbstück der apostolischen Zeit ist bei Luther und Zinzendorf so wenig aufgezehrt wie bei Augustin. Wie sehr aber auch Ideal und Stimmung auf die persönliche Lebensführung und die christliche Gedankenbildung Augustins eingewirkt haben, ganz hat er sich in seinen Anschauungen ihnen nicht hingegeben. Auf mannigfach gewundenen Wegen hat er es dennoch zu einer Würdigung der Ehe gebracht, in denen sich die oben bezeichneten Erfahrungen deutlich wiederspiegeln. Eine Würdigung der ehelichen Gemeinschaft für sich war auf diesem Wege freilich nicht zu erreichen. Flüchtig wirft er wohl einmal die Worte hin:

> Billig fragt man, warum die Ehe ein Gut sei? Nicht nur um der Kindererzeugung willen, sondern auch weil sie eine natürliche Gemeinschaft von Personen verschiedenen Geschlechts bildet. Sonst könnte man bei Greisen nicht mehr von Ehe reden, zumal wenn sie ihre Kinder verloren hätten, oder ihnen solche überhaupt nicht geboren wären.

[1]) Vgl. hier und zum Folgenden Reuter, Augustinische Studien S. 416ff., 139f.

Allein dieser Gedanke wird von ihm nicht weiter verfolgt. Entscheidend vielmehr tritt in der That der andere Gesichtspunkt hervor, der die Ehe eben um der Kinder willen würdigt:

Verschieden — schreibt er — sind die Güter, die uns Gott verleiht. Einige sind um ihrer selbst willen erstrebenswerth, wie Weisheit, Gesundheit, Freundschaft. Andere, wie Gelehrsamkeit, Nahrung und Schlaf, Ehe, sind uns nothwendig zur Erlangung anderer Güter. So bedürfen wir der Gelehrsamkeit zur Weisheit, der Nahrung und des Schlafs zur Gesundheit, der Ehe zur Freundschaft. Denn auf ihr beruht die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, in dem die Gemeinschaft von Freunden ein hohes Gut ist.

Das ist für den Christen Augustin doch nur eine vorläufige Schätzung, in der sich sein Lebensideal unmittelbar mit seinen Gedanken über die Ehe verknüpft, richtiger diese durch jenes beeinträchtigt werden. Aber ohne den Ausgangspunkt aus den Augen zu verlieren, hat er über sie hinausgestrebt, als er in seinen Büchern vom Gottesstaat dieses in der Zeit anhebende, in der Ewigkeit sich vollendende Hoffnungsbild der Christen auch als die vollkommene sociale Gemeinschaft zu schildern unternahm. Zwar zunächst scheinen wir auch hier nicht weiter geführt zu werden. Kinder sind der Ehe Ruhm und Gottesgabe. Vor dem Fall ist dieser Schöpfungssegen über ihr ausgesprochen worden, damit auch nach ihm die Eltern sich bewußt sein mögen, an ihren Kindern den Anlaß zu dankendem Lobpreis, nicht einen Gegenstand der Strafe zu besitzen. Lebhaft schildert der Bischof die unvergleichlichen Gotteswunder, die im Werden und Wachsen, in der geistigen Entwicklung des Kindes sich immer wieder vollziehen. Fragt man aber, wozu das alles? wozu im Schooß der häuslichen Gemeinschaft sich vollziehend? so scheint die Antwort auszubleiben. Hier allerdings wachsen die Schaaren heran, deren vollendete Zahl jenen glückseligen Staat bilden wird. Aber die Ehe selbst scheint wirklich nur das Mittel zu sein zur Erzeugung Einzelner. Das rein Natürliche würde somit den letzten Gesichtspunkt zu ihrer Würdigung abgeben.

Allein nicht eine Summe von gleichförmigen Einzelnen wird dereinst den vollendeten Gottesstaat bilden. Als ein sociales Leben haben schon die Philosophen der Welt das höchste Gut

aufzufassen und darzustellen gesucht. Und sein ganzes Werk, hebt Augustin hervor, in dem er Anfang, Fortschritt und Ausgang des Gottesstaates schildere, sei ja ein Beweis dafür, daß das Leben der Heiligen sociales Leben sein müsse. Er hat das nicht vergessen, als er ahnend das ewige Ende wirklich zu zeichnen unternahm. Gott werden wir da schauen! Aber es ist merkwürdig, wie er dies Schauen Gottes beschreibt:

So wird uns Gott bekannt und erkennbar sein, daß wir ihn sehen, wir Einzelne in anderen Einzelnen, einer im anderen, jeder in sich selbst, in dem neuen Himmel und der neuen Erde und aller künftigen Creatur. . . . Offenbar werden uns dann auch gegenseitig unsere Gedanken sein.

Wunderbar fließt hier dem großen christlichen Denker Schauen und Lieben in eins zusammen. Es ist aber deutlich, daß diese Vorstellung gänzlich werthlos wäre, wenn es sich in jener Ewigkeit nur um eine Sammlung von Seligen handelte, die sich im Besitz und Genuß ihrer Seligkeit unterschiedslos gleichen würden. In echt katholischen Formen prägt Augustin eine entgegengesetzte Anschauung aus:

Wer aber vermag es auszudenken, geschweige denn auszusprechen, welche Grade von Ehre und Ruhm dem Lohn der Verdienste entsprechen werden? Aber daß es solche Grade geben wird, ist nicht zu bezweifeln. Nur daß jene glückselige Stadt auch dies große Gut schauen wird, daß kein Geringerer einen Höheren beneiden wird. . . . So wird ein jeder seine Gabe besitzen, daß ihm auch wird gegeben sein, nach Höherem nicht zu verlangen.

Streifen wir hier die Hülle der katholischen Verdienste ab, so bleibt uns in der That die Anschauung einer socialen Gemeinschaft, in der die Liebe das Band der Einheit in dem friedlichen Austausch mannigfacher Gaben und Kräfte bildet.

Wer so vom Ende redet, dem muß das Auge geschärft sein auch für die Betrachtung der Ausgangspunkte alles socialem Lebens.

Das Haus — schreibt Augustin — ist der Anfang und das Grundelement des Staates. Der häusliche Frieden ist die Bedingung des bürgerlichen d. h. die geordnete Gemeinschaft von Herrschaft und Gehorsam der Hausgenossen ist die Bedingung geordneter Gemeinschaft von Herrschaft und Gehorsam im Staat.

Darum also, so dürfen wir ihn verstehen, ist das Haus die ursprüngliche sociale Gemeinschaft, weil in ihm aus Personen von größter denkbarer Verschiedenheit leiblicher und geistiger Reife sich eine Einheit der Liebe bildet. Wie ist das Haus, diese letzte Zufluchtsstätte in der Noth der Zeit, zu einem Ort des Unfriedens, der Herrschsucht und der Unbotmäßigkeit geworden! Aber

in dem Hause des Gerechten, der aus dem Glauben lebt und noch fern von jener himmlischen Stadt wandert, da dienen die Gebieter denen, über die sie zu herrschen scheinen. Denn nicht die Begierde nach Herrschaft treibt sie, sondern die Pflicht treuen Berathens, nicht das stolze Bewußtsein ihrer hohen Stellung, sondern die Gesinnung barmherziger Fürsorge.

Es ist das altrömische Haus, an das Augustin denkt, wie es neben den Kindern auch die Sclaven mit umfaßt. Von diesem Hause heißt es:

So viele ihrer aber wahre Hausväter sind, die tragen Sorge um alle ihre Hausgenossen wie um ihre Kinder, daß sie Gott dienen, sich verdient machen um ihn. Denn es ist ihr Wunsch und Verlangen, daß sie alle in das himmlische Haus gelangen, wo die Pflicht des Herrschens über Sterbliche aufhören wird, weil es keine Pflicht der Fürsorge mehr geben wird für die, die in jener Unsterblichkeit selig sind.

Die Ehe ist um der Kinder willen da. Hier füllt sich die kahle Formel mit Blut und Leben. Und dies Leben sucht und findet die Anknüpfung an die höchsten und letzten Gedanken Augustins. Und doch ist all dieser Reichthum nur trügerischer Schein. Denn über ihm schwebt, all dieses Leben von sich weisend, die eintönige Vollkommenheit des Mönchthums. Aber nicht danach fragen wir zunächst, ob dieser Schatten dennoch zu einer falschen Zeichnung verführt hat. Etwas anderes drängt sich uns auf. Trotz dieser übermächtigen Gegenströmung hat Augustin es zu einer sittlichen Würdigung der Ehe gebracht. Aber er hat ihr ihr Recht erstritten in der Familie. Heute wieder ist es nicht Göhre allein, der die Beobachtung gemacht hat, wie bei aller weitreichenden Untergrabung der Ehe die Liebe zu den Kindern fest im Gemüth und Willen unseres Volkes wurzelt. Wird es gut sein, in der Theorie auseinander zu reißen, was Gott zusammengefügt hat? Jeder, der unsere ländlichen Verhältnisse auch nur oberflächlich kennt, weiß, in wie unzähligen Fällen das Kind

geradezu die Bindung der wirklichen Eheschließung ist. Der gemeinsame Zweck führt da aus der natürlichen in die sittliche Gemeinschaft hinüber.

2. Luther.

Die Kinder haben die Christenheit erstmals zu einer sittlichen Würdigung der ehelichen Gemeinschaft angeleitet. In der Familie hat die Ehe zuerst ihr christliches Recht gefunden. Auch wenn man die Bedeutung dieser Thatsache noch so hoch anschlägt, könnte man ihr für die Sache selbst, auf die es ankommt, eine untergeordnete Stellung anweisen. Man könnte in ihr ein Stück geschichtlicher Pädagogik finden. Aber vor dem erreichten Zweck treten die erzieherischen Mittel vielleicht zurück. Nun bedarf es keines Wortes darüber, daß die Reformation einen ganz unmeßbaren Fortschritt in der Schätzung der Ehe bedeutet. Luthers eigene Eheschließung gehört zu seinen größten reformatorischen Thaten. Eben als ein persönliches Zeugniß der That hat er sie ja selbst angesehen. Erzählt er doch später:

> Das hatte ich bei mir, ehe ich ein Weib nahm, ganz und gar beschlossen, dem Ehestand zu Ehren: Wenn ich gar unversehens hätte sollen sterben, oder jetzt auf dem Todtenbette wäre gelegen, so wollte ich mir haben lassen ein frommes Mägdlein ehelich vertrauen, und derselbigen wollt ich darauf zween silberne Becher zum Mahlschatz und Morgengabe gegeben haben.

Es ist nicht schwer, diese That im Allgemeinen zu würdigen. Der sich einen Evangelisten nannte von Gottes Gnaden, der wußte sich zum Papst, Bischof und Priester geweiht in der Taufe; er wußte damit, daß ihm sein Glaube ein Anrecht gab, auf alle, auch die höchsten Vorzüge der Kinder Gottes. Wählte er den Ehestand für sich, so bedeutete das, daß derselbe aus einer Ordnung der Unvollkommenen, was er doch bis dahin gewesen war, zu einem Recht der Besten erhoben wurde. Nicht nur der Schwachheit der Geringen wurde mit seiner Zulassung etwas nachgesehen, die Stärksten vielmehr sollten in seiner Führung ihre Kraft erproben. Es frägt sich nur, in welcher Beziehung dieser Fortschritt vollzogen, ob der Ausgangspunkt, den wir bisher gefunden, festgehalten, in seiner Bedeutung nur noch tiefer erkannt worden

ist, oder ob andere Wege eingeschlagen wurden, die mit größerer Sicherheit zum Ziele führten. Naumann hat sich auf Luther berufen. Wir fragen, ob er es mit Recht gethan hat.

Luthers eigene Ehe gibt hier keinen Aufschluß. Zunächst nicht bei Eingehung derselben. Bekannte er auch von sich, daß er sein Fleisch und Geschlecht spüre, da er weder Holz noch Stein sei, so haben doch „ästhetische Eindrücke und Empfindungen" hier nicht mitgewirkt. Neben dem genannten, entscheidenden Beweggrund, daß sie eine That seines reformatorischen Berufs sein sollte, sind allerdings noch andere zu nennen. Das Bedürfniß nach gemüthvoller Häuslichkeit dürfte ihn doch nur in untergeordneter Weise geleitet haben. Hingegen bietet der Gehorsam gegen den Willen des Vaters doch nichts Bestimmtes für unsere Frage, so bezeichnend auch die allgemeine Wendung ist, die ihm Luther gelegentlich gibt. Denn wie er wohl den Ehestand darin geehrt sieht, daß Christus in ihm, wiewohl auf besondere Weise, geboren wurde, so wirft er dem Mönchthum eine Uebertretung des vierten Gebotes vor, weil es die Gottesordnung beschimpft, der auch der Mönch sein Leben verdankt.

Ebenso wenig kann man aus dem Verlauf von Luthers Ehe schließen. Gewiß, er hat das ganze Füllhorn seines Geistes und seines Glaubens über seine Käthe ausgeschüttet. Mit rührender Treue nimmt er bei allem leisen Spott theil an dem Sorgen und Rechnen seiner Gutsherrin von Zulsdorf. Unvergänglich spielen die neckischen Strahlen seines Humors um seinen Herrn Doktor Käthe her. Und wie hat er seine saumselige Bibelleserin einzuführen gesucht in den Katechismum und den Johannem!

> Käthe, du hast einen frommen Mann, der dich lieb hat, darum du, wie andere fromme Weiber, bist eine Kaiserin; erkenne es und danke Gott!

Aber all das entscheidet ja nichts, weil wir uns diese Ehe ohne Hans und Lene eben schlechterdings nicht vorstellen können. Es wäre müßiges Fragen, wie sich Luthers Ehestand ohne Kinder würde ausgenommen haben. In dies Haus gehört in unseren Gedanken Kindersang und Kinderzucht und darum Elternfreude und Elternsorge als ein unentbehrlicher Bestandtheil hinein. Und

man möchte wohl sagen: ob nun Begriff und Theorie hundertmal dawider stritten, seit wir dies schlichte Christenhaus kennen lernten, wird es uns immer als etwas Unvollkommenes erscheinen, als eine schwere Prüfung, wo dies lebendige Band persönlicher Liebe, von heiterem Spiel und hellen Thränen wundersam gewoben, einer Ehe von Gott versagt wird. Aber aus solchen Eindrücken lassen sich freilich keine Folgerungen ziehen. Hingegen wird es gerade darum kein Schaden sein, wenn uns unter Luthers Aussagen über den Zweck der Ehe namentlich solche begegnen, die er vor 1525 gethan hat. Von der Einmischung persönlicher Erfahrungen werden diese möglichst frei sein. Und am unmittelbarsten werden sich gerade da seine Gedanken als Ergebniß seiner reformatorischen Glaubensarbeit darstellen [1]).

Luther hat die Naturordnung, die zur Ehe führt, die Verschiedenheit der Geschlechter, ihre gegenseitige Anziehung, stark betont.

> Und was hülfe es, daß alle Welt über den Ehestand klagte? Wir sehen je vor Augen, daß Gott täglich nicht eitel Männer, sondern auch Weiber erschafft und erhält im Leben. Nun denn Gott das Weib also geschaffen hat, daß es soll und muß um den Mann sein, soll uns das genug sein, daß Gott mit uns ist, und den Ehestand in Ehren halten als ein göttlich edles Geschäfte.

Aber indem Luther so schreibt, sind es gar keine ästhetischen Gesichtspunkte, die ihn leiten. Ihm steht die Natur vor Augen, ohne Hülle und ohne Schminke. Es begreift sich darum leicht, daß man mannigfache Klagen über Luthers Behandlung dieser Dinge zu vernehmen hat. Sehr wenig zart, vielmehr manchmal recht ins Grobe hin, klingen seine Worte unseren Ohren: „Ich acht, es möge von der Sache nicht besser geredet werden, denn hie [1. Cor. 7,3 f.], St. Paulus redet, daß der Ehestand sei da als eine Hülf und Mittel wider die Unkeuschheit“ [2]).

---

[1]) Vgl. Sermon vom ehelichen Leben (1519) Erl. Ausg. 16,60 ff. Predigt vom ehelichen Leben (1522), ebenda 510 ff.; Auslegung der 1. Epistel St. Pauli an die Korinther (1523) Erl. Ausg. 51,3 ff.

[2]) Vgl. Großer Katechismus (Luthers Werke für das christliche Haus, Bd. III, S. 173): „Wo die Natur geht, wie sie von Gott eingepflanzt ist, ist es nicht möglich, außer der Ehe Mensch zu bleiben; denn Fleisch und

Eine solche, wenn auch nur vorläufige Schätzung, meint man, stehe nicht recht auf der Höhe einer rein ethischen Betrachtung. Vielleicht auch wittert man die Nachwirkung mönchischer Vorurtheile, zumal der Reformator die Sünde, gegen die die Ehe ein Heilmittel bieten soll, doch auch in diese Gemeinschaft des sittlichen Lebens hinein verfolgt. Denn, spricht er sich wiederholt rundweg aus: „Die eheliche Pflicht nicht ohne Sünde geschieht; und doch Gott um der Noth willen solchem Werk durch die Finger sieht, weil es nicht anders sein kann".

Allein nicht nur zu besserem Verständniß solcher Aussagen erinnern wir uns daran, daß Zorn und Schmerz über das sittliche Elend der in Gelübden und Klöstern Gefangenen Luther die Feder führte. Wie es in dieser Beziehung um die sittlichen Zustände in der Reformationszeit stand, ist zur Genüge bekannt. Der eine Name Ulrich von Hutten redet eine furchtbare deutliche Sprache. Genau so aber, wie Luther den Kampf gegen den Ablaß unternommen, nicht um einer richtigen Theorie über denselben ihr Recht zu schaffen, sondern um seine armen Beichtkinder aus den Fesseln desselben zu befreien, genau so verfährt er auch hier. Das Grauen vor der Sünde der Ehelosen seiner Tage hat ihn erfaßt. Er sieht für sie keine Rettung als in der Gottesordnung der Ehe. Eine theoretische Betrachtung mag von dieser Aufgabe der ehelichen Gemeinschaft gering denken. Dem practischen Reformator seines deutschen Christenvolkes mußte sie wunderbar groß erscheinen. Sah er doch Völker und Länder durch das Laster vernichtet. Und einträchtig fast, meinte er, zogen hier Papst und Türke an einem Joch. Eben jener zeigte, daß ein vermeintlich einfacher Bruch mit der Natur in das Gegentheil des erstrebten Zieles umschlug. Der Glaube aber, dem die Erde des Herrn ist, und Alles, was darin ist, bricht mit der Natur nur, indem er

---

Blut bleibt Fleisch und Blut, und geht die natürliche Neigung und Reizung ungewehrt und ungehindert, wie Jedermann sieht und fühlt. Derhalben, auf daß desto leichter wäre, Unkeuschheit etlichermaßen zu meiden, hat auch Gott den Ehestand befohlen, daß ein Jeglicher sein bescheiden Theil habe und ihm daran genügen lasse; wiewohl noch Gottes Gnade dazu gehört, daß das Herz auch keusch bleibe.

sie nach Gottes Willen gebraucht. Es kann dabei zweierlei möglich sein. Die Natur kann den — fast zufälligen — Anlaß zur Entfaltung höheren sittlichen Lebens abgeben. Sie kann aber auch als — unentbehrliches — Mittel für jenes in Betracht kommen. Wird eine rein-sittliche Betrachtung sich unwillkürlich jenem zuneigen, so meine ich fast der religiöse Glaube werde das letztere bevorzugen. Denn immer wird sich in unserem Verständniß der Natur ein dunkler Rest finden. Aber während die vornehmere, sittliche Betrachtungsweise sich damit begnügen oder absichtlich dahinstreben wird, dieses Unverständliche zu ignoriren, wird die kindliche Einfalt des religiösen Glaubens ebenso anhaltend das Bedürfniß empfinden, möglichst unmittelbar den zwecksetzenden Willen Gottes darin wieder zu finden. Die Aufgabe, das bloß Natürliche zu überwinden, bleibt auch so bestehen. Sehen wir zu, wie die Ehe diese Aufgabe lösen soll?

Drei Güter und Nutz, predigt Luther der Gemeinde, haben die Doctores im ehelichen Stand erfunden. Ohne Arg nennt er da 1519 noch als erstes Gut, daß die Ehe ein Sakrament ist. Aber schon zwei Jahre später deckt er die „kindischen und lächerlichen Dinge“ auf, die sich aus dieser Behauptung ergeben. Kirchliche Zuthaten können es nicht sein, aus denen sich das sitttliche Recht der Ehe herleitet. Denn weder verhindert dieser sakramentale Character, daß es unter den Gläubigen Eheleute gibt, die ärger sind als die Heiden, noch ließe sich gegen die unsinnige Folgerung etwas einwenden, die jenen auch auf rein heidnische Ehe ausdehnen, also ein Sakrament der Christenheit außerhalb der Christenheit anerkennen würde. So entschieden vielmehr betrachtet Luther diese Gottesordnung zugleich als ein weltliches Geschäft, daß er keinen unbedingten Widerspruch gegen Mischehen zwischen Christen und Heiden glaubt erheben zu dürfen. In der Sache selbst mithin muß ihr sittlicher Werth liegen.

> Zum andern, heißt es in jener Predigt weiter, daß es ein Verbündniß ist der Treu. Das ist der Grund und ganzes Wesen der Ehe, daß sich eins dem andern gibt, und verspricht Treu zu halten.

Daran reiht sich endlich:

> Zum dritten, daß es Frucht bringt, denn das ist das End und vornehmlich Amt der Ehe. Das ist aber nicht genug, daß die Frucht

geboren wird, . . . denn solche Frucht trägt es auch den Heiden; sondern daß man die Frucht ziehe zu Gottes Dienst, Lob und Ehre, und nichts anderes darinnen suche.

Das sind mit Luthers Worten die beiden Zweckbestimmungen der Ehe, deren gegenseitiges Verhältniß festzustellen ist. Vergleicht man beide mit der Aufgabe, die der Ehe im Allgemeinen gesetzt war, so ist es deutlich, wie die Ueberwindung des bloß Naturhaften durch die Treue, die sittliche Gemeinschaft, der Ehegatten einerseits, durch die gemeinsame sittliche Arbeit der Kinderziehung andererseits erreicht werden soll. Als Grund und Ende, Wesen und vornehmliches Amt hat Luther beides unterschieden. Die Vermuthung liegt nahe, daß in Luthers Anschauung die Pflicht an den Kindern ein verstärktes Motiv zur ehelichen Treue schaffen wird. Allein es versteht sich von selbst, daß auch das erste für sich die Erreichung des erhofften Zieles wird gewährleisten können.

Denn wo eheliche Keuschheit soll gehalten werden, da müssen Mann und Weib vor allen Dingen in Liebe und Eintracht bei einander wohnen, daß eines das andere von Herzen und mit ganzer Treue meine. Denn das ist der vornehmsten Stücke eines, das Liebe und Lust zur Keuschheit macht, welches, wo es geht, wird auch Keuschheit wohl von selbst folgen ohne alles Gebieten[1].

Aus besonderem Anlaß redet Luther in noch deutlicheren Worten davon:

Wie denn, wenn jemand ein krank Gemahl hat, das ihm zur ehelichen Pflicht kein nütz worden ist, mag der nicht ein anderes nehmen? Beileibe nicht; sondern diene Gott in dem Kranken, und warte sein, denke, daß dir Gott an ihm hat Heilthum in dein Haus gesandt, damit du den Himmel sollst erwerben. Selig und aber selig bist du, wenn du solche Gabe und Gnade erkennst, und deinem Gemahl also um Gottes willen dienst . . . Er ist viel zu treu dazu, daß er dich deines Gemahls also mit Krankheit berauben sollte, und nicht dagegen entnehmen des Fleisches Muthwillen, wo du anders treulich dienst deinem Kranken.

Allein eben der besondere Anlaß zeigt schon, daß Luther in einem solchen Verlauf der Ehe nicht das Regelmäßige gesehen hat. Ihm gilt vielmehr die kinderlose Ehe so sehr als Ausnahme, daß er über sie Gedanken geäußert hat, die ihm zu schwerem Vorwurf gemacht werden und deren Vertretung uns heute ebenso unmöglich

[1] Gr. Katech. a. a. O. S. 174 vgl. dazu Ritschl, Geschichte des Pietismus III, S. 395 f.

ist[1]), wie das schwankende Urtheil der Reformation über die Zulässigkeit der Doppelehe uns nur aus ihrer nicht abgeklärten Stellung zur Heiligen Schrift des Alten Testaments verständlich wird. Aber etwas Allgemeines werden wir aus diesen Urtheilen uns dennoch aneignen dürfen und müssen. Bei aller Hochschätzung der Ehe, hat Luther die Berufung Einzelner zur Ehelosigkeit als eine besondere Gabe Gottes betrachtet. So wenig nun diese nicht zu bestreitende Thatsache die allgemeine Bestimmung der Menschen zum ehelichen Leben außer Geltung setzen kann, so wenig auch kann das Ausbleiben des Kindersegens in der Ehe dazu berechtigen, eine Anschauung von ihrem regelmäßigen Verlauf zu bilden, die vorläufig von jenem Erfolge absähe. Zu einem gerade umgekehrten Verfahren leiten die obigen Worte Luthers an. Die kinderlose Ehe fordert zur Bethätigung eigenthümlicher sittlicher Kraft auf. Religiös ausgedrückt erscheint die volle Aufrechterhaltung der sittlichen Gemeinschaft da, wo die natürliche Grundlage derselben zu keinem Ziele führt, nur unter dem Schirm besondere Gottesgnade möglich. Das Besondere ist aber hier zugleich die Ausnahme. Daß sich in ihm der Anlaß bieten wird zur Darstellung eigenthümlich schöner und tiefer Sittlichkeit, hebt Luther ausdrücklich hervor. Aber es ist ein gefährliches Unternehmen, Ausnahmen mit den Farben des Ideals zu schmücken, den Zweck einer sittlichen Institution in einer von den betheiligten Personen keineswegs beabsichtigten, unvollständigen Darstellung desselben zu finden. Warum darunter nicht nur die Logik leiden muß, wird sich, meine ich, zeigen lassen.

Das Ende[2]) führt jedenfalls Luther aus, oder das vornehmliche Amt der Ehe ist die Erziehung der Kinder. Der Zweck aber der Ehe ist die Erziehung der Kinder darum, weil sich hier überhaupt die höchste denkbare Aufgabe christlicher Lebensarbeit auf Erden ungesucht einstellt:

Das allerbeste aber im ehelichen Stande, um welches willen auch alles zu leiden und zu thun wäre, ist, daß Gott Frucht gibt und befiehlt

[1]) S. a. a. O. Bd. II, S. 482 ff.

[2]) Bei diesem Worte schwebt ihm offenbar das lateinische finis vor mit seinem Doppelsinn: Ausgang oder Zweck.

aufzuziehen zu Gottes Dienst. Das ist auf Erden das alleredelste theuerste Werk, weil Gott nichts liebers geschehen kann, denn Seelen erlösen. Nun wir denn schuldig sind, wo es noth wäre, zu sterben, daß wir eine Seele zu Gott bringen möchten, so siehest du, wie reich der eheliche Stand ist von guten Werken, dem Gott die Seelen in den Schooß gibt, vom eigenen Leibe erzeugt, an welchem sie können alle christlichen Werke üben. Denn gewißlich ist Vater und Mutter der Kinder Apostel, Bischof, Pfarrer, indem sie das Evangelium ihnen kund machen. Und kürzlich keine größere edlere Gewalt auf Erden ist, denn der Eltern über ihre Kinder, sintemal sie geistlich und weltlich Gewalt über sie haben.

Es ist gar keine Uebertreibung, wenn Luther hier von dem „alleredelsten theuersten Werke" redet. Man lese seine Ausführungen im Großen Katechismus zum vierten und siebenten Gebot, um einen Eindruck davon zu gewinnen, wie Luther darüber denkt. Alle sittliche Lebensarbeit an Anderen ist im tiefsten Grunde Erzieherarbeit. Alle sittliche Lebensarbeit. Oder ist es bloß eine Paradoxie, die auf das Maaß ihrer Wahrheit reducirt werden müßte, wenn Luther „an die Rathsherrn aller Städte deutschen Landes" schreibt:

Und warum leben wir Alten anders, denn daß wir des jungen Volkes warten, lehren und aufziehen? Es ist ja nicht möglich, daß sich das tolle Volk sollte selbst lehren und aufziehen; darum hat sie uns Gott befohlen, die wir alt und erfahren sind"[1].

Wie völlig entspricht Luthers eigenes Lebensbild dieser Aussage! Brauche ich daran zu erinnern, wie er mitten in den Zeiten heftigsten Kampfes Muße fand für die Schriften, die dieser Aufgabe dienten? ja, wie er, des theologischen Gezänkes herzlich müde, sich danach sehnte, Raum zu finden zur Erfüllung dieser liebsten Pflicht? Und wie hat er sie doch erfüllt! Sein bestes Buch, wie er selbst urtheilte, sein Katechismus, ist doch für die Kinder geschrieben. Und bei seinen Liedern, woran wir manchmal kaum denken, hatte er immer die Kinder im Auge. Seinem Türkenlied — „Erhalt uns Herr bei deinem Wort" — hat er ausdrücklich die Ueberschrift gegeben: „Ein Kinderlied". Und er erläutert diese Ueberschrift wohl selbst mit den Worten:

---

[1]) a. a. O. Bd. III, S. 11.

Denn uns Alten ist nicht so viel dran [an der Türkengefahr] gelegen, die wir dahinfahren; aber unsern Nachkommen ist hiemit zu dienen, daß sie bei dem Glauben Christi und ewiger Seligkeit wider den Teufel des Mahomed erhalten werden[1]).

Diese Arbeit nun stellt sich im Ehestande ungesucht ein. Zweierlei trifft hier wunderbar zusammen, wie es sich sonst nirgends auf Erden findet: die natürliche Hingabe an die Erfüllung dieser Aufgabe und die Stellung derselben in ihrem ganzen Umfang. Sollen wir über das erste etwa gering denken, weil Mutterliebe wieder einmal „nur Natur“ ist? Und ist es bedeutungslos, daß sie hier mit den Windeln beginnt und vielleicht mit dem heißen Gebet um Rettung der Gefährdeten endigt? Luther weiß das anders zu schätzen. Allerdings wendet sich der Segen zurück auf die, von denen er ausgeht. Die Erziehung der Kinder wird für die Eltern zur höchsten Schule der Sittlichkeit und des Glaubens. Es ist die Meinung der Heiden, die da spricht:

Ach, sollt' ich das Kind wiegen, die Windel waschen, Bette machen, Stank riechen, die Nacht wachen, seines Schreiens warten, sein Grind und Blattern heilen; darnach des Weibes pflegen, sie ernähren, arbeiten, hie sorgen, da sorgen, hie thun da thun, das leiden und dies leiden, und was denn mehr Unlust und Mühe der Ehestand lernet: ei, sollt ich so gefangen sein? . . .

Was sagt aber der christliche Glaube hierzu? Er thut seine Augen auf, und siehet alle diese geringen unlustigen verachteten Werke im Geiste an, und wird gewahr, daß sie alle mit göttlichem Wolgefallen, als mit dem köstlichen Gold und Edelstein gezieret sind . . . Nun sage mir, wenn ein Mann hinginge und wüsche die Windel oder thät sonst am Kinde ein verächtlich Werk und jedermann spottet sein, und hielt ihn für einen Maulaffen und Frauenmann; so ers doch thät in christlichem Glauben, Lieber, sage, wer spottet hier des andern am feinsten? Gott lacht mit allen Engeln und Creaturen, nicht daß er die Windel wäscht, sondern daß ers im Glauben thut. Jener Spötter aber, die nur das Werk sehen und den Glauben nicht sehen, spottet Gott mit aller Creatur als der größten Narren auf Erden; ja, sie spotten sich nur selbst und sind des Teufels Maulaffen mit ihrer Klugheit.

Darum sage ich, daß alle Nonnen und Mönche, die ohne Glauben sind, und sich ihrer Keuschheit und Ordens trösten, nicht werth sind, daß sie ein getauftes Kind wiegen oder ihm einen Brei machen sollten, wenns gleich ein Hurkind wäre.

---

[1]) Bd. VIII, S. 454 Anm.

Ganz ebenso aber wie zu einer Schule sittlicher Arbeit in geringem verachtetem Dienst, wird die Familie für die Eltern zum Ort, an dem sie den Glauben lernen:

Nun sieh an die geistlichen Stände, so bisher sind berühmt gewesen, so findest du zum ersten, daß sie mit Leibes Nothdurft auf's Allersicherste versorget sind, gewisse Zinse, Essen, Kleider, Haus und allerlei aufs Allerüberflüssigste haben, durch fremde Arbeit und Sorge erworben und ihnen gegeben. Was ist aber das anders denn einen solchen Stand haben, da man nicht dürfe gen Himmel gaffen und des täglichen Brods von Gott gewarten, und trauen, daß sie Gott ernähre? Kürzlich, der Glaube hat in solchen Ständen kein Raum noch Stätte, noch Zeit, noch Werk, noch Uebung.

Nimmst du aber ein Weib und wirst ehelich, so ist das der erste Stoß: wo willst du nun dich, dein Weib und Kind ernähren? und das währet dein Lebenlang; also, daß der eheliche Stand von Natur der Art ist, daß er auf Gottes Hand und Gnade lehret und treibt zu sehen, und gleich zum Glauben zwinget. Denn wir auch sehen, wo nicht Glaube ist im Ehestand, da ist's ein schwer elend Wesen, voll Sorge und Angst und Arbeit.

Allerdings also der Segen, der von der Ehe ausströmt, kehrt auf sie zurück. Und wenn man dann will, ließe sich hier nach Kaftans[1]) Wunsch das Urtheil umkehren: die Ehe ist zum Zweck der Familie geworden. Natürlich, denn was bindet wohl Menschen enger an einander, als gemeinsame Liebe, gemeinsame Arbeit an einem von beiden gleich geliebten persönlichen Wesen? Hier treffen alle Gedanken, Gefühle, Willensäußerungen in einem Brennpunkt zusammen und die Strahlen wenden sich auf die zurück, von denen sie ausgingen. Aber ist das irgend etwas Eigenthümliches an der Ehe? wiederholt sich das nicht überall im sittlichen Leben? Es mag wie thörichtes Fragen klingen, aber ich meine doch, die Fragen sind am Platz: was ist der Zweck des Pfarramts, die Förderung der Gemeinde oder die sittliche Reife des Amtsinhabers? Wozu sichern und befestigten wir mannigfachste Berufsfreundschaft? Werden wir nicht urtheilen, daß der Zweck in dem Arbeitsziel liegt, die gegenseitige Förderung aber als „überschüssiger" Gewinn uns zufällt? Unter allen Umständen ist die Ehe eine besondere Art von Freundschaft. Aber wir

---

[1]) S. Christliche Welt, 1892, S. 590 ff.

wissen, wie sich in unserem Leben die Freundschaft zu entwickeln pflegt. Die freien Beziehungen der Jugend gehen in die ernstere Arbeitsgemeinschaft über oder treten hinter ihr zurück. Es kann nicht anders auch in der Ehe sein. Nur hier in anderer Weise. Und es ist die Anschauung der vollständigen Ehe, welche das unwidersprechlich lehrt. Gerade daß im Allgemeinen die Ehe dahin führt, gemeinsame Lebensarbeit an Andern zu unternehmen und durchzuführen, legt die Folgerung nahe: wo dieser natürlich gegebene Gegenstand vereinigter Liebesmühe nach Gottes Willen einer Ehe versagt wird, muß ein Ersatz für diesen Mangel gesucht werden. Die lebendige Wirklichkeit redet auch hier deutlich genug. Unsere Waisenhäuser fangen an zu veröden. Mich dünkt, die Familie ist der Ort, an dem auch unsere Waisen erzogen werden sollten. Aber es wird das gewiß nicht der einzige Weg sein, auf dem sich ein Ersatz für das finden läßt, was im Allgemeinen die eigenen Kinder der Ehe bieten. Nur daß wir uns hüten, die vielleicht ins Große hin viel segensreichere Arbeit, welche kinderlose Ehegatten gemeinsam werden vollbringen können, zu überschätzen gegenüber dem geringen Dienst, den wir Kinderreichen der Welt und dem Reich Gottes an unseren Kindern thun.

3. Schleiermacher.

Kaum irgendwo in der Vergangenheit, möchte man meinen, könnte bei bedeutenden Vertretern des Christenthums die sondernde Betrachtung von Ehe und Familie eine geschichtliche Grundlage finden wie bei Schleiermacher. Denn es gehört zu den anerkannten Verdiensten des großen Theologen, daß er für die wissenschaftliche Erkenntniß und Behandlung der christlichen Sittlichkeit die Individualität entdeckte. Die Eigenthümlichkeit der einzelnen Persönlichkeit, ihr Recht gegenüber einer ganzen Welt und ihre Pflicht darum, sich zu dem auszugestalten, was ursprünglich, keimhaft in ihr gesetzt ist — das Alles sind Gedanken und Forderungen, denen wir eine theilnehmende Aufmerksamkeit nicht versagen können. Denn mindestens werden hier Saiten angeschlagen, die auch im Evangelium wiederklingen. Aber nicht im Allgemeinen soll hier Farbe und Höhe dieser eigenthümlichen Töne geprüft werden. Uns

kommt es darauf an, wie sie sich in den Accorden des ehelichen Lebens ausnehmen.

Es begreift sich leicht, daß der Gedanke der persönlichen Eigenthümlichkeit, wenn er als Lebensideal ergriffen und ihm demgemäß die Bestimmung zugewiesen wird, eine beherrschende Stellung in den mancherlei Beziehungen des sittlichen Werdens und Wollens einzunehmen, zu einer Anschauung von der Ehe führen wird, die in ihrem abgeschlossenen Bestande zugleich ihre Vollendung aufweisen wird. Eine Kreislinie, daß ich so sage, wird sich um das engverbundene Leben der Gatten ziehen, nicht in Curvengestalt werden die Bahnen des Lebens, mannigfacher Verengerung und Erweiterung fähig, beide auf ihrem Gang geleiten. Die Persönlichkeit zieht die Persönlichkeit an. Indem sie sich so mit ihr verbindet, daß die gegenseitige Förderung in der Entwicklung des individuellen Lebens auf beiden Seiten der letzte Gedanke und das höchste Streben wird, ist eine Gemeinschaft hergestellt, in der jenes Ideal die unbedingte Herrschaft übt, Alles auf diesen Zweck bezogen, die Gemeinschaft selbst ausschließlich Mittel für ihn wird. So schreibt Schleiermacher in seinen Monologen:

> In Freundschaft jeder Art hab ich gelebt . . .; noch aber muß die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verschmelzen muß ich mich zu Einem Wesen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die schönste Weise meine Menschheit auf Menschheit wirke; daß ich wisse, wie das verklärte höhere Leben nach der Auferstehung der Freiheit sich in mir bildet, wie erneut der Mensch die neue Welt beginnt.

Die letzten Worte machen es schon an sich klar, daß diese Auffassung der Ehe wohl nur für wenige Auserwählte, die zu der geträumten individuellen Freiheit auferstanden sind, Geltung gewinnen wird. Sie sind aber auch sehr geeignet auf die sorgenvollen Fragen vorzubereiten, mit denen Schleiermacher weiterhin fortfährt:

> Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Wer mag mir sagen, wohin ich wandern soll, um sie zu suchen? Denn solch hohes Gut zu gewinnen, ist kein Opfer zu theuer, keine Anstrengung zu groß. Und ob ich sie nun finde frei, oder wenn unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, ob ich vermögen werde sie mir zu lösen?

Ursprünglich hatte Schleiermacher gar geschrieben: „werde ich sie erlösen können?“ Diese schärfere Fassung macht es vollends klar, daß Göthe'sche Gedanken über Liebe und Wahlverwandtschaft hier mindestens mitsprachen. Und tief schmerzlich für Schleiermacher sollte sich die Ahnung erfüllen, die in jenen Worten ausgesprochen war. Während er sie schrieb, verkehrte er schon im Hause des Predigers Grunow, dessen Gattin Eleonore ihm der Erlösung allerdings dringend bedürftig schien. „Magnetisch“ fühlte er sich von ihr angezogen. Und sie lebte in dem Verkehr mit ihm aus der öden und rohen Alltäglichkeit ihres Daseins auf. Aber im verhängnißvollen Augenblick sprach er das unbedachte Wort aus, das ihr wie heißes Werben der Leidenschaft klingen mußte. Wohl erschrak er selbst vor dem, was er geredet. Aber um die Unbefangenheit war es nun geschehen. Bitter mußte Schleiermacher büßen, daß die Luft der deutschen Renaissance, die ihn umgab, auch ihm die Sinne zu verwirren gedroht hatte. Denn die Gefahr, das Recht des Individuums wider alle socialen Ordnungen zu mißbrauchen, lag doch auch ihm nahe. Es war doch ein Spiegel eigener Erfahrungen, den er sich in seiner Vertheidigung von Friedrich Schlegels Lucinde schuf. Und deutlicher noch als in den Monologen trat hier die Unmöglichkeit hervor, von rein individualistischem Standpunkt aus es zu einer vollen sittlichen Würdigung der Ehe zu bringen. Denn Schleiermacher weiß hier die sinnliche Seite derselben lediglich vom ästetischen Gesichtspunkte aus zu schätzen. Erinnert er doch in diesem Zusammenhang ausdrücklich an die schönen Denkmäler der Alten. Die neuen Götter sollen die alten nicht verfolgen. Und was darüber hinausgeht, ist naturphilosophische Mystik, die allerdings in der andächtigen Verehrung des Universums, in welcher die Reden über die Religion sich ergehen, für Schleiermachers damalige Weltanschauung einen breiten Untergrund besitzt. Denn was ist es anders als Platons alter Mythus, wenn hier von einer „Verschmelzung und Vereinigung der Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen“ geredet wird?

Ungenügsamer und bescheidener zugleich wird die christliche Ethik urtheilen. Es wird ihr schlechterdings nicht genügen, sich

damit zufrieden zu geben: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist, und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimniß.“ In irgend einem Maaße wird für sie vielmehr die Ueberwindung dieser Identität als das unbedingt zu Erstrebende erscheinen. Und wo sie es nicht thut, wird sie sich doch in keinem Fall unter jene dunkle Einheit als solche beugen, sondern unter den Gott, der durch diese Einheit seine sittlichen Zwecke fördert. Schleiermacher allerdings meint:

> Absicht soll nirgends sein in dem Genuß der süßen Gaben der Liebe, weder irgend eine sträfliche Nebenabsicht noch die an sich unschuldige, Menschen hervorzubringen — denn auch diese ist anmaßend, weil man es doch eigentlich nicht kann, und zugleich niedrig und frevelhaft, weil dadurch etwas in der Liebe auf etwas Fremdes bezogen wird.

Aber hier offenbart der letzte Satz nur, daß im Grunde diese Liebe in Selbstsucht endigt. Und Anmaßung schließt der genannte Zweck der Ehe nur dann ein, wenn er als selbstgesetzter und nicht als von Gott gewollter aufgefaßt wird. Ist das letztere der Fall, so wird die Anmaßung von der demüthigen Erwartung der göttlichen Gnadengabe reichlich aufgewogen.

Doch nicht ich brauche den großen Theologen zu kritisiren. Er hat es selbst in reichem Maaße gethan. Schon in den Monologen fügen sich den oben angeführten Worten solche an, die doch in eine andere Richtung weisen: Oder stimmt es mit dem eben aus den „Vertrauten Briefen“ Vernommenen, wenn Schleiermacher dort fortfährt:

> In Vaterrecht und Pflichten muß ich mich einweihen, daß auch die höchste Kraft, die gegen freie Wesen Freiheit übt, nicht in mir schlummere . . .
>
> Und wenn ich sie gewonnen — spielt etwa nicht oft das unbegreifliche auch mit der süßesten und treuesten Liebe, und wehrt, daß nicht dem Gattenrecht der süße Vatername sich beigeselle? Hier steht endlich jeder an der Grenze der Willkür und der Mysterien der Natur.

Also etwas dennoch irgendwie Unvollendetes bleibt auch jene „heiligste Verbindung“, wenn ein ihr selbst fremder Zwang sie nöthigt, sich in ihrem engsten Kreise abzuschließen. Wohnt ihr also nicht der Trieb inne, diesen Kreis zu erweitern? Aber kann das sittliche Leben sich mit Trieben begnügen, die es nicht in Zwecke umzusetzen vermöchte? Hier erscheint das nur wie flüchtige

Ahnung. Zu bewußter Erkenntniß führt es Schleiermacher in den reiferen Darstellungen seines späteren Lebens hinaus. Sowohl in seiner philosophischen Ethik wie in seiner christlichen Sitte ist seine ganze Darlegung von vornherein unter den Gesichtspunkt einer durchaus einheitlichen Betrachtung von Ehe und Familie gestellt. Indem ich keine irgendwie bedeutsamere Verschiedenheit zwischen den beiden Darstellungen finden kann, lasse ich diejenige aus der christlichen Sitte, die uns näher liegt und die zugleich in concreteren Zügen entworfen ist, hier vor Allem zu Worte kommen.

Schleiermacher geht hier durchaus von dem Gesichtspunkt aus, den er auch überall fest im Auge behält, daß die Ehe der Erhaltung und Fortpflanzung der christlichen Kirche dient. Aus einzelnen Individuen hat die Christenheit ursprünglich bestanden. So unvermeidlich aber dieser Anfangszustand war, so wenig entspricht er doch den Anforderungen, die der dauernde Bestand der christlichen Religion in der Menschheit erhebt. Denn er bietet in sich überhaupt keine Garantie für das Fortleben des Glaubens über die Lebensdauer eines Einzelnen oder einer einzelnen Generation hinaus. Vielleicht möchte einer Anschauung vom Christenthum, die das letztere ausschließlich an die Bekehrung des Einzelnen knüpft, eben dieser Mangel jeder geschichtlichen Bürgschaft für seinen Bestand empfehlenswerth erscheinen. Und eben bei Schleiermacher würde sich diese Anschauung auf eine in letzter Zeit viel besprochene Formulirung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus berufen[1]). Allein wie er diese Formulirung als eine nur „vorläufige" bezeichnet hat, so schlagen seine Erörterungen über die Bedeutung der Ehe für die christliche Kirche eben den entgegengesetzten Weg ein. Das Christenthum findet bei seinem Eintritt in die Welt eine sittliche Institution vor, welche im Allgemeinen der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts dient. Nicht unser Glaube hat die Ehe geschaffen. Aber es ist nun ein echt protestantischer Gedanke Schleiermachers, daß das Christen-

[1]) Glaubenslehre § 24 „daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche".

thum diese vorgefundene sittliche Gemeinschaft so unmittelbar wie nur irgend möglich in den Dienst seiner eigensten Aufgaben stellt. Er soll dieselbe nicht nur als unvermeidlich anerkennen und durch seine regelnde und überwachende Herrschaft heiligen, sie soll ihm vielmehr geradezu als wirksamstes und sicherstes Organ der eigenen Lebenserhaltung dienen:

> Die christliche Kirche ist erst dann vollständig organisirt, wenn sie die Geschlechtsverbindung als Familie sich ganz angeeignet und dieselbe völlig durchdrungen hat. Betrachten wir das näher, so geht daraus hervor, daß die Geschlechtsgemeinschaft, sofern wir sie auf die christliche Kirche beziehen nur die Tendenz hat, die des höheren Lebens fähigen Einzelwesen fortzupflanzen und zu vermehren. Wird aber so die Erzeugung ganz auf das höhere Leben bezogen, so sind auch insofern Erzeugung und Erziehung gar nicht zu trennen, sondern ein und derselbe Proceß. Aber dann folgt auch unmittelbar, daß die Geschlechtsverbindung in der christlichen Kirche keine Form haben kann, als die monogamische.

So vollständig beherrscht dieser Gesichtspunkt Schleiermachers Darstellung, daß er aus ihr ausdrücklich die Pflicht zum ehelichen Leben herleitet:

> Nun sagt Niemand, es sei größere Heiligkeit, das Christenthum für sich zu behalten als es über die Mitlebenden zu verbreiten; es kann also auch keine größere Heiligkeit sein, ehelos zu bleiben, als in das eheliche Leben zu treten, d. h. es kann keine größere Heiligkeit sein, das Christenthum nicht zu verbreiten, indem kein Antheil genommen wird an der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.

Und wenn man diese Zweckbestimmung der Ehe von dem thatsächlichen Vorkommen kinderloser Ehen her bestreiten möchte, so erhalten wir den Bescheid:

> Aber wie nun, wenn eine Ehe unfruchtbar ist? Zuvörderst gibt es schon gar kein vollständiges Urtheil über die Unfruchtbarkeit der Ehe und zweitens bleibt immer die übrige gemeinsame Berufserfüllung. Allerdings ist eine kinderlose Ehe immer ein Unglück, aber es darf uns nie anders erscheinen, denn als eine göttliche Schickung. Ob es anhalten wird, wissen wir nicht. Die Scheidung wäre sittlich nicht zu rechtfertigen. Denn die christlich geschlossene Ehe ist als Element der Kirche, des Staates und des freien geselligen Verkehrs eine solche Einheit und gegenseitige Ergänzung der Eigenthümlichkeit zweier Personen verschiedenen Geschlechts für das gesammte darstellende und wirksame Handeln, daß sie nicht gelöst werden kann, wenn auch einer ihrer Zwecke nicht erreicht

wird. Selbst eine Unvollkommenheit in ihr kann kein Grund sein, ihre Form zu ändern oder sie ganz aufzulösen.

Die letzten Worte zeigen, daß Schleiermacher im Verfolgen der neuen Gesichtspunkte die Gedanken, die ihn früher leiteten, nicht außer Geltung gesetzt wissen will. Es versteht sich von selbst — aber das will auch Niemand in Abrede stellen — daß die Ehe zugleich der Förderung des individuellen Lebens der Eltern dienen soll. In meisterhafter Weise weiß zumal die philosophische Ethik in großen Zügen diese Aufgabe zu bestimmen und in ihrem Verlauf zu verfolgen. Ausdrücklich wird da der geschichtliche Fortschritt von „mehr universellen" zu „individuellen" Ehen betont. In jenen würde das Geschlecht, in diesen die Person im Vordergrund stehen. Ausdrücklich ferner wird an der Erkenntniß festgehalten, daß die Ehe, wie „jede persönliche Wahlanziehung Freundschaft" ist. Aber dieser alte Erwerb muß sich nun in einen neuen Rahmen fügen. Denn in der „universellen" Ehe ist es eben der Gemeinbesitz der Kinder, der zu ihrer Unauflöslichkeit führt. Und auch wo sie als eine Form individueller Freundschaft auftritt, geht die Ausgleichung der physisch-ethischen Geschlechtsverschiedenheiten in Schleiermachers Darstellung von der verschiedenen Stellung aus, welche Vater und Mutter zum werdenden und gewordenen Kinde einnehmen.

Wie das Kind allmählich aus einem Innern ein Aeußeres, aus einem Theil des bewußten Selbst ein Object der Anschauung wird, so leitet sich an dem mütterlichen Instinct, der Fortsetzung des eigenen Gefühls ist, das Vermögen der Anschauung fort, und das Kind wird Vermittlungspunkt der eigentlichen Erkenntniß.

Umgekehrt ist es dem Vater ursprünglich ein Aeußeres, wird ihm aber durch die Art, wie er die Mutter hat, ein Inneres, und der Vermittlungspunkt für die Thätigkeit seines Gefühls überhaupt.

Es bedarf kaum eines ausdrücklichen Hinweises darauf, wie weit diese Darstellungen von den früheren Andeutungen Schleiermachers abliegen. Allerdings in beiden ist die sociale und die individualistische Anschauung vereinigt. Aber „man muß sich entscheiden, welches von beiden man als das constitutive Element anerkennen will". Und da nun bezeichnen die späteren Darstellungen eben kurzweg einen vollständigen Umschwung in der Auffassung. Wie ist dieser zu erklären?

Zwischen beiden liegt die Zeit der Noth und Erhebung des Vaterlandes. Ein furchtbares Gottesgericht war die Schmach der Fremdherrschaft über Hoch und Niedrig hingezogen. Da war man aufgewacht aus glücklichen Träumen. Genie und Individualität galten hier nichts. Es galt Alles opfern auf dem Altar des Vaterlands:

Mit in die Reih'n gestellt geh'n Philosophen
Und vor den Reih'n . . .
Geh'n auch die Dichter her und wirbeln Strophen.

Wie Schleiermacher diese Noth mit empfunden, an dieser Erhebung mitgewirkt hat, ist bekannt genug. Aber läuternd muß ja auch auf ihn selbst der furchtbare Ernst der Zeit zurückgewirkt haben. Es galt das Vaterland zunächst. Aber in ihm stellte sich die Bedeutung aller socialen Gemeinschaft als Bedingung und Zweck alles individuellen Lebens dem ernsten Nachsinnen vor Augen. Ich sage mit vollem Bedacht: als Bedingung und Zweck. Denn in jenen stürmischen Tagen wurde es offenbar, daß die eigene Vollendung sich nur im Dienen vollzieht. Allerdings es sollte nicht verloren werden, was die großen protestantischen Denker: Kant, Fichte und in seiner Art auch Schleiermacher zuvor erworben hatten: letzter Zweck sollte immerdar nur der sittliche Geist sein und bleiben. Aber es ist eine alte Paradoxie des Evangeliums, gültig auch im engeren Rahmen des sittlichen Lebens selbst: wer sein Leben sucht, der wird es verlieren! In scheinbar selbstvergessenem Leben für Andere findet die dienende Liebe ihre eigene Vollendung. Was sie bewußtermaßen, in klar ausgesprochener Absicht sucht, ist nicht sie selbst. Der Zweck, der sie leitet, ist das Leben der Anderen. Und unmöglich kann dies Streben nach Erweiterung der liebend umfaßten Lebenskreise sich von irgend einem willkürlich aufgerichteten Grenzpfahl Halt gebieten lassen. Es sind die erschütternden Erfahrungen der Zeit, die die sociale Bedeutung der Familie und der Ehe in ihr für Schleiermachers Denken in den Vordergrund gerückt haben.

Allein nicht nur in dieser allgemeinsten Weise können wir den Umschwung in Schleiermachers Gedanken verfolgen. Es war die Zeit, in der Fichte seine „Reden an die deutsche Nation" hielt

oder gehalten hatte. „Mit uns geht die Zeit," hatte der Redner angehoben, „Riesenschritte." Riesenschritte war er selbst mit ihr gegangen. Aus dem Cosmopolit war der Patriot geworden, in glühenden Worten redete der schwerfällig tiefe Denker von seines Volkes Schmach und Hoffnung. Auf eine scharfe Grenzscheide zwischen Vergangenheit und Zukunft stellte er seine Zuhörer. Dort die Selbstsucht, die durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet hat, hier Volk und Vaterland als Träger und Unterpfand einer irdischen Ewigkeit. Und die Brücke, die über diesen gähnenden Abgrund führt? Man weiß, aus was für Steinen sie Fichte zu bauen gedachte. Eine schlechthin neue Erziehungsmethode sollte in dem kommenden Geschlecht es zu „unfehlbarer" Nothwendigkeit machen, daß Charakter haben und deutsch sein durchaus gleichbedeutend seien.

Erziehung! Luthers Wort und Vorbild hatte der Protestantismus nie vergessen. Eben in den Tagen der Selbstsucht, der selbstgefälligen Aufklärung hatten sich Gedanke und Arbeit der Besten dieser Aufgabe zugewandt. Aber jetzt, in der Stunde der Noth, mußte man es eilig haben mit ihrer Lösung. Nationalerziehung oder ein Versinken ohne Hoffnung der Wiederherstellung, das war das Entweder-Oder, vor das man sich gestellt sah. Aber es ist der Erinnerung eben für uns wohl werth, wie verschieden Fichte und Schleiermacher sich die Ausführung des Unumgänglichen denken. Jener bildet sich in keckem Entwurf das abgeschlossene Gemeinwesen seiner Pestalozzi'schen Zöglinge, ein Institut, in dem der kühnste sittliche Idealismus sich mit einem jesuitischen Zwangsverfahren zu einem rein socialistischen Ganzen verbindet. Schleiermacher hat sich viele Verdienste um unser öffentliches Erziehungswesen erworben. Aber als den einzigen Boden, auf dem sie wahrhaft gedeihen kann, ist ihm die Familie offenbar geworden. Alles Andere, was auf diesem Gebiet geschehen kann und muß, ist Ersatz oder Ergänzung zu dem, was hier zu leisten ist. Und die Größe dieser Aufgabe eben drängt zu einer Auffassung der Ehe hin, der alle anderen Zwecke, die in ihr gesetzt sein mögen, an Bedeutung zurückstehen müssen hinter diesem einen: Erziehung der eigener Kinder! Wer hier protestantischer denkt: Fichte oder

Schleiermacher, das zu entscheiden überlasse ich getrost dem Nachdenken unserer Leser. Aber auch eine andere Doppelfrage werden sie sich selbst beantworten. Herr Professor Kaftan hat von Forderungen geredet, die wir an die arbeitenden Klassen stellen sollen. Kann er denn eine größere nennen, als diese, daß unser Volk seine Kinder selbst erziehen, wir aber ihm dazu Handreichung bieten sollen? Aber freilich, wo unsere „gebildeten Stände" über dem Heer von Ammen, Kindermädchen, Erzieherinnen von dieser Aufgabe wenig wissen, an wen richtet sich unser Fordern nun wieder zuerst?

In Schleiermachers späterer Anschauung liegt noch ein Moment vor, dem wir abschließend noch ein kurzes Wort gönnen. Die Zeit hat ihm noch für etwas Anderes die Augen geöffnet. Er sieht in der Ehe die Bedingung für ein organisches Fortleben des Christenthums auf Erden. Die Männer der Aufklärung hätten einen solchen Gedanken kaum gefaßt. Bei allem emsigen Forschen nach den Einzelnheiten im Leben der Vergangenheit, galt ihnen die Geschichte doch fast als eine wunderliche Aufeinanderfolge von Irrthümern und Thorheiten. Der eigene Jammer aber zwang rückwärts zu schauen nach dem Reichthum der Vorfahren. Wie wunderbar schön wußte eben Fichte wieder von den vergangenen Glanztagen seines Volkes, von Luther und der Reformation zu reden! Schleiermacher hat in Ehe und Familie den heimlich-verborgenen Faden gefunden, der nicht nur die Geschlechter aneinanderschließt, sondern wie unmerklich auch alle geistigen Errungenschaften der einzelnen großen Persönlichkeiten in alle ferne Zukunft weiter trägt. In der That, durch unsere Kinder leben wir in der Zukunft. Unmittelbarer als hier kann die wunderbare Kette, die sich von Geschlecht zu Geschlecht hinzieht, dem Einzelnen nicht in's Bewußtsein treten. Und dringender als hier wird auch dem Einzelnen die Arbeit für die Zukunft nicht. Jene grausame Gleichgültigkeit gegen das, was kommt, kann das Gemüth wirklicher Eltern nimmermehr erfüllen. Hier drängt Alles, zu sammeln, daß das Erbe der Nachkommen ein reiches werde. Und ist es wirklich nur Schein, wenn wir hier von Fortschritt reden? Naumann hat von fortschreitender Weltverklärung geredet. Er ist doch wohl falsch verstanden worden, wenn man das auf die

Weltseligkeit des Culturfortschritts bezogen hat. Aber wozu geben wir uns denn so große Mühe, den Gang der Kirche durch die Jahrhunderte zu verstehen? Ist die „Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit" wirklich nur eine Reihe von erfolglosen Versuchen sich an diesem Ungethüm des Weltelends müde zu schaffen? Ist es bloße Täuschung, wenn wir meinen die Namen Athanasius, Augustin, Luther bezeichnen ein fortschreitend helleres Aufleuchten der Wahrheit des Evangeliums im menschlichen Herzen? Geschieht das nur, damit es eben geschehe? oder soll es den Einzelnen, an welche die Wahrheit herantritt, zu Gute kommen? Gehen wir aber den Wegen nach, auf denen der Erwerb der Vergangenheit zu einem Besitz der Zukunft wird — gewiß, es mag ihrer viele geben, aber einen sichereren schwerlich, einen deutlicher von Gott gewiesenen nicht, als diesen, auf dem Eltern dem weichen Gemüth ihrer Kinder die ewige Wahrheit, wie sie sie verstehen lernten, einzuprägen suchen. Die Geschichte und die Familie sind unzertrennliche Größen. Jene wird zu einer auseinanderfallenden Sammlung von Ereignissen, Gedanken, Persönlichkeiten, wenn ihr nicht die Familie zum Organ wird, durch welches sich die Glieder der Kette schließen. Und nicht gering wahrlich scheint mir der von der Ehe zu denken, der ihr die Aufgabe zuweist, daß sie in der stillen Verborgenheit des Hauses die keusche Hüterin des großen geschichtlichen Lebens der Menschheit sei.

Einfach stand dereinst der jungen Christenheit das Ziel ihres Lebens vor Augen: das ewige Leben ihrer Hoffnung und die Vollendung dieser Menschengeschichte flossen für sie in eines zusammen. Uns theilt sich irgendwie das dort Vereinte. Aufwärts schauen wir nach einer Vollendung, deren Lebensbedingungen uns unbekannt sind. Vorwärts aber blickt unser Auge zugleich auf die dunkeln Wege hin, die Gott seine Menschheit auf Erden leitet. Paulus schon hat diesen Zwiespalt in späten Tagen seines Lebens empfunden (Philipp. 1, 21 ff.). Schwer mag er manchmal auf unserem schwachen Glauben lasten. Wie sich diese Doppelbahn der Wege Gottes einst vereinigen wird, ist uns unbekannt. Solange wir aber beide wandeln müssen, ist die Ehe der Ort, an dem am unmittelbarsten der Einzelne in seinen Kindern für diese „irdische Ewigkeit" lebt.

Ueber die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testamentes[1]).

Von

Professor D. **Bernhard Stade**

zu Gießen.

Das Herkommen läßt bei akademischen Festakten dem Redner die Wahl, ob er über ein Thema von allgemeinerem Interesse sprechen oder die Aufmerksamkeit auf einen Punkt aus seinen speciellen Studien lenken will. Ich ziehe es vor, heute das zweite zu wählen, und gedenke zu Ihnen zu sprechen „über die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testamentes". Gerade hierüber, weil in dieser Disciplin wie in einem Brennpunkte und letzten Ziele alle alttestamentlichen Studien zusammenlaufen. Durch diese werden sie mit den übrigen Disciplinen der theologischen Gesammtwissenschaft verknüpft.

Es ist allgemein anerkannt, daß die biblische Theologie im modernen Sinne, unter der man gewöhnlich eine übersichtliche Darstellung des religiösen und ethischen Inhaltes der Bibel in geschichtlicher Entwicklung versteht, zum ersten Male von Joh. Phil. Gabler ihre Aufgabe vorgezeichnet erhalten und ihre richtige Abgrenzung von der Dogmatik erfahren hat.

Gabler hat in seiner Altdorfer Antrittsrede „de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte

---

[1]) Rede, gehalten zu Gießen im Festactus der Ludwigs-Universität zur Feier des Geburtstages Sr. königl. Hoheit des Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen und bei Rhein am 25. November 1892.

utriusque finibus“ für sie den Character einer historischen Wissenschaft in Anspruch genommen, welche darlegt „quid scriptores sacri de rebus divinis senserint“. Damit war sie aus der Abhängigkeit von der Dogmatik, in der sie sich bisher befunden hatte, wenigstens theoretisch befreit und von ihr reinlich abgegrenzt. Sie war vor die Aufgabe gestellt worden, die in der Bibel sich findenden Gedanken in ihrer örtlich, zeitlich, volklich und persönlich bedingten Individualität, oder, was dasselbe ist, in ihrer Verschiedenheit zu erfassen, und diese Verschiedenheit zu erklären, indem das Ganze unter den Gesichtspunkt der Entwicklung gerückt wird.

Seit Gabler's Rede ist mehr als ein Jahrhundert verflossen. Es ist ein Jahrhundert lebhaftester theologischer Arbeit gewesen. Die Einsicht in die Einzelheiten hat nicht unerhebliche Fortschritte gemacht, der Gesichtskreis hat sich merklich erweitert. Daher ist es wohl nicht ohne Interesse, die Frage aufzuwerfen, inwieweit Gabler's Programm verwirklicht worden ist. Die in der Theologie wie in den anderen Wissenschaften im Laufe dieses Jahrhunderts in steigendem Maaße, wiewohl in unserem Falle nicht durchweg zum Vortheil der Sache, eingetretene Arbeitstheilung rechtfertigt es, daß ich die Frage nur für das Alte Testament aufwerfe.

Es wird sich zeigen, daß im Alten Testamente Gabler's Programm zwar theoretisch zur Anerkennung gelangt, practisch aber nicht durchgeführt worden ist. An die Darlegung dieses Umstandes und seiner Gründe denke ich eine Ausführung darüber anzuschließen, welche Aufgaben im Sinne Gabler's die biblische Theologie Alten Testaments für die theologische Wissenschaft unserer Tage zu erledigen hat.

Schon eine Betrachtung der Vorgeschichte, welche die biblische Theologie vor Gabler gehabt hat, wie des allgemeinen Entwicklungsganges der Theologie in unserem Jahrhundert vermag es zu erklären, daß die Forderungen Gabler's sich nicht kräftiger durchgesetzt haben. Durch Gabler war die biblische Theologie von den Anfängen losgelöst worden, aus denen heraus sie sich entwickelt hatte. Denn sie geht letztlich zurück auf die Zusammenstellungen der dicta probantia d. h. des Schriftbeweises zur Dogmatik, wie sie das Zeitalter der Orthodoxie kannte und dem

des Pietismus vererbt hat. Es kommt das ja auch äußerlich zum Ausdrucke, insofern unsere Disciplin ihren Namen nach dem letzten Werke dieser Art[1]) trägt. Und auf diese Zusammenstellungen des Schriftbeweises waren im Zeitalter des Pietismus Zusammenstellungen der Bibellehre gefolgt, in denen der Inhalt der Bibel gleichfalls unter dem Gesichtspunkte des dogmatischen Systems abgehandelt wurde. Sie unterschieden sich von der altorthodoxen Dogmatik durch die größere Einfachheit der Darstellung und den Anspruch, die älteste und ursprünglichste Gestalt der Lehre zu geben.

Gabler's Auffassung trug den beiden Thatsachen Rechnung, welche die fortschreitende Untersuchung der Bibel immer deutlicher ans Licht gestellt hatte, daß die officielle kirchliche Dogmatik sich nicht durchweg mit dem Inhalte der Bibel deckte, und daß dieser Inhalt der Bibel selbst von Widersprüchen nicht frei war. Es war der Weg gewiesen, diese Widersprüche ohne Schaden für die Frömmigkeit anzuerkennen und zu erklären.

Es war aber auch der Dogmatik ihr Recht gewahrt. Denn in dieser sind eben nicht alle Gedanken der Bibel wirksam geworden. Und die Bedeutung, welche in Folge der dogmenhistorischen Entwicklung einzelne biblische Gedanken im dogmatischen System gewonnen haben, ist nicht selten eine wesentlich andere, als ihnen im historischen Zusammenhange eignet. Die Dogmatik gibt niemals eine Bibellehre, sondern sie stellt das in einer Confession vorhandene Verständniß des Evangeliums systematisch dar, und dieses Verständniß ist noch von vielen anderen Factoren abhängig als von der jeweilig vorhandenen Einsicht in den Inhalt der Bibel, wiewohl wenigstens in unserer Kirche immer in einem Ausgleichungsproceß damit begriffen. Bei Gabler's Auffassung steht der Dogmatik in der biblischen Theologie nicht mehr eine Concurrentin zur Seite, welche schon durch ihr Dasein beansprucht ein Correctiv derselben zu sein und vor ihr eine größere Reinheit der Vorstellungen voraus zu haben.

Aber freilich ist damit zugleich gesagt, daß Gablers Auf-

[1]) K. Haymann, Bibl. Theol., 4. Aufl., Leipzig und Budissin 1768.

fassung unverträglich ist mit der vulgärprotestantischen Auffassung der Bibel als einer in ihren Theilen gleichwerthigen Urkunde der kirchlichen Lehre.

Zweifellos vermag Gabler's Auffassung ihr gutes Recht daraus herzuleiten, daß dies nicht die ursprüngliche reformatorische Ansicht von der Bibel ist. Von Luther's großem Gedanken aus betrachtet, daß sich in der heiligen Schrift alles nach der Offenbarung Gottes in Christus als dem Centrum bemißt, stellt sich die Bibel als die Urkunde der Offenbarung Gottes an die Menschheit dar. Es war möglich, in der Offenbarung vor Christus Fortschritt und Entwicklung, in der apostolischen Verkündigung als der Wiederspiegelung der Predigt Jesu und der Wiedergabe des Eindruckes seiner Person Verschiedenheiten zu finden und damit Widersprüche im Inhalte der Bibel anzuerkennen und zu erklären. Luther hat ja von solchen eine sehr deutliche Empfindung gehabt. Andererseits sichert die Betrachtung der Bibel als Urkundbuch der göttlichen Offenbarung so gut ihre Verwendung als kirchliches Vorlesebuch und als Unterrichtsbuch der Gemeinde wie ihre Bedeutung für die Dogmatik. An ihr hatte sich die reformatorische Auffassung vom Christenthum zu legitimieren.

Aber diese Vorstellungen waren nie deutlich ins Allgemeinbewußtsein getreten, sie klingen ja noch heute vielen evangelischen Christen ganz befremdlich. Nicht einmal Luther hat mit ihnen völlig Ernst gemacht. Wie bei seinen Vorstellungen vom Glauben gehen auch hier bei ihm neben den neuen Gedanken die alten einher. Auch er hat den abschüssigen Weg, welcher von der Auffassung der Bibel als Urkunde der göttlichen Offenbarung zu der orthodox gewordenen führt, nicht zu vermeiden gewußt. Und die ersten Dogmatiken der neuen Kirche, Melanchthon's Loci communes und Calvin's institutio Christianae religionis sind aus Studien entstanden, welche für unser Empfinden biblisch-theologischen Charakters sind. Definitiv verloren aber ging für die Theologie des Reformationszeitalters jener große Gedanke Luther's unter der historischen Nothwendigkeit, sich gegenüber der katholischen Kirche für die protestantische Auffassung vom Christenthum auf eine äußere Autorität zu berufen. Das war die Bibel, deren Autorität das Dogma von

der Inspiration feststellte. So rückte die Bibel definitiv unter den Gesichtspunkt einer in ihren Theilen gleichwerthigen Urkunde der Lehre. Es ist eine der Theilerscheinungen jenes großen historischen Processes, welcher dem sich aus der mittelalterlichen Kirche loslösenden Protestantismus seine Gestalt verliehen hat: statt einer das ganze geistige Leben der Nation tragenden nationalen Kirche erscheinen Landeskirchen und theologische Schulen.

Die altorthodoxe Auffassung von der Bibel war von dem Pietismus übernommen worden. In der Zeit der Aufklärung und durch die fortschreitenden theologischen Specialstudien war die alte Auffassung von der Bibel zwar erschüttert, aber nicht religiös überwunden worden. Ohne eine freiere Stellung zum Dogma und zur Bibel wäre ja Gabler's Programm überhaupt nicht denkbar gewesen. Aber des guten Rechts dieser freieren Stellung war man sich nur sehr unvollkommen bewußt. Theologische Fortschritte sind jedoch so lange ein unsicherer und gefährdeter Besitz, als sie nur durch die Berufung auf die Freiheit der Wissenschaft und ihre Ergebnisse sich zu rechtfertigen vermögen, ihre Ausgleichung mit dem religiösen Empfinden und der dogmatischen Formel aber noch nicht gefunden haben.

Es ist daher zu erwarten, daß jede Erneuerung der altkirchlichen Auffassung von der Bibel auch die Auffassung Gablers in Frage stellen werde. Zu einer solchen Erneuerung ist es nun in umfassender Weise in unserem Jahrhundert gekommen. Die sogenannten Repristinationstheologen, mit diesem Namen genannt, weil sie über den Rationalismus hinweg an die älteren Phasen der Theologie wieder anzuknüpfen suchen, nehmen die Voraussetzung wieder auf, daß sich die Kirchenlehre mit dem Inhalte der Bibel, zum wenigsten dem des Neuen Testamentes, deckt, und gründen dieselbe wieder auf die äußere Autorität der inspirierten heiligen Schrift.

Von diesem Standpunkte aus war, wenn er correct eingehalten wurde, eine biblische Theologie im Sinne Gabler's überhaupt nicht möglich. Wo er aber in gebrochener Weise und unter Compromissen zur Geltung kam, mußte er das eigentliche Ziel der Untersuchung verdecken und an der exakten Durchführung der Arbeit hindern.

Zu einer reinlichen Wiederaufnahme der altorthodoxen lutherischen Betrachtung, für welche der Inhalt der Bibel nur als Beweismittel für die Dogmatik in Betracht kommt und alles nicht hieher Gehörige entfällt, kommt es nun freilich nicht. Selbst die gewaltthätigen Versuche Hengstenbergs, das Neue Testament in das Alte Testament einzutragen, können hiefür nur mit Einschränkungen gelten, da in ihnen offenbar die Autorität des Neuen Testamentes mehrfach zu kurz kommt. Der Gesichtskreis hat sich zu sehr erweitert, als daß dies noch als eine Möglichkeit empfunden worden wäre, und so neigt man eher dazu, aus dem Inhalte der Bibel nach Art des Pietismus eine biblische Lehre zu construieren und dadurch mit subjectiver Willkür in das Gebiet der Dogmatik überzugreifen. Daß eine solche Betrachtungsweise daneben gegenüber starrem Confessionalismus befreiend gewirkt hat und in dieser Hinsicht vortheilhaft gewesen ist, soll nicht verschwiegen werden.

In besonders schädlicher Weise macht das Aufkommen dieser theologischen Strömungen sich bei solchen Theologen geltend, welche bereits zu sehr unter dem Eindrucke der fortgeschrittenen alttestamentlichen Studien stehen, als daß sie den Lehrinhalt beider Testamente identificieren könnten. Denn es führt bei diesen entweder zu einem falschen Voneinanderrücken beider Testamente, oder zu falscher und willkürlicher Verknüpfung beider unter dem Gesichtspunkte eines Organismus, beidemale aber für das Alte Testament zur Verkennung der Compliciertheit seines Inhaltes.

So ist denn von vielen und einflußreichen Theologen der Durchführung des Programmes Gabler's bewußt und unbewußt entgegengearbeitet worden. Viel interessanter aber noch ist es nun, zu sehen, daß auch solche Theologen, welche es in bewußter Weise durchzuführen strebten oder es doch anerkannten, an einer folgerichtigen Betrachtung der Dinge durch das Nachwirken der dogmatisierenden Betrachtungsweise der Orthodoxie und des Pietismus vielfach gehindert werden. Es ist die Kehrseite der anderen Erscheinung, daß unsere Dogmatiker bei Darlegung des Schriftbeweises die ältere Betrachtung der Bibel nicht überwunden haben, und in weiten Kreisen, wie auch die neueste Zeit wieder gezeigt hat, die naive

Vorstellung herrscht, daß jede Lehre, welche an irgend einem Orte der Bibel sich findet, damit dogmatisch legitimiert sei.

Als eine solche Nachwirkung der dogmatischen Betrachtungsweise muß es angesehen werden, daß bis auf den heutigen Tag der Inhalt der Biblischen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Lehre angesehen zu werden pflegt. Beim Alten Testament sollten hievon schon Betrachtungen allgemeiner Natur abhalten. So die Erwägung, daß es sich hier um die religiöse Entwicklung von mehr als einem Jahrtausend handelt. Dazu bedeutet doch in dem Kräftespiel der Geschichte die Lehre überall gar wenig, bedeuten in ihm die Personen nahezu alles, die Lehre nur etwas, sofern sie sich in Personenwirkung umsetzt. Und um wie viel größer ist der Antheil, den Sitten, Gebräuche, Einrichtungen am religiösen Leben der Einzelnen haben, als der der Lehre. Sie besitzen diese vielfach überhaupt nur in jenen. Im Alten Testamente handelt es sich um das Wirken Moses und der Propheten, um den Glauben, die Sitten und cultischen Institutionen eines Volkes, welchem zunächst nur die mit dem Willen seines Gottes sich deckende Volkssitte und die im Orakel der Priester, Seher und Propheten vernommene Stimme desselben Autoritäten sind, während sich eine heilige Schrift erst im Verlaufe, ein Lehrstand erst gegen Ende seiner Geschichte bildet. Es ist doch von vornherein recht unwahrscheinlich, daß man die bunte Fülle eines solchen Lebens, welches noch dazu durch einen recht lebhaften und complicierten Umbildungsprozeß hindurchgegangen ist, unter der engen Betrachtungsweise einer Lehre erschöpfend behandeln kann, es ist vielmehr zu fürchten, daß hiebei Vieles entgeht, Vieles unrichtig gewerthet wird. Es ist aber überhaupt ein vulgärprotestantischer Fehler, mit dem Begriff der Religion zunächst den einer Lehre zu verbinden: die Folge des bisherigen Entwicklungsganges unserer Kirche und Theologie.

Wie stark diese fehlerhafte Betrachtungsweise nachgewirkt hat, das mögen in Kürze zwei Beispiele belegen. Ich nenne zuerst den trefflichen W. M. L. de Wette. Gerade ihn, weil seine Arbeit vor das Aufkommen der Repristinationstheologie fällt, und weil kein anderer in dem Maaße wie er die kritische Behandlung des Alten Testamentes in unserem Jahrhundert beeinflußt hat. Be-

findet sich doch wahrscheinlich noch jetzt die Mehrzahl der alttestamentlichen Theologen in seiner Problemstellung. Erst die Kämpfe der letzten Jahrzehnte haben hierin einiges geändert.

De Wette nennt seine in 3 Auflagen (zuletzt 1831) erschienene biblische Theologie „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testamentes oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums“, und sie bildet den 1. Theil seines Lehrbuches der christlichen Dogmatik. Unter dem Gesichtspunkte der Lehre wird denn auch das Einzelne durchgeführt. Daß sich ebenso eine Einwirkung dogmatischer Betrachtungsweise in der Zusammenziehung der verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe zeigt, ist längst beobachtet worden. Im Uebrigen sei aber schon hier darauf hingewiesen, daß von de Wette der Umfang der für das Alte Testament zu lösenden Aufgaben weit richtiger und verständiger bestimmt wird, als von den modernen Lehrbüchern und posthumen Werken, welche wenigstens der Quantität nach die biblisch-theologische Literatur schwellen.

Als ein weiteres Beispiel nenne ich P. A. de Lagarde. Dieser gelehrte und scharfsinnige Mann ist zwar weit davon entfernt gewesen, eine biblische Theologie zu schreiben. Er würde das mit Entrüstung als zur Zeit unmöglich von sich gewiesen haben. Aber er hat sich mit der ihm eigenthümlichen Deutlichkeit und Bestimmtheit sowohl über die vorliegenden Leistungen wie über das zu Leistende ausgesprochen. Treffen wir auch bei ihm, der die vorliegenden Versuche, die Probleme der biblischen Theologie zu lösen, aufs Schärfste für ungenügend, ja die letzteren für zur Zeit überhaupt nicht lösbar erklärt hat, sich also als im bewußten Gegensatze zu allem Bisherigen stehend empfindet, ein solches Mißverständniß, so wird damit belegt, wie stark es bis zur Stunde nachwirkt.

de Lagarde schreibt im 2. Bande seiner Mittheilungen, S. 374f.: „Für jeden, der auch nur das allerkleinste Maaß von Einsicht besitzt, und noch irgend einer Regung des Gewissens fähig ist, muß es zur Zeit unmöglich sein, das Alte Testament auszulegen, über die Religion der alten Israeliten sich zu äußern, die sogenannten isagogischen Fragen zu besprechen, wenn er nicht

für seinen Privatgebrauch vorher den Text dieses Alten Testamentes kritisch festgestellt hat: wie er das von heute auf morgen machen will, kann ich freilich nicht sagen, und ich weiß auf diesem Gebiete doch so leidlich Bescheid". Ich citire damit eine der höflichsten Warnungen, welche de Lagarde an die Adresse der „dreisten Menschen, welche über biblische Theologie schreiben" gerichtet hat. Nun kann man wohl zugeben, daß die zur Zeit beliebtesten Lehrbücher über die biblische Theologie des Alten Testamentes nicht geeignet waren, Lagarde Vertrauen abzugewinnen. Auch begreift man, daß er mit aller Energie für die Erledigung dessen eintritt, was er als sein Lebenswerk betrachtet hat und hier die kritische Feststellung des Textes des Alten Testamentes nennt. Aber es muß behauptet werden, daß diese Aufgabe, welche der Darstellung der biblischen Theologie vorangehen soll, im Sinne Lagarde's überhaupt nicht lösbar ist. Wir haben allerdings einen Text, welcher sich kritisch herstellen läßt, wiewohl wegen gewisser Differenzen der Ueberlieferung nicht bis in alle Kleinigkeiten, den mittelalterlich-massoretischen. Und wir können in sehr vielen Einzelfällen mit Hülfe der Uebersetzungen über diesen zu einer älteren Gestalt zurück gelangen. Und daß das Material, welches uns dies ermöglicht, völlig vorgelegt und kritisch gesichtet werden möge, ist eine Sache von großer Wichtigkeit, ist auch für die biblisch-theologischen Untersuchungen nichts weniger als gleichgültig. Aber dieses Material reicht nicht entfernt aus, für irgend eine bestimmte frühere Zeit den Text auch nur eines einzigen alttestamentlichen Buches mit Sicherheit zu reconstruieren, geschweige, daß es möglich wäre, auch nur für eine kurze Strecke den Text des Verfassers herzustellen. Dazu ist die schriftliche Ueberlieferung eine viel zu lange, und viel zu lang eine freie gewesen, haben Redactionen und diaskeuastische Bemühungen viel zu stark eingegriffen, haben die meisten Bücher eine viel zu verwickelte Entstehungsgeschichte. Wohl aber verstattet uns der Zustand des alttestamentlichen Textes und die Hülfe der Uebersetzungen in vielen einzelnen Fällen verdorbener Ueberlieferung das zu erschließen, was der Verfasser gemeint hat. Damit aber ist im Allgemeinen das theologische Interesse befriedigt, wiewohl natürlich auch stattgehabte Aenderungen unter Umständen ein

solches beanspruchen können. Somit wird de Lagarde's Verlangen nicht zu rechtfertigen sein. Ganz im Gegentheil werden die biblisch-theologischen Untersuchungen vielfach die textkritischen Erwägungen leiten und sicher stellen, z. B. in den Fällen, in denen der Verdacht einer späteren durch religiöse Rücksichten veranlaßten absichtlichen Abänderung vorliegt.

Lagarde nun, dessen Stellung zur biblischen Theologie unserer Zeit hiemit gekennzeichnet ist, behauptet in einer Besprechung[1]) von E. Havet's Etudes d'histoire religieuse. La modernité des prophètes von denjenigen Gelehrten, die sich mit der Geschichte der Religion Israels — vulgo: der biblischen Theologie des Alten Testamentes — abzugeben den Muth haben, daß sie zunächst verbunden seien, aus dem Ganzen des jüdischen Canons, dann aus den großen Gruppen desselben den Lehrinhalt auszuziehen (zum Beispiel nach dem Vorbilde der Juden und Joh. Hch. Hottinger's in juris Hebraeorum leges CCLXI Zürich 1655 anzugeben und zu erklären, was im Pentateuch geboten und verboten wird). Also auch für Lagarde handelt es sich um einen Lehrinhalt und Herstellung einer Art von Bibellehre. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß Lagarde voraussetzt, es habe der Canon oder der Pentateuch für das Judenthum in analoger Weise, wie es nach der vulgärprotestantischen Auffassung mit der Bibel für die evangelische Kirche der Fall ist, die Bedeutung eines Codex synagogaler Lehre gehabt. Es ist interessant, gerade Lagarde im Banne solcher Vorstellungen zu treffen, der seine Geringschätzung des vulgären Protestantismus und seine Abneigung gegen ihn immer so unverhohlen zum Ausdruck gebracht hat. Daß der von Lagarde vorgeschlagene Weg sehr geeignet ist, dem Blicke der Untersuchenden gerade die Dinge zu entziehen, auf die es in der biblischen Theologie ankommt, sei nur kurz bemerkt. Er empfiehlt sich ebensosehr, wie es sich für Jemanden, der ein Waldgebirge aufnehmen und beschreiben soll, empfehlen würde, zunächst die Bäume und Sträucher niederzuschlagen und nach der Ordnung des botanischen Systems auf Haufen zu legen.

---

[1]) Mittheilungen IV, 343.

Ein zweites Anzeichen dafür, daß dogmatische Vorstellungen sehr stark die Behandlung der biblischen Theologie beeinflussen, zeigt sich nun weiter darin, daß es in den letzten 50 Jahren gewöhnlich geworden ist, als Quellen für die Darstellung der biblischen Theologie Alten Testamentes nur die Bücher des palästinisch-hebräischen Canons gelten zu lassen. Es ist das ein Fehler, der sich wie andere besonders durch den Einfluß Gust. Friedr. Oehler's verbreitet hat[1]. Er ist um so verhängnißvoller, als damit nicht nur nothwendig eine Beschränkung der Aufgaben der biblischen Theologie Alten Testamentes gegeben ist, sondern diese unfähig gemacht wird, gerade das zu leisten, was im Organismus der theologischen Arbeit von ihr erwartet wird, wovon noch zu reden sein wird. Daß der Fehler aber durch das Einspielen einer dogmatischen Betrachtungsweise veranlaßt wird, ist leicht zu zeigen. In der lutherischen Kirche haben die außerhalb des palästinisch-hebräischen Canons stehenden Reste altjüdischer Literatur, welche man die Apokryphen zu nennen pflegt, den Charakter kirchlicher Lesebücher behalten, während ihnen die volle Verwendbarkeit für den Schriftbeweis der Dogmatik abgesprochen worden ist. Luthers Definition der Apokryphen, welche dies besagt, ist bekannt. Es spricht sich ja zweifellos in dieser Entscheidung jener gesunde conservative Sinn gegenüber den Gewohnheiten der Vergangenheit aus, welcher die lutherische Reformation auch sonst auszeichnet, aber sie hat ihre sehr bedenklichen Seiten. Nicht nur kann eingehalten werden, daß der Canon der alten Kirche zweifellos nicht der palästinisch-hebräische gewesen ist, und daß für das pharisäische Judenthum ein besonderer Beruf, den Canon abzuschließen, vom Standpunkte der Kirche aus nicht reclamiert werden kann. Vor allem läßt sie sich nicht aus dem Inhalte der sogenannten Apokryphen begründen. Daß sie unvollkommenere religiöse Lehren enthielten, pflegt zur Begründung der Entscheidung Luther's zwar behauptet zu werden. Es ist aber ein leichtes, nachzuweisen, daß sich in den canonischen Büchern des Alten Testamentes zum mindesten ebenso viele religiöse und ethische Vorstellungen finden,

[1]) Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes, Stuttgart 1845, S. 2 ff.

welche nicht auf der Höhe des Neuen Testamentes stehen. Luther's Entscheidung ist eben die nothwendige Folge davon, daß die Gedanken von Christus als Centrum der Schrift und von der Bibel als Urkunde der Offenbarung Gottes nicht zum beherrschenden Mittelpunkt der Lehre von der Bibel geworden sind. Von ihnen aus ergab sich ungesucht eine völlig andere Lösung des Problems. Es war nicht nöthig, den Knoten zu zerhauen, er ließ sich aufknüpfen. Aber auch wenn Luther's Entscheidung unbedenklich wäre, so würde sie doch nur für den Schriftbeweis der Dogmatik Bedeutung haben, nicht aber für eine historische Disciplin, deren Ausführungen keinerlei dogmatische Geltung beanspruchen, und die den Inhalt der Bibel noch dazu unter dem Gesichtspunkt einer Entwicklung behandelt. Ist die biblische Theologie des Alten Testamentes eine historische Wissenschaft, so erwächst ihr schon allein hieraus die Nöthigung, als Quelle der Darstellung alle Schriften religiös-ethischen Inhaltes zu benützen, die den Zeiten entstammen, deren religiöse Entwicklung geschildert werden soll. Der Umstand, daß einzelne dieser Schriften einen religiös unentwickelteren Inhalt darböten, würde hiervon nicht entbinden. Er würde eine Verbildung belegen, welche als ganz besonders wichtig in ihren Gründen zu untersuchen und in ihrer Bedeutung zu begreifen wäre. Die Alternative heißt daher schon um des willen überhaupt nicht: blos Canon, oder Canon und Apokryphen, sondern: blos Canon, oder Canon mit allem Außercanonischen.

Wir werden über die Vermischung historischer und dogmatischer Betrachtungsweise, welche in der Beschränkung der Quellen auf den palästinisch-hebräischen Canon an den Tag tritt, milder urtheilen, wenn wir sie als ein Erbtheil aus älterer Theologie zu begreifen suchen, und berücksichtigen, daß gerade die jüngsten Tage wieder besonders deutlich gelehrt haben, wie wenig verbreitet in unserer Kirche die Fähigkeit ist, beide Betrachtungsweisen auseinanderzuhalten.

Daß aber diese fehlerhafte Einschränkung der Quellen zu den übelsten Folgen führen müsse, wird uns klar werden, wenn wir nach den Aufgaben fragen, welche die biblische Theologie Alten Testamentes für die anderen theologischen Disciplinen zu

lösen hat. Darauf, daß sie solche zu lösen hat, ruht doch ihr Anspruch, ein nothwendiges Glied in der Kette der theologischen Einzelwissenschaften zu sein. Die Behauptung bedarf wohl keines Beweises, daß das Alte Testament von christlichen Theologen nicht um seiner selbst willen, sondern um der Ansprüche willen studiert wird, welche das Christenthum auf dasselbe erhebt. Die praktische Verwerthung des Alten Testamentes im Gottesdienste und im Unterricht hat zum Hintergrunde den Anspruch des Christenthums, daß das Alte Testament eine ihm gehörende heilige Schrift sei, wie es denn in den ältesten Zeiten der Kirche *die* heilige Schrift der Christenheit gewesen ist. Das wissenschaftliche Interesse am Alten Testament aber beruht darauf, daß das Christenthum den Alten Bund als die specielle Vorbereitung auf Christus in Anspruch nimmt.

Das Christenthum behauptet von sich, daß es in einem seit lange vorbereiteten Momente in die Geschichte eingetreten ist. Jesus ist erschienen, als die Zeit erfüllet war. Das gilt schon von der Weltlage im Allgemeinen. Es ist unschwer nachzuweisen, daß die politische Lage der Mittelmeerländer, wie die zeitgenössische Cultur den Siegeszug der neuen Religion in jeder Weise erleichtert hat. Die Völker des Mittelmeerbeckens waren im römischen Reiche politisch wie culturell geeinigt und durch weite Strecken desselben vermittelte die griechische Sprache die Interessen der Cultur und des Handels. Auf der Grundlage griechischer Literatur und griechischer Philosophie hatte sich eine eigenthümliche Bildung entwickelt, welche zu besitzen alle regeren Geister strebten. Ueber das Reich zerstreut lebten in den Emporien des Handels jüdische Gemeinden, die sich auf griechische Sprache und Cultur eingelassen hatten. An diese hatten sich vielfach religiös angeregte Heiden angeschlossen, Gottesfürchtige, die im monotheistischen Gottesglauben und den Moralgeboten des Judenthums die Befriedigung ihrer religiösen Sehnsucht gefunden hatten. Diese jüdisch-hellenistischen Gemeinden mit ihren Anhängern gleichen den Humusanhäufungen in den Rissen eines Gebäudes, in welche eine das ganze Gemäuer allmählich überziehende Schlingpflanze ihre Saugwurzeln einsenkt. In den heidnischen Religionen aber hatte der Glaube an die Macht

der Götter des Cultes vielfach Schaden gelitten. Das Bedürfniß nach einer Religion, welche die Räthsel um und in uns löst, war gestiegen, wie die Verbreitung fremder Culte über das Reich beweist. Im Denken der Gebildeten ist an die Stelle des religiösen Glaubens die philosophische Speculation getreten. Hinwiederum hat diese in ihren ethischen Gedanken wie in den Vorstellungen von einem höchsten Wesen und von der Unsterblichkeit der Seele Analoga zu christlichen Glaubensgedanken geschaffen, welche das Verständniß dieser erleichtern.

Aber wie wenig ist doch dies alles im Vergleich zu der geschichtlichen Abhängigkeit des Christenthums vom vorchristlichen Judenthum!

Der religiöse und ethische Inhalt des Neuen Testamentes hat überall die entsprechenden jüdischen Gedanken zur Voraussetzung und wird von diesen aus erst völlig verständlich. Christi Erscheinung hat zur Voraussetzung den messianischen Glauben der jüdischen Gemeinde. Er beansprucht Ziel und Erfüllung ihrer Geschichte zu sein. Seine Predigt knüpft überall an die religiösen und ethischen Ideale des Judenthums an, in Sonderheit an den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer und Herrn aller Dinge, welcher sich in Israels Geschichte offenbart und seinen Willen in einem Gesetze kundgethan hat. Sie hat die religiösen und ethischen Ideale des Judenthums vertieft und umgebogen, zum Theile bis zu ihren Gegensätzen umgebogen, die religiöse und ethische Begriffswelt hierdurch mit neuem Inhalte erfüllt, aber eine neue religiöse Begriffswelt nicht eigentlich geschaffen. Der Vorwurf jüdischer Polemiker, Jesus habe nichts Neues gelehrt, enthält, wenn man davon absieht, daß dabei, wie sich gleich ergeben wird, die Hauptsache übersehen ist, ein Körnchen Wahrheit. Freilich enthält die Bergpredigt jene bekannte Antithese: „den Vätern ist gesagt worden, ich aber sage euch". Und durch diese Antithese tritt freilich Jesu Predigt wie Jesu Person aus dem Rahmen des Alten Bundes heraus. Denn der Erlöser beansprucht damit für sich eine Autorität, welche innerhalb des Alten Bundes Niemandem zuerkannt werden konnte. Aber auch bei den unter diesen Gesichtspunkt gestellten Forderungen handelt es sich nicht um neue,

specifisch christliche Gebote, sondern um die Steigerung der jüdischen Forderung zur christlichen. Selbst bei der Vorstellung vom höchsten Gut, in welcher der Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum am stärksten in die Erscheinung tritt, da dieses es in der Idee des Gottesreiches als ein rein geistiges und ethisches Gut erfaßt hat, während jenes immer an naturhafte Güter und Gaben des Gottesreiches denkt, läßt sich diese Betrachtungsweise noch anwenden. Völlig neu ist im Christenthum nur die Bedeutung Jesu als vollkommener Offenbarung des Vaters und bleibenden Heilsmittlers, neu das Leben mit Gott, welches Jesus seiner Gemeinde vorgelebt hat, neu die Werthung des Dienstes an den Brüdern, in welchem er sein Leben dahingegeben hat. Der Inhalt des Selbstbewußtseins wie des Lebens Jesu wird eben in keiner Weise durch die Vorstellungen des vorchristlichen Judenthums vom Messias erschöpft. Da es jedoch für das Selbstbewußtsein Jesu characteristisch ist, daß er sich als den verheißenen Messias weiß, und da er im Dienste seines messianischen Berufes sein Leben läßt, so bildet die messianische Hoffnung des Judenthums auch hier die historische Brücke, wie für seine Predigt vom Himmelreich der jüdische Glaube an das Gottesreich.

Ihre Bestätigung aber findet diese Betrachtungsweise darin, daß der Jude der neutestamentlichen Zeit, wenn er Christ wird, nicht eine neue Religion annimmt, sondern durch Anerkennung der Messianität Jesu Glied der christlichen Gemeinde wird. An die Kinder der Verheißung wendet sich ja Jesu Predigt. Und daß, wer Christ wird, nicht Jude bleibt, oder, wenn er Heide war, zugleich Jude wird, hat erst die geschichtliche Entwicklung klar gelegt. Eben aus diesem Verhältniß fließt das Recht der christlichen Kirche, das Alte Testament als eine Urkunde der ihr gewordenen Offenbarung zu betrachten.

Ebenso aber hat die Wiederspiegelung der Person und der Predigt Jesu in der apostolischen Verkündigung, hat die Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriftsteller durchweg die religiöse und ethische Begriffswelt des zeitgenössischen Judenthums zur Voraussetzung. Sie stellt eine Projection der Predigt Jesu über jüdisches Denken vor und bedeutet einen Versuch, vom Standpunkte jüdischen

Glaubens aus und, wie dies bei Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes besonders deutlich ist, mit den Mitteln jüdischer Theologie die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Hinter den Gedanken des Neuen Testamentes erblickt der Kundige überall die Gedankenwelt des zeitgenössischen Judenthums. Sie schimmert für seinen Blick überall noch erkenntlich hindurch, wie in einem Palimpseste für die Augen des Kundigen die verwischte ursprüngliche Schrift zwischen den jüngeren Zeilen.

Der religiöse Glaube des Judenthums nun, von dem als Hintergrund sich Jesu Predigt abhebt, und ohne den seine Ueberzeugung, der Messias zu sein, ganz unverständlich wäre, ist historisch geworden. Die Religionsstiftung Moses hat ihn ermöglicht, die Predigt der Propheten und die besonderen Schicksale Israels haben ihn gezeitigt. Er hat sich im Laufe seiner Entwicklung in einem Schriftthum niedergeschlagen, aus dem wir die Phasen der Entwicklung erheben und sein Werden verstehen lernen können. Ihn in seiner Entstehung und Entwicklung zu schildern, ihn bis zu der Gestalt zu verfolgen, welche er zur Zeit Jesu und der Apostel gehabt hat, das ist die Aufgabe der biblischen Theologie Alten Testamentes im Rahmen der theologischen Wissenschaften. Sie stellt die specielle Vorgeschichte dar, welche das Christenthum unter dem Alten Bunde gehabt hat. Sie hat sich an dem Alten Testamente als Institution und nicht an dem Alten Testamente als Canon zu orientieren. Schon hieraus erhellt, wie fehlerhaft die Beschränkung der Quellen auf die Bücher des palästinisch-hebräischen Canons ist.

Die biblische Theologie kann bei einer solchen Beschränkung den besten und wichtigsten Theil ihrer Aufgabe gar nicht lösen. Denn die religiösen Vorstellungen des Zeitalters Christi sind in ihrem ganzen Umfange und in ihrer speciellen Ausgestaltung aus den Schriften des hebräischen Alten Testamentes nicht voll verständlich. Auch die jüngsten Schriften des Alten Testamentes reichen an das Neue Testament zeitlich nicht nahe genug heran. Und das religiöse Leben, welches uns im Judenthum der neutestamentlichen Zeit entgegentritt, ist ungemein viel mannigfaltiger und reicher als der Inhalt der jüngsten Schriften des Alten Testamentes. Man

braucht nur an Jesu Predigt vom „Himmelreich“, an seine Selbstbezeichnung „der Menschensohn“, an die Vorstellungen vom Paradies und von der Hölle, an den Auferstehungsglauben zu erinnern, um dies zu beweisen. Die Logosvorstellung, an welche das vierte Evangelium anknüpft, die Idee der Präexistenz, der Engelglaube des Briefes Judä lehren das gleiche. Noch deutlicher aber wird diese Sachlage, wenn man darauf achtet, daß die Frömmigkeit der neutestamentlichen Zeit in ganz charakteristischer Weise jenseitig gerichtet ist. Jesu Zeitgenossen sind völlig beherrscht von dem Glauben an das baldige Eintreten einer Weltkatastrophe, durch welche alle nationale, religiöse und sociale Noth beseitigt wird, mit welcher eine neue Weltzeit eintreten wird, in welcher die Herrschaft Gottes und seines Gesetzes für immer feststehen wird. Sie vermögen sich in ihrer Zeit so schlecht zurechtzufinden, weil all ihr Sinnen und alle ihre Interessen jenem im Himmel bereits vorbereiteten Reiche zugewandt sind, das jeden Augenblick auf Erden in die Erscheinung treten kann. Nun wäre es zwar ein Irrthum zu glauben, diese Stimmung fehle in der Frömmigkeit, von welcher die Bücher des alttestamentlichen Canons Zeugniß ablegen. Sie ist allerdings der vorexilischen Zeit völlig fremd gewesen. Die Frömmigkeit des alten Israel ist durchaus diesseits gerichtet und auch im Judenthum ist diese Stimmung der Frömmigkeit zunächst die herrschende. Der allmähliche Umschwung läßt sich aber aus den nachexilischen Quellen des alttestamentlichen Canons in seinen Anfängen sicher genug belegen. Die Psalmen sind Ausdruck einer Frömmigkeit, welche durchweg von der zuversichtlichen Erwartung getragen wird, daß jene Weltkatastrophe in nächster Nähe ist. Aber völlig verständlich wird die Stimmung der neutestamentlichen Zeit doch erst dann, wenn wir die Kluft zwischen Daniel und dem Neuen Testament mit Hülfe der jüdischen Apokalyptik überbrücken.

Weiter stehen die religiösen und sittlichen Ideale des Evangeliums trotz aller historischen Anlehnung in bewußtem Gegensatze zu denen der pharisäischen Frömmigkeit und damit zum zeitgenössischen Judenthume überhaupt, dessen religiöse Führer die Pharisäer waren. Die Freiheit, mit welcher sich Jesus zum Ge-

setze stellt, die Kühnheit, mit der er seine Autorität über die des Gesetzes stellt, widerspricht der zeitgenössischen Frömmigkeit schlechterdings. Seine Beurtheilung des Sabbats, des heiligsten Tages des Judenthums, seine Verwerfung der rituellen Vorschriften der Schriftgelehrten, seine Kritik der gesetzlichen Reinigkeitsvorschriften, dieser Reste unschädlich gewordenen Heidenthums, mußten von frommen Juden als ebenso anstößig empfunden werden, wie seine Auffassung von Gerechtigkeit und Sünde und sein Verkehr mit Sündern. Ueber die pharisäische Auffassung vom Judenthum, über die Entstehung des von den Schriftgelehrten errichteten Zaunes um das Gesetz ist begreiflicher Weise aus den canonischen Schriften des Alten Testamentes Aufklärung nicht zu gewinnen.

Es ist daher zu den gesunden Principien zurückzukehren, welche de Wette und Dan. Georg Conr. v. Cölln[1]) hinsichtlich der Quellen der Darstellung befolgen. Sie beuten alles aus, was über die Entwicklung des vorchristlichen Judenthums Aufklärung gewährt und daher von keiner historischen Darstellung übersehen werden darf: neben dem palästinisch-hebräischen Canon die Apokryphen und Pseudepigraphen, Josephus und Philo, den Talmud und die Midraschim. Ja es ist, wenn anders das Bild genau und mit vollen Farben gezeichnet werden soll, das Neue Testament in noch stärkerem Maaße heranzuziehen, als es von de Wette und v. Cölln geschehen ist. Der Satz mag paradox klingen, daß das Neue Testament eine der besten Quellen für die Theologie des Alten Testamentes ist. Er dürfte aber seine Begründung schon durch die vorhergegangenen Ausführungen gefunden haben. Wer möchte bei Darstellung der Religionsparteien zur Zeit Jesu auf die Angaben der Evangelien verzichten? Wer bei einer Schilderung der pharisäischen Theologie auf die reichen Aufschlüsse, welche die paulinischen Briefe gewähren?

Es ist nun eine bekannte Erscheinung, daß die Nichtbefriedigung eines vorhandenen wissenschaftlichen Bedürfnisses durch die dazu Berufenen, immer dazu veranlaßt, neue Wege und Mittel aufzusuchen, um das Bedürfniß anderweitig zu decken. Da den

---

[1]) Biblische Theologie, herausgegeben von D. Schulz, Leipzig 1836.

alttestamentlichen Theologen der Blick für das in der biblischen Theologie Alten Testamentes zu leistende getrübt worden war, so mußten die neutestamentlichen Theologen den für das Verständniß des Neuen Testamentes nothwendigen Anschluß an das Judenthum aus eigener Kraft herstellen. So entstand die sogenannte neutestamentliche Zeitgeschichte, in welcher die äußere und innere Geschichte des Judenthums in der neutestamentlichen Zeit und in den letzten Jahrhunderten vor dieser dargestellt zu werden pflegt. Es ist ein sehr mannigfaltiges Aggregat nützlicher Vorkenntnisse zum Neuen Testamente, welches in dieser Disciplin mit dem bedenklichen Namen abgehandelt zu werden pflegt. Ihr Dasein beweist, daß den alttestamentlichen Theologen das Verständniß für die von ihnen zu lösenden theologischen Aufgaben verloren gegangen ist. Soweit ihr Stoff von Glaube und Sitte des Judenthums handelt, ist er in die biblische Theologie Alten Testamentes wieder aufzunehmen.

Es ist sonach die Aufgabe der biblischen Theologie Alten Testamentes eine weit umfänglichere, als die, den religiösen und ethischen Inhalt der Bücher des Alten Testamentes vorzuführen. Das thut sie freilich auch, aber sie hat weit mehr zu leisten. Sie hat die specielle Vorgeschichte der christlichen Ideen unter dem Alten Bunde in ihrem ganzen Umfange vorzuführen. Sie hat zu schildern, wie aus der Religion Israels in Folge der Predigt der Propheten und der eigenthümlichen Geschichte dieses Volkes sich das Judenthum bildet, und die Entwicklung dieses bis zum Auftreten Jesu klar zu legen. Ja, soll die Darstellung einen Ruhepunkt finden, so wird als Abschluß der ganzen Entwicklung die Predigt Jesu in kurzen Umrissen zu geben sein. In dieser finden alle die Fragen ihre Beantwortung, mit denen sonst die Darstellung in unbefriedigendster Weise schließen müßte. Wer das religiöse Leben des Judenthums in der neutestamentlichen Zeit in erschöpfender Weise zeichnen will, hat so nothwendig die Predigt Jesu in die Gesammtdarstellung einzuzeichnen, wie derjenige, welcher die Predigt Jesu deutlich zeichnen will, jenes als des Hintergrundes bedarf. Für die theologische Betrachtung ist die Predigt Jesu so gut der Schlußstein der alttestamentlichen Entwicklung, wie der Ausgangspunkt für die biblische Theologie des Neuen Testamentes, für die Kirchen- und Dogmengeschichte.

Betrachtet der Darsteller der biblischen Theologie dies als seine Aufgabe, so entspricht er nicht nur den Ansprüchen, welche im Rahmen der theologischen Disciplinen an eine Darstellung derselben gestellt werden müssen, er entspricht auch einem kirchlichen Bedürfniß und fördert die praktische Verwerthung des Alten Testamentes.

Es ist der Kirche zu allen Zeiten die Ueberzeugung eigen gewesen, daß die in Jesus Christus völlig an den Tag getretene Offenbarung Gottes keimartig bereits irgendwie im Alten Bunde vorhanden gewesen ist. Und es ist die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung seit der Ueberwindung der Gnosis niemals wieder aufgegeben, der Anspruch der ältesten Kirche, daß das Alte Testament d. h. die Schriften des Alten Bundes eine ihr gegebene Offenbarung enthalten, immer aufrecht erhalten worden. Es ist ein kirchliches Bedürfniß, daß diese Auffassung theologisch gerechtfertigt werde.

Ebenso dringend aber ist für die Kirche das Bedürfniß, die alles überragende Einzigkeit der Offenbarung in Jesus Christus, welche die Gnosis durch ihre Leugnung der Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Bundes aufs kräftigste gewahrt hatte, festzuhalten und sicher zu stellen, damit nicht durch eine falsche Gleichsetzung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung der höhere Character der letzteren und das Neue im Christenthum verkannt und die christliche Auffassung vom Heilsgut getrübt werde. Die Verwerthung des Alten Testamentes im kirchlichen Unterricht birgt so gut diese Gefahr, wie die gnostische Auffassung ein Wahrheitsmoment enthält.

Beiden Bedürfnissen genügt die biblische Theologie des Alten Testamentes, indem sie die Keime des Christenthums im Alten Bunde ermittelt und ihre Entwicklung verfolgt, und so ebenso den Abstand der alttestamentlichen Offenbarung von der neutestamentlichen als beider Zusammengehörigkeit erweist.

Aber auch die praktische Verwerthung des Alten Testamentes kann ihrer als Richtschnur nicht entrathen. Lehr- und Lebensgesetz im vollen Sinne des Wortes ist für die christliche Gemeinde

nur die ihr in Christus gewordene Offenbarung des Vaters. Nur diese daher im strengen Sinne Gegenstand der Unterweisung der Gemeinde. Kein Verständiger wird jedoch auf die von der ältesten Kirche ererbte Benützung des Alten Testamentes zum Unterrichte der Gemeinde verzichten mögen. Eignet es sich doch hiezu durch die Mannigfaltigkeit seines Inhaltes, die Kraft und Anschaulichkeit seiner Sprache aufs trefflichste. Aber es hat dies doch zur Voraussetzung, daß sein religiöser und sittlicher Inhalt auf die neutestamentliche Stufe hinaufgehoben wird. Nicht das historische Verständniß des Alten Testamentes ist im Einzelfalle Gegenstand der Unterweisung, sondern die christliche Deutung.

Da nun umgekehrt nur das historische Verständniß Bedeutung für die biblische Theologie hat, so könnte es zunächst scheinen, als seien die Resultate der biblisch-theologischen Untersuchungen völlig belanglos für die praktische Verwerthung des Alten Testamentes im kirchlichen Unterrichte. In Wirklichkeit ist genau das Gegentheil der Fall. Denn man kann das Alte Testament nur dann auf die Stufe christlicher Erkenntniß hinaufheben, und also nur dann für die Gemeinde ohne Schaden für ihre religiösen und sittlichen Ideale als Unterrichtsstoff verwerthen, wenn man sich der zu überbrückenden Kluft bewußt ist und den Abstand richtig zu schätzen weiß. Dies ermöglicht die biblische Theologie des Alten Testamentes.

So ist sie eines der besten Rüstzeuge des christlichen Theologen. Unrichtig gefaßt führt sie ihn nur zu leicht irre und erweckt wohl gar die falsche Vorstellung, daß das Alte Testament entbehrlich sei für das theologische Verständniß des Christenthums. Werden ihr aber die richtigen Aufgaben gestellt, so wird der Eindruck, welchen der an ihrer Hand die Vorgeschichte des Christenthums Durchschreitende enthält, nicht besser zusammengefaßt werden können, als in jenen Worten, welche nach Johannes[1]) dereinst Petrus im Namen der Zwölf dem Heiland auf seine Aufforderung, ihn zu verlassen, geantwortet hat: „Herr, zu wem sollen wir gehn? Worte ewigen Lebens hast du. Und wir haben den Glauben gewonnen und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes".

[1]) 6, 68 f.

Das Petrusevangelium und die canonischen Evangelien.

Von

D. H. v. Soden.

Je eingehender man sich mit dem im Winter 1886/87 in einem Grabe von Akhmim gefundenen, 1892 von seinem Entdecker, dem französischen Gelehrten Bouriant, erstmals herausgegebenen, sofort von Harnack als Theil des alten Petrusevangeliums nachgewiesenen Bruchstück eines urchristlichen Evangeliums befaßt, um so mehr wächst die Bedeutung dieses Funds. Sind auch in dem Fragmente nicht allzuviele der zahlreichen ihm eigenthümlichen Ueberlieferungen derart, daß unser geschichtliches Wissen im Gebiet des Lebens Jesu dadurch werthvolle Bereicherung erfahren dürfte, so bieten sie uns einen um so werthvolleren Einblick in die Entwicklung der Ueberlieferungen über das Leben Jesu und die dabei maßgebenden Zeitinteressen; vor allem aber wirft es durch sein Verhältniß zu den kanonischen Evangelien ein neues Licht auf den literarischen Proceß der Evangelienbildung und auf die Stellung, welche die kanonischen Evangelien einnahmen, ehe es zu ihrer Canonisirung kam.

Der Einwand aber, welcher die Tragweite der nach all diesen Richtungen etwa gewonnenen Beobachtungen mit wesentlicher Einschränkung bedrohte, daß nämlich das Petrusevangelium für die Großkirche nichts bedeute, weil es im Dienste einer zur Häresе sich ausbildenden, vom breiten Strom abgetrennten Sonderrichtung verfaßt sei, ist durch die nun erst ermöglichte, neben anderen Gelehrten mit besonderem Scharfsinn von Harnack geführte Untersuchung über seinen Leserkreis beseitigt.

Nach dem von Harnack Band IX, Heft 2 der Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur „Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus", 1893, S. 37 ff. geführten Nachweis hat Justin (und zwar unter dem nun erst ganz verständlichen Titel ἀπομνημονεύματα Πέτρου, Dial. 106) das Ev. Pt ganz harmlos benützt, desgleichen die in ihrem Original nur in syrischer Uebersetzung erhaltene, in die apostolischen Constitutionen verarbeitete sog. Didascalia aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts. Dazu fügt Harnack soeben in der 2. Auflage, wie er mir mündlich mittheilte, als Wahrscheinlichkeit die Benützung des Ev. Pt in der Didache und durch Clemens Al. (für letzteren s. schon 1. Aufl. S. 42 f.), als Möglichkeit die durch Ignatius und Papias. Der Nachweis aus Justin und Didascalia genügt, um die Vermuthung zu rechtfertigen, daß erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Entwicklung der Dinge in der werdenden Großkirche dazu geführt hat, das Petrusevangelium aus den kirchlichen Lesebüchern zu verdrängen. Schon Tatian, dessen Bekanntschaft mit Ev. Pt nicht unwahrscheinlich ist, hat bei seinem Diatessaron dasselbe ausgeschlossen. Der klassische Zeuge aber ist der Antiochener Bischof Serapion, der nach einem durch Euseb. h. e., VI 12 aufbehaltenen Brief das Evangelium in Rhossus in Cilicien um 190—200 auf einer Visitationsreise vorgefunden und vereinzelt dort aufgetauchte Bedenken gegen dasselbe nach flüchtiger Durchsicht beschwichtigt hatte, um nachträglich, selbst bedenklich gemacht durch dessen Gebrauch bei den Doketen, nach genauer Lektüre wegen etlicher anstößiger Stellen die Lektion in Rhossus zu untersagen. Auffallend ist dabei gegenüber der von Harnack aufgezählten Zeugenreihe für die Benützung des Evangeliums, daß Serapion es vorher nicht gekannt zu haben scheint. Nicht minder bedeutsam, daß dessen Verwerthung in der sogenannten Diascalia zeigt, wie des Bischofs Spruch nicht sofort sich durchsetzte. Und es ist zur Zeit noch nicht zu entscheiden, ob der von Rom her sich durchsetzende Viereevangeliencanon oder die Entdeckung von dogmatisch bedenklichen Stellen im Ev. Pt bei diesem Proceß seiner allmählichen Verdrängung als die primäre Ursache gewirkt hat. Um diese Zeit mag es gewesen sein, daß von dem allmählich in den Verdacht

häretischen Charakters gerathenden und dem Gebrauch in der Kirche entzogenen Evangelium einzelne Stücke hinübergerettet wurden in Abschriften der canonischen Evangelien. So findet sich Pt 25 wie J. A. Robinson (the Gospel according to Peter etc. 1892) nachwies, in Ephräm's Kommentar zu Tatians Diatessaron p. 224 (vgl. Mösinger, p. 245 f. 248), vielleicht in letzterem selbst; ebenso, wie Lods (Ev. sec. Pt etc. 1892) zeigte, im Syrer Curetons und in dem lateinischen Codex g[1] (Sangerm.), und zwar beidemal bei Luc 23 48, ferner im Bobbiensis (Harnack) bei Mc 16 4 ein Satz, der an Pt 36—40 aufs nächste erinnert. Diese kurzen, eingesprengten Notizen aber übertrifft weit an Bedeutung die in Cod. D in den Text des Ev. Joh nach 7 52 eingeschaltete Perikope von der Ehebrecherin (7 53—8 11), deren Zugehörigkeit zum Ev. Pt Harnack in seiner 2. Auflage zum höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit bringen wird. Der Archetypus von D reicht ins 2. Jahrhundert zurück. Geistvoll vermuthet Harnack, daß die Pericope in der Vorlage unseres Cod. D zu Joh 8 15 an den Rand geschrieben gewesen sei. Aber auch das an unsern Mc angehängte Excerpt aus verschiedenen Evangelien, welches sich neben anderen Codd. ebenfalls in D findet, erinnert in 10, wo die Jünger als πενθοῦντες καὶ κλαίοντες bezeichnet werden, an Pt 27, wie ἀνελήμφθη 19 (weder Lc 24 50 ABC ꝛc., noch Act 1 9, wohl aber Act 1 2) an Pt 19. Außer der Didascalia verräth im 3. Jahrhundert nur Origenes, soweit die Untersuchungen bis jetzt geführt sind, mit Sicherheit die Bekanntschaft mit dem Evangelium. Der neueste Fund aber beurkundet uns, daß es noch viele Jahrhunderte später in der koptischen Kirche abgeschrieben worden ist (Bouriant: „saec. VIII—XII").

Es ist verlockend, der Untersuchung neben dem entdeckten zusammenhängenden Bruchstück auch all die in Justin, Didascalia, D aufbehaltenen Evangeliencitate zu Grunde zu legen, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit nunmehr dem Ev. Pt zugewiesen werden dürften. Aber um sicher zu gehen, scheint doch ein Verzicht auf solche Ausdehnung des Materials zur Zeit noch geboten.

Die folgenden Untersuchungen beschränken sich darum auf den Umfang des gefundenen Bruchstücks. Und zwar lege ich den auf

Grund von Beiträgen der verschiedensten Gelehrten emendirten Text, wie ihn Harnack geboten hat, zu Grunde, unter Anschluß an die von ihm gegebene Verseintheilung, der gegenüber ich nur vorschlagen möchte, 2, dessen Beginn schon Harnack selbst in seinen beiden Textausgaben verschieden ansetzte, erst beginnen zu lassen nach ἀνέστη Πειλᾶτος vor καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης.

Das Bruchstück beginnt und schließt mitten im Fluß der Erzählung. Es setzt ein mit dem Schluß der Gerichtsverhandlung 1 und bricht ab bei der Einleitung zu der ersten Erscheinung des Auferstandenen 58—60. Dazwischen findet sich der Bericht über die Hinrichtung 2—24 und über die Auferstehung Jesu 25—60. Diese beiden Theile haben durchweg verschiedenen Charakter. Schon sprachlich. Der zweite weist ein an Lc erinnerndes Maß in Wortreichthum (für das Grab Jesu braucht er z. B. in stetem Wechsel die Ausdrücke μνῆμα [6mal], μνημεῖον [3mal], τάφος [7mal]; dann finden sich seltene oder gewählte Worte, wie τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν 26, ὑπολαμβάνειν 30, ἐπιχρίειν 33, ἀγωνιᾶν 15 45, ἐξυπνίζειν 38, λιθάζειν 48, καθαρεύειν 46, ὑπορθοῦν 39; vgl. λαχμός 12, σταυρίσκειν [?] 3, σκελοκοπᾶν 14), stilistischer Gewandtheit, Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit der Erzählung auf. Während im ersten Theil die Erzählung in lauter kurzen Sätzen in einfachster Construktion verläuft, die meist (16mal) mit καί und nur 8mal mit δέ verbunden werden, zeigt der zweite Theil complicirtere Satzbildungen, Partizipialconstruktionen (25 29 27 28 f. 30 32 33 u. s. w.), Gen. abs. (31 35 39 44 48 58), Praes. hist. (39 40 55, im 1. Theil nur 2); neben καί erscheint viel häufiger δέ, aber auch γάρ (5mal; im 1. Theil nur 2mal in der festen Formel γέγραπται γάρ), οὖν (2mal), κἄν (2mal), ἐπειδή (2mal, im 1. Theil nur 15), εἰ καὶ μή, εἰ δὲ μή. Dieser Unterschied läßt sich nur daraus verstehen, daß der Verfasser im ersten Theil einer Vorlage folgt, dagegen in diesem zweiten selbständig und frei die Feder führt. Dem entspricht die Thatsache, daß im letzteren nur vereinzelte Anklänge an die canonischen Evangelien sich finden. Zu minutiöser Textvergleichung bietet darum dieser zweite Theil nur wenig Anlaß. Seinen Inhalt zu würdigen, genügt eine Uebersetzung. Weil die Untersuchung ihm gegenüber viel leichter zu führen ist und zu viel sichereren Resultaten gelangen kann, beginne ich mit ihm, d. h. also

mit der Auferstehungsgeschichte, zumal da jene Ergebnisse für die viel verwickelteren Probleme des ersten Theils mit der Geschichte der Kreuzigung feste Ausgangspunkte bieten. Dafür, daß dieser zweite Theil bei 25 und nicht etwa erst bei 27 beginnt, spricht die unverkennbare Beziehung von 25 auf 28 und 30, von 26 auf 50 und 59, die Einführung der 28 29 31 38 handelnden Repräsentanten des jüdischen Volkes in 25, die mit 25 einsetzenden jeder Parallele bei den canonischen Evangelien entbehrenden Berichte, die Analogie der canonischen Evangelien im Aufbau, sofern mindestens Joh (19 42) und Lc (23 53), wohl auch Mt (27 60) mit dem Begräbniß die Leidensgeschichte abschließen.

Uebersetzung der Auferstehungsgeschichte. 25 Da begannen die Juden und die Aeltesten und die Priester, als sie sahen (s. S. 92), welch ein Uebel sie sich selbst angethan hatten, zu wehklagen und zu sagen: „Wehe über unsre Sünden, es ist nahe gekommen das Gericht und das Ende Jerusalems". 26 Ich aber mit meinen Genossen war betrübt, und verwundet im Gemüth verbargen wir uns; denn wir wurden von ihnen gesucht als Verbrecher und als solche, die den Tempel anzünden wollten. 27 Ueber dem Allem aber fasteten wir und saßen klagend und weinend Nacht und Tag bis zum Sabbat.

28 Die Schriftgelehrten aber und Pharisäer und Aeltesten versammelten sich mit einander, da sie hörten, daß das ganze Volk murrt und an die Brust schlägt und spricht: „Wenn durch seinen Tod diese größten Zeichen geschehen sind, so sehet, wie sehr er ein Gerechter gewesen ist". 29 Da fürchteten sich die Aeltesten und kamen zu Pilatus, indem sie ihn baten und sagten: 30 Uebergib uns Soldaten, damit wir sein Grab bewachen auf drei Tage, damit nicht etwa seine Jünger kommen und ihn stehlen, und das Volk wähne, er sei von den Todten erstanden, und uns Uebles anthue. 31 Pilatus aber übergab ihnen den Hauptmann Petronius mit Soldaten, die Gruft zu bewachen; und mit ihnen kamen Aelteste und Schriftgelehrte zum Grab, 32 und alle, die da waren, wälzten gemeinsam mit dem Hauptmann und den Soldaten einen großen Stein herbei und setzten ihn an die Thür des Grabes

33 und legten sieben Siegel an, schlugen dort ein Zelt auf und
bewachten es. 34 In der Frühe aber, als der Sabbat anbrach,
kam Volk von Jerusalem und der Umgegend, das versiegelte Grab-
mal zu sehen.

35 In der Nacht aber, in welcher der Herrntag anbricht,
erfolgte, während die Soldaten paarweise Posten stehend Wache
hielten, eine mächtige Stimme am Himmel, 36 und sie sahen die
Himmel sich öffnen und zwei Männer von dort herabkommen in
starkem Lichtglanz und der Gruft sich nahen. 37 Jener Stein
aber, welcher an die Thür gelegt war, wich, von selbst sich wälzend,
ein Stück hinweg, und die Gruft öffnete sich, und beide Jünglinge
traten hinein. 38 Als nun die Soldaten dies sahen, weckten diese
den Hauptmann und die Aeltesten — denn auch sie waren an-
wesend und wachten —, 39 und während sie erzählen, was sie ge-
sehen, sehen sie wieder aus der Gruft herauskommen drei Männer,
und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen, 40 und
das Haupt der zwei bis zum Himmel gelangen, das des von ihnen
Geführten aber über die Himmel sich erheben [1]); 41 und sie hörten
eine Stimme aus den Himmeln, die sagte: „Hast du den Schlafen-
den gepredigt?“ 42 und vom Kreuz her hörte man die Antwort:
„Ja“ [2]). 43 Nun erwogen jene mit einander, wegzugehen und
solches dem Pilatus kund zu thun; 44 und während sie noch über-
legten, zeigten sich die Himmel wiederum geöffnet und ein Mensch
herabkommend und hereintretend in's Grab.

45 Als dies die um den Hauptmann (s. 43 48) sahen, eilten
sie in der Nacht zu Pilatus, die Gruft, die sie bewachten, ver-

[1]) Damit ist nicht ein Wachsen ins Riesenhafte, sondern ein Hinauf-schweben gemeint, wie Act 2 34, Eph 4 10, Joh 20 17. Vgl. Ass. Mos. ascendes supra cervices et alas aquilae . . . . . (deus) faciet te haerere caelo stellarum.

[2]) Nach Bouriant lautet der Text κοινωμενοις και υπακοη ηκουετο απο του σταυρου τιναι. Statt κοιν. lesen alle κοιμωμένοις. Harnack liest mit Preuschen υπακοην und stellt και nach, unter Berufung auf die analoge Begriffsverbindung in 1 Pt 3 19. Unter Belassung der Wortstellung liest Blaß ὑπακοῇ, Burkitt ὑπακοή (als Subject) im Sinn von Erwiderung. Letzteres scheint das Einfachste. Ἐκήρυξας ist Frage. Statt τιναι ist ὅτι ναί zu lesen; vgl. ὅτι 8 20.

lassend, und berichteten Alles, was sie irgend gesehen hatten,
in großer Angst und sprachen: „Wahrhaft war er Gottes Sohn".
46. Pilatus aber antwortete und sprach: „ich bin rein von dem
Blute des Sohnes Gottes, euch aber gefiel es so". 47 Da kamen
sie alle herbei und baten ihn und drangen in ihn, er möchte dem
Hauptmann und den Soldaten befehlen, nichts zu sagen, was sie
gesehen hatten. 48 „Denn," sagten sie, „es ist besser für uns,
der größten Sünde uns schuldig zu machen vor Gott und nicht
in die Hände des Volks der Juden zu fallen und gesteinigt zu
werden". 49 So befahl denn Pilatus dem Hauptmann und den
Soldaten nichts zu sagen.

50 Am Morgen aber des Herrntags kam Maria Magdalena,
die Jüngerin des Herrn, die[1]) aus Furcht vor den Juden, da
sie vor Zorn brannten, am Grabe des Herrn nicht gethan hatte,
was die Frauen an ihren geliebten Verstorbenen zu thun pflegen,
51 die Freundinnen mit sich nehmend zu dem Grabmal, da er
hingelegt war; 52 und sie fürchteten sich, daß die Juden sie sähen,
und sagten: „Wenn wir auch nicht an jenem Tage, an welchem er
gekreuzigt war, weinen und wehklagen konnten, so möchten wir doch
jetzt an seinem Grab solches thun. 53 Wer aber wird uns auch
den Stein abwälzen, der an des Grabmals Thür gelegt ist, damit
wir hineingehen und uns zu ihm setzen und thun können, was
sich gebührt? 54 Denn der Stein war groß, und wir fürchten, daß uns
jemand sehe. Und wenn wir's nicht können, möchten wir doch
an die Thür legen, was wir bringen zu seinem Gedächtniß, und
weinen und wehklagen, bis wir nach Hause kommen". 55 Und als
sie hingegangen waren, fanden sie die Gruft geöffnet, und hinzu-
tretend bückten sie sich hinein und sehen dort einen Jüngling sitzen
inmitten der Gruft, schön und mit lichtestem Gewand bekleidet,
welcher denn zu ihnen sagte: 56 „Was seid ihr gekommen? wen
suchet ihr? Doch nicht jenen Gekreuzigten? Er ist auferstanden und
weggegangen. Wenn ihr aber nicht glaubt, bückt euch hinein und

---

[1]) Das Relativ fehlt im Text; wagt man nicht es zu ergänzen, so ist der Schluß des Verses als Parenthese zu fassen. Zu dem Aor. ἐποίησε für Plusquamperfect vgl. εἶδον 45 und 47.

seht den Ort, da er lag, daß er nicht da ist; denn er ist auf-
erstanden und weggegangen dorthin, woher er ausgesandt war".
57 Da fürchteten sich die Frauen und flohen.
58 Es war aber der letzte Tag der ungesäuerten Brode und
die Meisten reisten ab, nach Hause zurückzukehren, da das Fest
zu Ende war. 59 Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten
und waren betrübt, und jeder betrübt über das, was sich zu-
getragen hatte, gieng nach Haus. 60 Ich aber Simon Petrus und
mein Bruder Andreas, wir nahmen unsere Netze und giengen
hinaus an's Meer, und mit uns war Levi des Alphäus Sohn,
den der Herr . . . . (Hier bricht das Fragment ab). —

Vergleichen wir mit diesem Bericht den der canonischen Evangelien. Wie in diesen allen (Mc 16 1—8, Luc 24 1—11, Mt 28 1—10, Joh 20 1—18) bildet auch bei Pt der Grabesgang der Frauen den Ausgangspunkt für die Auferstehungserscheinungen 50—57. Mc weist bekanntlich überhaupt nichts anderes auf als diese Erzählung. Während aber, mindestens in diesem Abschnitt, die Berührungen mit Lc, Mt, Joh verschwindend gering sind und zunächst bei Seite bleiben können, ist die nahe Verwandtschaft mit Mc in die Augen springend. Und zwar tritt diese auch dort hervor, wo wie bei dem Selbstgespräch der Frauen Mc 3 oder der Engelerscheinung Mc 5 die Parallelberichte abweichen. Hat Pt hier unsern Mc als schriftliche Vorlage benützt? Bei Mc 16 1 f. ist dies gut möglich, trotz der Verschiedenheiten. Die Uebergehung von διαγενομένου τοῦ σαββάτου bei Pt erklärt sich daraus, daß das jüdische Sabbatgebot nicht mehr interessirt; Pt 52 scheint an Stelle der daher genommenen Erklärung für der Frauen spätes Kommen eine psychologische zu treten, ihre Furcht vor den Juden. Die Uebergehung der Namen der anderen Frauen bei Pt begreift sich, in Analogie mit Lc und Mt gegenüber Mc 15 21, daraus, daß sie die spätere Zeit nicht mehr interessiren, wofür Joh 20 1 die schlagendste Parallele bildet. An Stelle der jüdischen Bezeichnung des Tags λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων Mc 2 tritt unter Ersatz des λίαν πρωῒ durch ein anderes Wort die christliche: ὄρθρου τῆς κυριακῆς; ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, wenn ursprünglich, was nach den canonischen

Parallelen zweifelhaft sein könnte, wird als entbehrlich übergangen. Die Erwähnung von Specerei und Salbungsplan fehlt wie bei Pt auch bei Mt und Joh. Daß Pt aber die Vorstellung kannte, zeigen 53 und 54 (εἰς μνημοσύνην wie Mc 14 9!). Wie ὄρθρου statt λίαν πρωΐ steht ἦλθον ἐπὶ τὸ μνημεῖον statt ἔρχονται εἰς τὸ μνῆμα. Auch Mc 3 las Pt wohl wörtlich; er hat καὶ ἔλεγον unter Uebergehung von πρὸς ἑαυτούς, was bei Mc eingeschaltet sein könnte, und die damit eingeleitete Frage mit leiser formaler Erweiterung, indem er δέ und καί einstellt und ἐκ durch τὸν τεθέντα ἐπί umschreibt, wörtlich übernommen. Aus 4 ist ἦν γὰρ μέγας σφόδρα übernommen, wobei σφόδρα durch die Wortstellung ersetzt scheint: μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος. Dieses ἦν verräth sich als von einer Vorlage herrührend dadurch, daß es bei Pt nicht motivirt ist, weil nicht erzählt wurde, daß die Frauen den Stein schon vorher gesehen hatten oder etwa bei dem Begräbniß zugegen gewesen waren. Vergleicht man sodann Pt 55 mit Mc 5, so begegnen wieder nur in den Worten leise Aenderungen; die Sätze aber sind dieselben: Mc: καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν καὶ ἐξεθαμβήθησαν· ὁ δὲ λέγει; Pt: καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ (scil. εἰς τὸ μνημεῖον) καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινὰ νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς. Man kann nur fragen, ob καὶ ἐξεθαμβ. bei Mc zur Vorlage hinzugekommen oder bei Pt ausgelassen worden. Der Anfang ist von Pt etwas ausgemalt. Das Wort des Engels 56 differirt stärker. Zwar ist ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν (Pt) nur ein anderer Ausdruck für ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε (Mc); und des Mc ἴδε ὁ τόπος, ὅπου ἔθηκαν αὐτόν erscheint bei Pt als ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο (über dessen Anklang an Mt s. nachher). Das μὴ ἐκθαμβεῖσθε des Mc kann wie καὶ ἐξεθαμβήθησαν 5 nach dem Schema μὴ φοβεῖσθε bei Erscheinungen Mc 6 50, Lc 2 10, Act 18 9 27 24, da es auch Lc nicht hat, später eingeschaltet oder von Pt übergangen sein. Die Umgehung von Ἰησοῦς scheint, wie später zu erörtern ist, aus einem Grundsatz erklärt werden zu müssen. So fiel hier, wie in der Kreuzesinschrift (s. später) Ἰησοῦς Ναζαρηνός. Wie dort statt dessen οὗτός ἐστιν steht, so hier ἐκεῖνον. Ganz im Rahmen der bisher bemerkten Aenderungen hält es sich,

daß τὸν σταυρωθέντα statt τὸν ἐσταυρωμένον steht. So bleibt, abgesehen von den Weiterungen, nur bemerkenswerth, daß statt der Aussage mit Jesus Ἰησοῦν ζητεῖτε κ. τ. λ. die Frageform gewählt ist τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; die auch Lc, wenn auch mit anderem Inhalt, τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν (24 7) und Joh τίνα ζητεῖς (20 15) hat. Der Schlußsatz des Pt 57 könnte die Grundlage von Mc 8 sein, also an diesem Punkte die Vorlage reiner bewahren, als unser heutiger Marcustext; denn dessen doppeltes γάρ, vollends als Begründung für der Frauen Schweigen, das doch damit gar nicht erklärt wird, macht den Eindruck der Texterweiterung in der Absicht, das auch bei Pt nach 58—60 vorausgesetzte, sehr auffallende Schweigen, das denn auch in der Erzählung des Lc und Joh nicht festgehalten wird (Lc 24 8f., Joh 20 18), begreiflich zu machen. Wirklich nöthig aber war dies erst durch Mc 7 geworden. Auch diesen Vers hat Pt wohl schwerlich in seiner Vorlage gelesen, da es für den 58—60 bezeugten Fortgang seines Berichts doch trefflich gestimmt hätte. Dafür spricht auch Lc, der schwerlich die Ostergeschichten so geboten hätte, wie er es that, wenn er Mc 7 in seiner Vorlage gehabt hätte. So bleibt ohne Erklärung nur die unbedeutende Differenz, daß Pt 55 schreibt καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον, Mc 4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος, wenn nicht hiefür der Hinweis auf die stilistische Vorliebe des Pt für Wechsel der Ausdrücke genügt, sofern die Form des Mc die Worte der vorhergehenden Frage wiederholt. —

Die übrigen Beziehungen betreffen vor allem Mt. Da ist zunächst die Geschichte von der Grabeswacht, die Mt allein unter den canonischen Evangelien berichtet. Aber in scharfem Gegensatz zu dem eben festgestellten Befund gegenüber Mc 16 1—8 treffen Pt und Mt hiebei nur in der Behauptung dieser Bewachung des Grabes zusammen, während sie im Detail sachlich und sprachlich völlig auseinandergehen. 1. Nach Pt bitten die Aeltesten Pilatus um die Bewachung; bei Mt sind gerade sie nicht erwähnt. 2. Bei Mt berufen sich die Bittenden auf Jesu Voraussagung seiner Auferstehung, bei Pt nicht. 3. Bei Mt wünschen sie, Pilatus möge das Grab bewachen lassen, während dieser es ihnen überläßt und

ihnen nur die Wächter zur Verfügung stellt; bei Pt bitten sie sofort, er möge ihnen Soldaten übergeben, damit sie, die Aeltesten, es überwachen. 4. Bei Mt fürchten sie, die Jünger möchten dem Volk sagen, er sei von den Todten auferweckt (ἠγέρθη); bei Pt, das Volk möchte wähnen, er sei von den Todten erstanden (ἀνέστη). 5. Bei Pt schließen sie mit der Besorgniß, man möchte ihnen Uebles zufügen; bei Mt mit der Befürchtung, der letzte Betrug möchte schlimmer werden denn der erste. 6. Bei Mt ist der Stein von Joseph vor die Grabesthür gewälzt; bei Pt wälzen ihn erst die Aeltesten mit dem Hauptmann und den Soldaten vor. 7. Dazu kommen sprachliche Differenzen. Mt sagt κουστωδία, Pt στρατιῶται und κεντυρίων; Mt ἀσφαλίζειν, Pt φυλάσσειν; Mt τάφος, Pt μνῆμα (viermal, τάφος einmal); Mt σφραγίζειν, Pt ἐπιχρίειν ἑπτὰ σφραγῖδας: Differenzen, denen keinerlei sprachliche Berührungen gegenüberstehen. 8. In der Fortsetzung berichtet Mt, daß die Wächter bei der Erscheinung des Engels gebebt hätten und wie todt geworden seien, während sie nach Pt den Hauptmann und die Aeltesten wecken, die dann Zeugen der Auferstehung sind. 9. Nachher bleibt bei Mt Pilatus ganz aus dem Spiel, die Wächter berichten nur den Hohepriestern und werden bestochen, daß sie behaupten, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, während jene versprechen, gegebenen Falls bei Pilatus für sie einzutreten, da sie sich, wie der Erzähler sich nicht verhehlen kann, damit doch einer großen Lässigkeit schuldig bekennen; bei Pt berichten die das Grab bewachenden Juden dem Pilatus mit der Versicherung, der Gestorbene sei wahrhaftig Gottes Sohn gewesen, während Pilatus alle Schuld von sich ab und den Juden zuwälzt, und Pilatus wird gebeten, den Soldaten Schweigen zu gebieten. — Bei dieser durchgehenden Verschiedenheit ist es um so auffallender, daß die vorkommenden verba ipsissima fast wörtlich gleich lauten, wie auch bei der Pericope von der Frauen Grabesgang bei den in oratio directa angeführten Sätzen die Uebereinstimmung zwischen Pt und Mc am genauesten war. Bei Mt und Pt geht die Bitte um eine Grabeswache auf drei Tage (Mt ἕως τρίτης ἡμέρας, Pt ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας) mit der wörtlich übereinstimmenden Begründung: μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν. Das Bekenntniß des

Hauptmanns ist dasselbe, welches nach Mc 15 39 = Mt 27 54 ein Hauptmann (bei Mt ἑκαντοντάρχης, während Pt = Mc κεντυρίων sagt) unter dem Kreuz Jesu ausspricht. Das Entschuldigungswort des Pilatus 46 kennt auch Mt 27 24, wenn er es auch diesem vor der Kreuzigung in den Mund legt (ἀθῷός εἰμι ἀπὸ [Pt ἐγὼ καθαρεύω] τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου [Pt τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ], ἡμεῖς ὄψεσθε [Pt ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξε]). Noch mag die Aehnlichkeit von Mt 28 1 mit Pt 34 bemerkt werden, sofern beide Verse den Uebergang von der Grabversiegelung zur Auferstehung bilden. In beiden findet sich auch das Wort ἐπιφώσκειν, das aber Pt auch 5 35 gebraucht.

Weiter berührt sich Pt 44 mit Mt 28 2, sofern beidemal, im Gegensatz zu Mc und Lc, des Engels Herniederkommen vom Himmel und Eintreten in das Grab ausdrücklich erzählt wird. Aber auch hier differiren die Berichte an jedem Punkt. Pt sagt nur, es erschienen die Himmel geöffnet und ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα; Mt dagegen erzählt von einem Erdbeben, nennt den Erscheinenden ἄγγελος κυρίου, läßt diesen den Stein abwälzen, der nach Pt sich schon vorher von selbst abgewälzt hatte, und nicht in das Grab eintreten, sondern auf den Stein sich niedersetzen. — Ferner berichtet Mt 27 52 wie Pt 41 eine Einwirkung des Todes Jesu auf die Entschlafenen (das gemeinsame κοιμᾶσθαι ist ohne Gewicht, da es sich auch I Theff 4 13—15, I Kor 15 6 18 20 51, Act 7 60 13 36, II Pt 3 4 findet). Aber bei Pt geht der Herr zu ihnen in die Unterwelt, wie I Pt 3 17 f., bei Mt kommen sie aus den Gräbern zu den Ihrigen nach Jerusalem. — Endlich kennt Mt 28 16—20 wie Pt 28—56 Erscheinungen vor den Jüngern nur in Galiläa. Aber nicht nur läßt Mt den Auferstandenen wenigstens vor den Frauen schon in Jerusalem erscheinen 28 9; sondern die galiläische Erscheinung erfolgt bei Pt am See, bei Mt auf einem Berg, und die Einleitung bei Pt läßt vermuthen, daß auch die Fortsetzung mit Mt 28 16—20 kaum sich berührte. — Außer diesen Parallelerzählungen finden sich noch einige Einzelberührungen. Nur bei Mt 27 62 und Pt 28 erscheinen die Pharisäer in der Leidesgeschichte, und zwar beidemal als Interessenten für die Grabeswacht (außerdem nur noch Joh 19 3). An die Formel πρεσβύτεροι καὶ ἱερεῖς Pt 25 klingt nur Mt an mit ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι 26 47 27 1

3 12 20 (Mc kennt nur die Trias ἀρχ. κ. πρεσβ. κ. γραμματεῖς 14 43 15 1). Die Fassung bei Pt 56 ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο stimmt wörtlicher als mit Mc mit Mt 28 6 ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. Die Frage τί ἤλθατε Pt 56 erinnert an ἐφ' ὃ πάρει Mt 26 50. Der Weheruf Pt 25 klingt neben I Pt 4 7, Apc 18 10 an Mt 24 14 an.

Wie erklärt sich nun dieser Befund am leichtesten? Für eine literarische Bekanntschaft spricht nichts zwingend. Die Fassung ἴδατε κ. τ. λ. Pt 56 erklärt sich aus Pt allein, da ihm ἴδετε nach 28 geläufig ist und ἔκειτο neben ὅπου ἦν τεθείς 54 als Abwechselung des Ausdrucks sich darbieten mochte. Das Zusammentreffen mit Mt kann Zufall sein, da es so vereinzelt ist und die Umkehrung der Momente in οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γάρ, sowie die Einschaltung von καθὼς εἶπεν bei Mt dessen Text dem des Pt viel ferner rückt, als die Fassung bei Mc. Im übrigen würde es sich auch hier nur um ein verbum ipsissimum handeln, also ein viertes Beispiel zu den oben gesammelten. Dies wörtliche Zusammentreffen in verba ipsissima aber kann eine literarische Beziehung nicht beweisen. Denn es liegt in der Natur der mündlichen Ueberlieferung, daß die in oratio directa erzählten Sätze am raschesten feste Gestalt gewinnen. Bei allen übrigen erhobenen Beziehungen aber zwischen Mt und Pt scheinen die durchgehenden Differenzen eine literarische Abhängigkeit des einen vom andern auszuschließen. Der Thatbestand erklärt sich nur ohne Räthsel, wenn beide aus einer Ueberlieferung schöpfen, in welcher an denselben Punkten dieselben Thatsachen eingestellt werden, während das Detail noch in keiner Weise feststeht. Die Zweifel an der Auferstehung und vielleicht jüdische Verdächtigungen veranlaßten die Legende von einer Grabeswacht, die ganz verschieden sich ausbildete. Das Bedürfniß der Anschaulichkeit veranlaßte die Einschaltung eines Berichts von des Engels Herabkommen in den Marcustypus. Die Ueberlegungen über die Zeit zwischen Tod und Auferstehung führten zu den verschiedenartigen Versuchen, die Bedeutung des Todes Jesu für die Todten zu erfassen. Auch daß wie Pt so Mt (und Joh) den Bericht vom Gang der Frauen zum Grabe gegenüber Mc (und Lc) breiter erzählen, gehört unter diese Beispiele; desgleichen daß umgekehrt Pt, Mt, Joh dabei

Specerei und Salbungsplan nicht erwähnen. Weisen diese Parallelen auf eine ähnliche Entwicklungsschicht der Legendenausbildung bei Mt und Pt, so erklären sich daraus auch die zuletzt erwähnten kleinen Berührungen in der Bezeichnung der Repräsentanten des Judenthums und ähnlichem. Das Zusammentreffen in der Behauptung der Erscheinungen in Galiläa aber ruht ohne Zweifel auf guter Ueberlieferung, die beiden zufloß. —

Zu Lc fehlen alle sicheren Beziehungen. Denn die lexikalischen Berührungen von ὄρθρου 50 Luc 24 1, φέρειν 54 Lc 24 1, εὗρον 55 Lc 24 2, τὸ συμβάν Pt 59 Lc 24 14, μνῆμα 6mal, wie nur noch Lc 23 53 24 1, ὑποστρέφειν εἰς τὸν οἶκον, ἀπαλλαγῆναι Pt 58 59 Lc mehrfach, können an sich nichts beweisen, zumal wenn die Zugehörigkeit von Joh 7 53—8 11 zu Pt vorausgesetzt werden darf, welche ὄρθρου aus 8 2 als ein Pt geläufiges Wort erkennen läßt. Auffallender ist die Berührung des Urtheils des Volks Pt 28 ὁπόσον δίκαιός ἐστιν mit der Lc eigenthümlichen Version des Hauptmannsurtheils 23 47: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. Aber auch dies, zumal als eine oratio directa, hätte nur inmitten einer großen Zahl von Berührungen Gewicht. Bedeutsamer wird es dadurch, daß eine weitere Lc und Pt eigenthümliche Berührung in unmittelbarer Nachbarschaft sich befindet: Pt 28 steht von eben dem jenes Urtheil fällenden Volk κόπτεται τὰ στήθη, Lc 23 48 von der Umgebung des Hauptmanns τύπτοντες τὰ στήθη. Aber Pt hatte κόπτεσθαι schon 25 gebraucht und bedurfte hier einer Steigerung, Lc hat τύπτειν τὸ στῆθος auch 18 13. Außerdem finden sich wie Pt 36, so Lc 24 4 δύο ἄνδρες, aber in so ganz verschiedener Position, daß das Zusammentreffen im Ausdruck bei literarischer Bekanntschaft schwerer zu begreifen ist, als wenn man sich erinnert, daß auch Gen 18 2 die Bezeichnung τρεῖς ἄνδρες sich findet und die Verdopplung der Engel für die Auferstehungsgeschichte in der Ueberlieferung auch durch Joh 20 12 belegt ist. Wenn endlich die Stimmung der Jünger Lc 24 17 an Pt 59 erinnert, analog wie die Stimmung des Volkes Lc 23 48 an Pt 25 f. 28 (was nach S. 54 für Syr. cur und g[1] Anlaß war, bei Lc 23 48 Pt 25 einzuschalten), so erklärt sich dies bei der durchgehenden Verschiedenheit der Ausdrücke besser aus der Gleichartigkeit der mündlichen Ueberlieferung, als aus literarischer Be-

ziehung. — Mit Joh endlich berührt sich unser zweiter Theil des Fragments in der Localisirung der 58—60 eingeleiteten Erscheinung am See Genezaret (Joh 21). Freilich ist es bei Pt die erste, bei Joh gehen verschiedene andere voraus (20). Ob der Inhalt ähnlich war, ist nicht zu entscheiden. Ist der joh. Nathanael der syn. Matthäus, so könnte die Fortsetzung des Fragments zu einem mit Joh 21 stimmenden Personal geführt haben. Frappant ist jedenfalls, daß beidemal das Fischen den Rahmen für die Erscheinung bildet. Ferner ist die Vorstellung des sofort nach der Auferstehung die Himmel Ueberschreitenden 40 der in Joh 20 17 (vgl. dagegen 27) bezeugten aufs nächste verwandt. Sodann erinnert das Zurücktreten der anderen Frauen neben Maria Magdalena an Joh. Pt 51 erwähnt sie noch summarisch als φίλαι; bei Joh 20 1 sind sie ganz verschwunden. Nur bei Joh 18 3 (und Mt 27 62) treten wie Pt 28 in der Leidensgeschichte auch Pharisäer auf; aber nur bei Mt in ähnlichem Zusammenhang. Im Einzelnen verräth der Beisatz ἃ εἰώθεσαν κ. τ. λ. Pt 50 ähnliche Gesichtspunkte wie Joh 19 40. An τίνα ζητεῖς Joh 20 15 erinnert τίνα ζητεῖτε Pt 56. Παρακύπτειν Pt 55 f., wie Joh 20 25 27, verliert an Kraft, wenn die Pericope von der Ehebrecherin zu Pt gehört, wo κύπτειν, ἀνακύπτειν gebraucht ist (Joh 8 6 7 10). Alles dies erklärt sich wie bei Mt am besten unter der Voraussetzung, daß Joh und Pt aus einer ähnlich entwickelten Ueberlieferungsschichte schöpfen, ohne daß aber einer des anderen Schrift kennt. — Gegen eine Bekanntschaft des Ev. Pt mit Lc und Joh aber spricht vor allem, daß die Berichte des Ev. Pt mit deren Ostererzählungen in unlösbarem Widerspruch stehen. Für Lc 24 13—53 und Joh 20 19—29 sind durch die Folge der Pericopen Pt 50—57 und 58—60 ausgeschlossen. Auch die Himmelfahrtserzählung des Lc Act 1 1ff. ist mit der Vorstellung Pt 56, daß Jesus gleich bei der Auferstehung in den Himmel gegangen sei, unvereinbar. Nach Lc und Joh fanden die Jerusalemserscheinungen am Auferstehungstage statt (Lc 24 21 31 Joh 20 14—17 19—23), nach Pt acht Tage nach der Auferstehung. Die an sich unwahrscheinliche Hypothese von Lods (a. a. O.), daß der Vf. das Passah auf einen Tag beschränkt und die Entfernung zwischen Jerusalem und dem See Genezaret nicht berechnet habe, ist vollends hinfällig, wenn das Ev. Pt aus

Syrien stammt, wo eine Unkenntniß mit der Geographie Palästinas und der jüdischen Festordnung in christlichen Kreisen unvorstellbar ist. Vielmehr traten nach Pt die Jünger am letzten Tage des Festes, d. h. acht Tage nach der Kreuzigung, den Heimweg an und erlebten bei der Ankunft in der Heimat, d. h. acht Tage nach der Auferstehung, an der nächsten κυριακή die erste Erscheinung. Dabei ist höchstens übersehen, daß der dazwischen liegende Sabbat die Reise verzögern mußte. Endlich hätte Pt die Erscheinung vor Maria sicher nicht übergangen, wenn er sie in Joh oder Mt gelesen hätte.

Ziehen wir die **Ergebnisse**.

1. Ev. Pt benützt in seinem Auferstehungsbericht (vgl. außer 50—57 das νεανίσκος 37 aus Mc 16_{5}) eine schriftliche Vorlage, welche mit Mc 16_{1-8} identisch oder um einige Notizen kürzer war. Diese Notizen sind vielleicht ἀνατείλαντος ἡλίου 1, πρὸς ἑαυτούς 3, ἐκθαμβεῖσθαι 5 und 6; der Befehl 7 und die Erklärung des Schweigens der Frauen 8 von εἶχεν bis εἶπον.

2. Die drei anderen canonischen Evangelien sind ihm unbekannt. Zwischen Lc und Pt sind gar keine literarischen Beziehungen vorhanden. Auch die mündlichen Ueberlieferungen, aus denen beide schöpfen, berühren sich nur in einzelnen nebensächlichen Punkten. Sie berichten beide von der Stimmung des Volkes, sowie der Jünger nach Jesu Tode, und zwar Aehnliches; sie fassen das Urtheil über Jesus auch in den Begriff δίκαιος; sie wissen von zwei Engeln, die bei der Auferstehung erscheinen, statt von einem. — Mit Joh theilt Pt die Ueberlieferung einer Erscheinung Jesu am See Genezaret, das Auffahren des Auferstandenen, das Zurückgehen des Interesses für die Nebenfiguren der heiligen Geschichte, die Formulirung einer der entscheidenden Anreden am Ostermorgen in der Frageform: τίνα ζητεῖς. — Viel mannigfaltiger sind die Berührungen mit Mt. Aber auch sie erklären sich nur aus der Voraussetzung, daß Mt und Pt eine Ueberlieferung zu Gebot steht, die von ganz analogen Interessen beeinflußt ist, aber an den beiden Orten, wo sie schriftlich fixirt wurde, ganz verschiedene concrete Gestalt gewonnen hatte. Nur die Frage kann gestellt werden, ob sich die eine oder andere Gestalt der verwandten Ueberlieferungen als die ältere erkennen läßt.

3. Das Evangelium verfügt über eine Reihe ihm eigenthümlicher Ueberlieferungen, die nach ihrem Werth beurtheilt sein wollen.

4. Daneben finden sich Beziehungen zu anderen urchristlichen Urkunden.

Die weitere Verfolgung dieser Ergebnisse geschieht zweckmäßiger gegenüber dem ganzen Fragment.

Der erste Theil des Fragments, zu dem wir uns nun wenden, beginnt mit drei Notizen, welche den Bericht von der Hinrichtung Jesu einleiten. Die erste erzählt die Aufhebung der Gerichtssitzung bei Pilatus durch diesen selbst 1. Sie lautet: Τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδ' εἷς τῶν κριτῶν αὐτοῦ. καὶ μὴ βουληθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλᾶτος. Das „μή" steht allerdings nach Bouriant nicht im Text. Aber sein Ausfall erklärt sich, zumal da häufig statt και „κη" geschrieben wurde, leicht: die gleiche Endung und ähnliche Form der Worte KH und MH hat das zweite beim Abschreiben übersehen lassen, ob nun dieser Abschreibefehler in einer der Vorlagen unseres Fragments oder in diesem selbst sich eingeschlichen hat (doch s. S. 92). Bei Orig. comment. ser. in Matth. 124 findet sich, worauf mich Harnack bei Mittheilung meines Correcturvorschlags aufmerksam gemacht hat, in der Periphrase von Mt 27 24 f. der Satz: die Juden aber se mundare noluerunt a sanguine Christi. Da Orig. ohne Zweifel das Ev. Pt gekannt hat (S. 54), könnte man darin eine Reminiscenz an unsere Stelle und eine Bestätigung der Conjectur von μή vermuthen. Der Vers hat nur in Mt eine Parallele, der wie er allein das von Pt 46, wenn auch in anderem Zusammenhang, aufbehaltene Pilatuswort in diesem Zusammenhang erwähnt, auch allein das Händewaschen des Pilatus berichtet 27 24 f. Daß Mt ἀπενίψατο sagt, Pt ἐνίψατο sei nur angemerkt. Aber Mt weiß weder, daß Herodes an der Gerichtsverhandlung theilnimmt, noch nennt er die jüdischen Ankläger, ohne Zweifel den Hohenrath, Jesu „Richter." Er weiß auch nichts davon, daß deren Händewaschen neben dem des Pilatus überhaupt zur Erwägung stand. Während bei Mt

von Pilatus erst nach dem Händewaschen das entscheidende Wort gesprochen wird, Freilassung des Barrabas und Bestätigung des Todesurtheils über Jesus, geht hier Pilatus mit dem Händewaschen ab. Denn mit seinem Aufstehen hat Pilatus ohne Zweifel die Sitzung aufgehoben und ist, wie sofort aus 3 f. sich ergibt, weggegangen.

Die zweite Notiz 2 leitet zur Ausführung der Hinrichtung über. Sie lautet: Καὶ τότε (ebenso 21; τότε allein noch 22 25 57) κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παραλημφθῆναι (s. die Schlußbemerkung S. 92) τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς, ὅτι (wie 20 41) ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε. Herodes, der übrigens nur bei Mc (6 14) wie hier βασιλεύς heißt (Lc Mt sagen τετράρχης), ist also der Herr der Situation; er hat den Proceß geleitet, hat nun die Vollmacht erlangt und ordnet die Hinrichtung an. Pilatus erscheint denn auch bei den Vorgängen der Hinrichtung nirgends betheiligt; nicht einmal die übliche Geißelung ordnet er an (vgl. dagegen Mc 15 15, Mt 27 26, Joh 19 1). Wie fern er gehalten wird, zeigt sofort die dritte Notiz 3—5. Ἤκει (s. S. 92) δὲ ἐκεῖ (= ἐκεῖσε, wie 56) Ἰωσὴφ ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου. καὶ εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν (? nur hier; Blaß liest σταυρώσειν) αὐτὸν μέλλουσιν ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφήν. 4 καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ᾔτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα. 5 καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· ἀδελφὲ Πειλᾶτε. εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει [γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ] (s. S. 92). πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν. Dieses Stück ist in vieler Beziehung merkwürdig. Sämmtliche can. Ev. berichten von der Bitte des Joseph erst nach dem Tode Jesu. Hier steht sie voran. Dies erklärt sich nur aus dem Interesse, welches man an der Beurkundung des Begräbnisses unter dem Gesichtspunkt des Verbleibs des Leichnams Jesu hatte. Wie der Bericht des Todes bei Pt nüchtern und knapp ist gegenüber dem der Auferstehung, so drängt sich schon, als der Verf. sich zu ihm anschickt, als erstes Interesse der Erzählung das an dem die Auferstehung bedingenden Begräbniß hervor. Gegenüber der unumstößlichen Ueberlieferung, daß Joseph seine Bitte an Pilatus gerichtet, bleibt nach dem Rollentausch zwischen Herodes

und Pilatus bei der Hinrichtung dem Verfasser nur der Ausweg, daß er Pilatus die Bitte des Joseph bei Herodes vermitteln läßt. Vielleicht um die darin liegende Unwahrscheinlichkeit, da es doch viel einfacher war, Joseph an Herodes zu verweisen, zu mildern, ist Joseph als Freund des Pilatus eingeführt. Während ferner Joseph in allen can. Ev. „von Arimathia" heißt, fällt dies hier weg; vielleicht wie die Namen der die Maria Magdalena begleitenden Frauen 50, weil es nicht mehr interessirt (vgl. auch den Pt mit Joh gemeinsamen Wegfall des Simon von Cyrene als Kreuzträger). Sodann heißt er bei Mc εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, was bei Lc noch erweitert ist durch ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἀγαθός, οὗτος οὐκ ἦν συγκατατιθέμενος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν, während Mt ihn bezeichnet als ἄνθρωπος πλούσιος ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ und Joh als ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Hier erhält er zu dem eben erklärten φίλος Πειλάτου nur (doch s. S. 92) die Bezeichnung als φίλος τοῦ κυρίου, ein Ausdruck, der gegenüber Jesu sich im N. T. nur Lc 12 4, Joh 3 29 11 11 15 13—15 findet. Was endlich Herodes betrifft, so könnte die Anrede ἀδελφὲ Πειλᾶτε an Lc 23 12 erinnern, wenn nicht die Position des Herodes und des Pilatus zur Sache und darum zu einander hier und dort eine gänzlich verschiedene wäre; freilich erklärt sich die Lc 23 12 gegebene Ueberlieferung aus Pt noch besser, sofern hier Pilatus dem Herodes völlig freies Spiel läßt. Merkwürdiger ist, daß Herodes sich als Wächter des jüdischen Gesetzes aufspielt. Das Gesetz ist übrigens nicht wörtlich citirt; Deut 21 22f. heißt es nur, der Hingerichtete soll begraben werden ἐν ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, was nach jüdischer Tageszählung allerdings meint vor Sonnenuntergang, sodaß es späterhin vielleicht mündlich diese Fassung erhielt. Dies galt aber doppelt, wenn der folgende Tag ein Sabbat war. Am allerbedeutsamsten aber ist die hier vorliegende Zeitrechnung. Nach 5 ist Jesus gestorben an dem Tag vor der μία = πρώτη τῶν ἀζύμων (vgl. 1. Kor 16 2 μία τοῦ σαββάτου, Act 20 7 μία τῶν σαββ., wo τὸ σάββατον, τὰ σάββατα Woche bedeutet und μία den ersten Wochentag; zu πρὸ μιᾶς 2. Makk 15 36), d. h. im Lauf des Tages, an dessen Abend mit Beginn des 15. Nisan das Passah gegessen

wurde; und dieser 15. Nisan war ein Sabbat. Denn würde man mit Mc 14 12 (= Mt 26 17, vgl. Lc 22 7) den ganzen Tag, an dessen Abend das Passah gegessen wurde, als πρώτη bezeichnet denken, dann müßte Jesu Tod von unserem Evangelium sogar auf den Tag vor diesem verlegt sein, was höchst unwahrscheinlich ist. Pt stimmt also genau mit Joh in der Zeitrechnung überein. Eigenthümlich ist der Beisatz τῆς ἑορτῆς αὐτῶν, der im Munde des Herodes ebenso unmöglich ist, wie im Tenor des Gesetzes, falls man entgegen 15 die Zeitbestimmung zu dessen Text zöge. Derselbe muß eine Glosse sein, die übrigens an Lc 22 1, Joh 2 23 6 4 13 1 ihre Parallelen hat (doch s. S. 92).

Nun folgt in vier kurzen Abschnitten der Bericht über Verspottung, Hinrichtung, Tod, Begräbniß Jesu 6—24. Dabei ist Pilatus völlig ausgemerzt. Die handelnden Subjecte werden ohne jede genauere Bezeichnung in der dritten Person Pluralis welche auf das αὐτοῖς 5 zurückweist, eingeführt (doch s. S. 92). Nach 5 aber können es nicht römische Soldaten sein, daher auch der Hauptmann unter dem Kreuz fehlt, dessen Ersatz in Petronius wir in der Auferstehungsgeschichte 31 45 schon begegnet sind. Es ist entweder die Truppe des Königs Herodes oder die Tempelwache des Hohenraths. Erst 23 werden sie bezeichnet, und zwar als οἱ Ἰουδαῖοι. Daß der Verfasser diese Personenänderung, wodurch Juden an die Stelle von Römern traten, mit Bewußtsein durchgeführt hat, ist deutlich aus der Correctur des in den can. Evangelien bezeugten, von ihm sonst ausschließlich gebrauchten Ἰουδαῖοι in den Ehrennamen Ἰσραήλ bei der Kreuzesinschrift 11 und dem Spottwort 7 und aus der Pointirung der Verspottung in dem nur für Juden geläufigen Begriff υἱὸς τοῦ θεοῦ 6 10 (vgl. 45).

Es scheint zweckmäßig hier den griechischen Text zu bieten, dabei die Untersuchung über die Beziehungen zu den can. Evangelien mit den einzelnen Absätzen sofort zu verbinden, dagegen weitere Erwägungen über den Inhalt erst zuletzt folgen zu lassen.

Die Verspottung 6—9. 6 Οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες (stießen ihn im Laufen) καὶ ἔλεγον· σύρωμεν (nach Harnack unter Berufung auf Justins διασύροντες Apol. I 35 treffendem Vorschlag zu übersetzen: laßt uns verspotten)

τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες. 7 καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. 8 καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου. 9 καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν, καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ ἐτιμήσαμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. — Während Lc und Joh eine die Kreuzigung einleitende Verspottung nicht kennen, Joh eine Analogie während der Verhandlungen vor Pilatus (19 1—5) bietet, schließt sich Pt hierin an Mc 15 16—19 (= Mt 27 27—30) an. Auch im Detail scheint Mc zu Grund zu liegen. Schon 6 weicht von Mc 15 16 zwar in der Ausführung ab, nicht aber in der vorausgesetzten Situation; 7—9a steht ihm aber noch näher. Nur Mc hat πορφύραν und στέφανον ἀκάνθιον, ἐνέπτυον (αὐτῷ) und ἔτυπτον (statt ἔνυσσον) καλάμῳ. An der Stelle des δικαίως κρῖνε βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ hat er χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων, dagegen 15 32 im Munde der Juden βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, wie hier Pt. An Mt im Unterschied von Mc erinnern dabei nur eine Wendung bei der Dornenkrönung ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, wo Mc sagt περιτιθέασιν αὐτῷ, beim Verspeien, wo Mt, allerdings bei der Verspottung vor dem Hohenrath, dem αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι von Pt analog sagt ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ (26 67), und beim Schlagen, wofür nur Mt 26 67 ῥαπίζειν braucht, wie Pt, freilich ohne τὰς σιαγόνας. Vor allem berührt sich nur Mt mit Pt darin, daß der Spott dem υἱὸς τοῦ θεοῦ gilt, wenn auch Mt dies erst unters Kreuz verlegt und anders pointirt 27 40 43. Vielleicht noch bemerkenswerther sind die Berührungen mit Joh. Auch dieser kennt, allerdings wiederum vor dem Hohenrath, ein ῥάπισμα 18 22; an sein ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ 19 2 klingt Pt 8 so nah an, als an die Form bei Mt; περιέβαλον Pt 7 (Mc ἐνδιδύσκουσιν, Mt ἐνδύσαντες) trifft mit Joh 19 2 wörtlich zusammen (doch auch Lc 23 11); λαβόντες Pt 6 erinnert an Joh 19 1 6, wie ἐξουσία an 19 10 f.; ἐμάστιζον Pt 9 hat nur in ἐμαστίγωσεν Joh 19 1 eine Parallele. Aber dies alles gewinnt erst Bedeutung angesichts des Zusammentreffens in dem Pt gegenüber Syn. eigenthümlichen Zuge, daß sie Jesus auf eine καθέδρα κρίσεως ἐκάθισαν, mit der

Notiz Joh 19 13, daß Pilatus ihn ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. Der Wortlaut ist verschieden; wie Pt 9 gegenüber Joh 19 1, Pt 11 gegenüber Joh 19 19 sind an die Stelle des Pilatus die Schergen getreten; aber die überlieferte Vorstellung ist dieselbe. Vielleicht ist das δικαίως κρῖνε, das nun bei Pt an Stelle von χαῖρε bei Mc tritt und aus der Situation kaum genügend zu erklären ist, eine Einwirkung der der späteren Zeit in erster Linie vorschwebenden Vorstellung Christi als Richter. Keine der bedeutsameren Berührungen mit Mt und Joh (mit Lc fehlen sie wieder ganz) erklärt sich leicht unter der Voraussetzung, daß sie Pt schriftlich vorlagen; es sind ähnliche Ueberlieferungen (so der Richtstuhl) oder ähnliche Interessen (so der υἱὸς τοῦ θεοῦ), welche in verschiedener Weise da und dort schriftlich fixirt werden; dazu mögen in der mündlichen Erzählung gewisse Ausdrucksweisen stereotyp geworden sein. Dagegen ist kein Grund da, zu bezweifeln, daß Mc 15 16—19 vorgelegen und aus der mündlichen Ueberlieferung Ergänzungen erfahren habe.

Die Kreuzigung 10—14. Καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον. αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων. 11 καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρόν, ἐπέγραψαν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. 12 καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ᾽ αὐτοῖς. 13 εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν αὐτοὺς λέγων· ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς. 14 καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ᾽ αὐτῷ ἐκέλευσαν ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνῃ. — Dem Abschnitt entspricht Mc 15 20—32, Mt 27 31—44, Lc 23 26—43, Joh 19 17—24. Man sieht, wie kurz Pt berichtet. Nur Joh steht ihm darin nahe, zumal wenn man die Episoden zählt und die Ausführungen bei Joh über die Kreuzesinschrift und das Kleiderlosen als in anderweitigen Interessen begründet abzieht. Wie dieser übergeht Pt, abgesehen von der Notiz Mc 15 20, den Simon von Cyrene, an welche Lc noch weitere Scenen auf dem Kreuzesweg anschloß; ja über Joh hinaus berichtet er nicht einmal die Kreuztragung und den Ort der Kreuzigung. Auch das Angebot eines betäubenden Tranks (Mc = Mt) übergeht er mit Joh (und Lc);

desgleichen (nur mit Joh) die Spottreden unterm Kreuz, wie den Hauptmann und sein Bekenntniß. Ganz kurz wird 10 nur die nackte Thatsache erwähnt. Der Satz klingt in Lc 23 32 und 33 ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι· καὶ ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν, und noch mehr in Joh 19 18 ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν καὶ μετ' αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν wieder. Denn Mc = Mt erwähnen die beiden Schächer erst einige Verse später. Daß Joh noch näher steht, zeigt der nur bei Pt und Joh begegnende unmittelbare Anschluß der Kreuzesinschrift. Wie wenig aber auch hier eine schriftliche Vorlage denkbar ist, zeigt sofort die Kreuzesinschrift, welche wiederum bei Mt am ähnlichsten formulirt erscheint. (Joh: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Mc: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Lc: ὁ β. τ. Ἰουδ. οὗτος; Mt: οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων [zu der Aenderung des Pt in Ἰσραήλ siehe S. 71]). Doch kann dieses Zusammentreffen Zufall sein, da Pt, der den Namen Ἰησοῦς, wie schon S. 60 erwähnt, grundsätzlich umgeht, wie dort ἐκεῖνος, so hier οὗτος dafür einsetzt. Jedenfalls erinnert sonst nur noch das wörtliche Zusammentreffen mit Ps 22 19 in διεμερίσαντο an Mt, während die in αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ans Kreuz verlegte Ueberlieferung von Mt in die Gerichtsverhandlung verlegt ist 26 63. Aber eben dies ἐσιώπα zeigt, daß Pt weder Lc noch Joh gekannt haben kann. Ist die Lesart ὡς μηδὲν πόνον ἔχων richtig, so liegt darin an sich kein Doketismus, wenn auch dieser die Aussage für sich ausbeuten konnte. Die Kleiderverloosung ist im Wortlaut dem der Psalmstelle in LXX (Ps 22 19), welche Joh dabei citirt (19 24), noch näher gerückt, als bei den Synoptikern. Nur ist κλῆρον durch λαχμόν ersetzt, wie Joh 19 24 die Soldaten sagen läßt: λάχωμεν. Auch die Malerei des τεθεικότες hat nur in Joh 19 23 ihre Parallele. — Die Scene mit den Schächern kennt keines der can. Evangelien. Sie ist bis jetzt die einzige Berührung mit Lc; aber diese beschränkt sich (abgesehen von deren Bezeichnung als κακοῦργοι [Mc = Mt: λῃσταί: Joh gebraucht keine Bezeichnung], einem Wort, das nach 26 Pt geläufig war und dessen Zusammentreffen mit Lc völlig auf-

gewogen wird dadurch, daß Lc des Schächers Vertheidigungsworte mit ἐπιτιμῶν einführt, Pt mit ὠνείδισεν, was Mc und Mt von dem Spott der Schächer über Jesus brauchen, so daß der Einfluß des Mc durchblickt) auf die Ueberlieferung, daß einer der beiden das eigene Loos mit dem von Jesus in Vergleich gesetzt und auf Grund dessen Jesus in Schutz genommen habe. Die Ausführung aber ist durchweg verschieden, ja entgegengesetzt. Bei Lc vertheidigt der eine Schächer Jesus gegen den anderen Mitgekreuzigten, bei Pt gegen die Schergen; bei Lc wendet er sich dann an Jesus und erhält von ihm die Zusage des Paradieses, bei Pt, wo Jesus schweigt, dictiren ihm die Schergen die Strafe, seine Pein unverkürzt auszuhalten. Es sind zweierlei Entwicklungen einer von demselben Grundgedanken geleiteten Ueberlieferung. Dabei ist aber wiederum (vgl. S. 60, 62, 64) zu beobachten, daß in beiden Zweigen die verba ipsissima sich fast decken. Der Schächer sagt bei Lc: ἡμεῖς μὲν δικαίως (scil. ἐν τῷ κρίματι τούτῳ ἐσμέν), ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν; bei Pt: ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν· οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς. Der zur Zeit der Kreuzigung kaum denkbare Ausdruck σωτὴρ τῶν ἀνθρ. γενόμενος läßt die Form des Pt als sicher ungeschichtlich erscheinen. Aber außer im Aufbau und im Grundgedanken des Ausspruchs berühren sich die beiden Relationen in keinem einzigen Wort; eine literarische Beziehung ist darum undenkbar. Die Beobachtung bestätigt nur, daß die verba ipsissima rascher eine stereotype Form gewannen im Fluß der Ueberlieferung bei aller Freiheit in der Wahl der Worte. — Die 11 erzählte Wirkung des Eintretens für Jesus erinnert wieder an Joh, der allein vom Beinbrechen erzählt, aber wie die Ausdrücke ganz verschieden sind (Joh κατεαγῶναι τὰ σκέλη, Pt σκελοκοπᾶν), so auch der Vorgang: nach Joh (19 31—37) werden nur Jesu die Beine nicht gebrochen, nach Pt, der dies zwar von Jesus nicht ausdrücklich erwähnt, auch diesem Schächer nicht. Auch hier ist literarische Bekanntschaft ausgeschlossen.

Der Tod 15—19. Ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων, μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ, ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται γὰρ αὐτοῖς, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ

(wörtlich wie 5). 16 καί τις αὐτῶν (wie 8) εἶπεν· ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. καὶ κεράσαντες ἐπότισαν. 17 καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. 18 Περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν ἔπεσάν τε [1]). 19 Καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων. ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με. καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. — Zunächst sei die ins Derbkomische gehende Ausschmückung in 18 ausgeschieden; man möchte den Vers als späteren Zusatz vermuthen, da er mit 17 in keinem Zusammenhang steht und von dem ersten Koncipienten eher an 15 angeschlossen worden wäre. Auch 15b—17 bildet eine eigenthümliche Gruppe. Soll ein Zusammenhang da sein, so muß 16 aus 17 gedeutet und mit 15 motivirt gedacht werden. Der Trank soll den Tod beschleunigen. Bei Mc 15 36 (= Mt) und bei Joh 19 29 ist er eine Gabe des Erbarmens (Lc hat 23 36 wohl die Darbietung zu Beginn der Kreuzigung und die am Ende in eine verbunden); er besteht darum aus durstlöschendem Essig. Bei Pt ist seine Substanz Galle, die nur mit Essig gemischt wird, wohl um erstere trinkbar zu machen. Die Ueberlieferung ruht ohne Zweifel auf Ps. 69 21, dessen zweifaches Getränk nur bei Pt erscheint und, unter Abwandlung des Essigs in Wein, bei Mt 27 34 zu Beginn der Kreuzigung, wo Jesus das Trinken zurückweist. Wieder finden wir so, diesmal bei Mt und bei Pt, zweierlei Entwicklungen der auf derselben Grundlage (Ps 69 21) ruhenden Ueberlieferung. Ἐπότισαν entspricht genau dem LXXtext von Ps 69 21; übrigens sagen auch Mc = Mt ἐπότιζον (Lc προσφέροντες αὐτῷ, Joh προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι). Die beiden Momente, welche dem Trank bei Pt seine eigenartige Bedeutung geben, die Sorge wegen rechtzeitigen Begräbnisses 15 und die Reflexion, daß sie alles erfüllt hätten, 17 finden sich bei Joh in ähnlicher Weise (vgl. 19 31 [doch schon Mc 15 42] zu 15 und 19 24 28 30 36 zu 17) während die Form in 17 entfernt an Mt 27 25 (τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν) erinnert. Aber auch hier liegt überall nur ein analoger Gedanke, ein analoges Interesse vor; die Fassung zeigt nicht die leiseste Berührung. An den Tenor des Joh erinnert, daß die

[1]) Bouriant las ἐπέσαντο. Robinson wie oben; andere anders.

Tränkung unmittelbar vor dem Sterberuf erfolgt. Aber da die Zusammenhänge wie der Wortlaut des Sterberufs ganz verschieden sind, ist dies ohne Bedeutung. Anfang und Schluß aber erinnert an die Marcusgrundlage der Syn, während bei Joh beides sich nicht findet. Statt der dortigen Tagesbezeichnung (γενομένης ὥρας ἕκτης) tritt die unmißverständlichere ein ἦν δὲ μεσημβρία, deren Fassung im verb. fin. durch Lc (καὶ ἦν ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος κ. τ. λ.), dessen sprachliche Gewandtheit keinen Anlaß hatte, den Gen. abs. zu umgehen, vielleicht als die ursprüngliche der Grundlage bezeugt ist. Statt σκότος ἐγένετο ἐφ᾽ ὅλην τὴν γῆν sagt Pt: σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν. Der Terminus ad quem ἕως ὥρας ἐνάτης wird durch das Interesse, den Eindruck auf das Volk zu malen, verdrängt; doch wird er 22 nachgeholt und zwar mit demselben Ausdruck, so daß er wohl von Pt hier gelesen worden ist. Da das Folgende bis 17 bzw. 18 eine zusammenhängende Composition ist, in welcher die in Mc erst nachher folgende Episode des Tränkens in einer durch Ps. 69 21 beeinflußten Aenderung Aufnahme fand, kann sich in der Vorlage von Pt an 15 sofort 19 angeschlossen haben, wie es eben in Mc (15 33 34) uns noch vorliegt. Eigenthümlich trifft hiebei wieder einmal Pt mit der Mt-Redaktion dieser Vorlage in dem Compositum ἀνεβόησε (Mt 27 46) zusammen. Daß Pt dabei die Zeitangabe „neunte Stunde" gelesen habe, macht die nachdrückliche Erwähnung im nächsten Abschnitt sehr wahrscheinlich. Mit der Umdeutung des Kreuzesworts, welches Lc und Joh durch ein ganz anderes ersetzten, hängt die Aenderung des Ausdrucks für Jesu Sterben zusammen, in welchem auch Mt und Joh von Mc (= Lc) abweichen und welches dem Sinn nach mit Lc 23 43 und mit dem johanneischen ὑψωθῆναι Joh 12 32 zusammentrifft. Dabei ist es möglich, daß, wie Nestle unter Hinweis darauf, daß die Bedeutung von „lemâ" im Syrischen in nonne abgeschwächt sei, an Harnack schrieb, das Wort als Frage gedacht ist: Meine Kraft, o Kraft, hast du mich verlassen? In welchem Fall offen gehalten wäre, daß die Kraft ihn nicht verlassen habe, wie sie ja nach Mc 9 1 13 26 14 62 dem Wiederkommenden eignet. Uebrigens läßt auch hier die Uebereinstimmung von Lc und Pt in der einfachen Form καὶ εἰπών bzw. τοῦτο δὲ εἰπών vielleicht, zumal das zweimalige, wie

wiederaufnehmende φωνὴ μεγάλῃ Mc 34 und 37 eine zweite Hand für die Einschaltung 35 f. verrathen dürfte, die ursprüngliche Vorlage vermuthen.

Zeichen beim Tod und Begräbniß 20—24. Καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο. 21 καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη καὶ φόβος μέγας ἐγένετο. 22 τότε ἥλιος ἔλαμψε καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη. 23 ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν, ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν. 24 λαβὼν δὲ τὸν κύριον ἔλουσε καὶ ἐνείλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ. — Der Abschnitt bietet genau dieselbe Beobachtung, wie der vorhergehende. Anfang und Schluß stimmen mit Mc. In 20 findet sich Mc 15 38 unter Ergänzung durch Ἱερουσαλήμ, Uebergehung des malenden ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω (was vielleicht dem Urmarcus nicht angehörte, da es auch bei Lc fehlt) und Ersatz des ἐσχίσθη durch διεράγη. In 24 stimmt wörtlich mit Mc 15 46 ἐνείλησε σινδόνι (Lc = Mt ἐνετύλιξεν, Joh ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων), während Mc vorher sagt καθελὼν αὐτόν (Mt und Joh ἔλαβε, gewiß bei allen dreien ein zufälliges Zusammentreffen) und nachher καὶ κατέθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι κ. τ. λ. Nur Mt bezeichnet dies μνημεῖον als Eigenthum des Joseph, aber durch αὐτοῦ, nicht wie Pt durch ἴδιον. Nur Joh nennt den Ort desselben einen κῆπος; aber er weiß nichts davon, daß er den Namen κῆπος Ἰωσήφ hatte. Aber Mc stellt zwischen diese zwei Sätze das Urtheil des Hauptmanns, das Pt nach 45 wohl auch kannte, hier aber nicht brauchen konnte, da kein Hauptmann des Pilatus an der Kreuzigung betheiligt sein soll, sodann die Frauen unterm Kreuz, und endlich die Bitte des Joseph um den Leichnam bei Pilatus, welch letztere Pt sicher kennt, da auch er des Joseph Bitte an Pilatus gerichtet sein läßt (s. S. 69), während die Episode von den Frauen vielleicht nur durch ihren Zusammenhang mit der letzteren, die Pt schon zu Anfang eingeschaltet hatte, hier mit ausfiel. Dagegen setzte nun Pt zwischen beide ein: erstens den vorhin versäumten Terminus ad quem für die Sonnenfinsterniß und damit die Stunde des Todes Jesu 20 und 22; zweitens eine andere

Einleitung für die Uebergabe des Leichnams an Joseph 23, wobei die Freude der Juden, die er sicher nicht blos auf die wiederscheinende Sonne bezog, auf deren Sorge wegen der rechtzeitigen Beerdigung zum dritten Mal hinweist (5 15), das θεασάμενος an johanneische Sprache und Interessen (Joh 1 14 11 45, I Joh 1 1), das ὅσα ἐποίησεν ἀγαθά an Lc in Act 10 32 f. 2 22 erinnert; drittens endlich die ihm ganz eigenthümliche wirkungsvolle Ueberlieferung 21, bei welcher übrigens Pt die Vorstellung von durch die Hände getriebenen Nägeln mit Joh (20 20 25 27: Lc 24 39 Hände und Füße) gemeinsam hat. Auch Mt berichtet 27 51 wörtlich gleich: ἐσείσθη ἡ γῆ, aber in völlig anderem Zusammenhang, so daß wiederum beide nur eine ähnliche Ueberlieferung in eigenthümlicher Entwicklung bezeugen.

Die Einzeluntersuchung des ersten Theils unseres Fragments bestätigt die an dessen zweitem Theil erhobenen Ergebnisse. Der Verfasser kann weder Lc noch Mt noch Joh vor sich gehabt haben, als er sein Evangelium schrieb. Dagegen hat er Mc oder wahrscheinlicher seine Vorlage gekannt. Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, eine Reconstruction dieses Urmarcus vom Abschluß der Gerichtsverhandlungen an zu wagen. Aus Mc 15 16—19 enthielt er wohl alles, ausgenommen etwa das nachhinkende, von Mt verbessernd umgestellte καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ; denn die Abweichungen bei Pt 5—9 lassen sich aus anderweitigen Einwirkungen verstehen. Ob Mc 15 20 f. ihm zugehörte, was auch Joh übergeht, ist zweifelhaft. Aus Mc 15 22—27 ist vielleicht das Angebot des Myrrhenweins 23 (nur Mc und Mt), die Stundenangabe 25 (nur Mc) auszuscheiden; ja da Lc 23 33, noch mehr Joh 19 18 ff. in der Reihenfolge der Episoden Pt näher stehen, ist vielleicht in Pt 10—12 der Urmarcus am reinsten erhalten, wenn wir die Notizen 10 b αὐτὸς δὲ bis ἔχων und 11 a ὅτι ὤρθωσαν τὸν σταυρόν. 12 a τεθεικότες ἔμπροσθεν αὐτοῦ als Einschaltungen des Pt ausscheiden. Die Zugehörigkeit von Mc 15 29—32, was auch durch Joh nicht gestützt wird, zum Urmarcus ist fraglich. Dann folgte Mc 15 33—34, während aus 35 f., was auch Mt ganz frei behandelt

(Lc und Joh bieten hier keine Parallelen, da sie die ganze Episode mit dem Kreuzeswort nicht haben), vielleicht nur das Tränken mit Essig darin stand, ohne das schwer begreifliche Mißverständniß oder den frivolen Witz mit Elias; endlich 37 in der einfacheren Form von Lc 23 46. Daran schloß sich dann Mc 15 38; desgleichen 39, vielleicht in der Form von Lc 23 47 (δίκαιος statt υἱὸς τοῦ θεοῦ). Sodann folgte der vielleicht von der Erwähnung der Frauen Mc 15 40 f. eingeleitete Bericht über die Bitte des „Joseph von Arimathia", wohl ohne eine nähere Charakterisirung desselben, ohne τολμήσας Mc 43 und ohne Mc 44 und den Anfang von 45, also nur in der Mt 27 58 aufbehaltenen Ausführlichkeit (vgl. auch Lc 23 52). In dem Bericht über das Begräbniß ist in Mc 15 46 ἀγοράσας σινδόνα sichtlich eingeschaltet, vielleicht aber auch die bei Lc fehlende Notiz vom Vorwälzen eines Steins, was ja selbstverständlich war, sowie die andere Mc 15 47 von der Anwesenheit der Frauen. Daran schloß sich dann Mc 16 1—8 in der S. 67 als wahrscheinlich gefundenen etwas verkürzten Form. Die Ueberzeugung, daß unser canonischer Mc schon die Ueberarbeitung einer Vorlage sei, und daß dieser „Urmarcus" den anderen Evangelisten vorgelegen habe, erhält so aus dem Fragment eine sehr instruktive Unterstützung. Dabei ist die Unwahrscheinlichkeit, daß Pt deren Redaktion in unserem canonischen Marcusevangelium gekannt habe, auch bedeutsam für die Frage, ob Lc, Mt, Joh neben der älteren Form auch die canonische gekannt und wie sie dieselbe in bejahendem Fall wohl gewürdigt haben. Zuletzt weckt die Textvergleichung zwischen Pt und Mc aufs neue die Frage, ob jener Urmarcus griechisch verfaßt war, bzw. wenigstens den Evangelien allen, einschließend Pt, in einer und derselben griechischen Uebertragung vorgelegen hat. Manche Verschiedenheiten scheinen aus verschiedener griechischer Uebersetzung eines aramäischen Originals sich am natürlichsten zu erklären, so Pt 9 ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, Mt 26 67 ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ; Pt 9 καλάμῳ ἔνυσσον, Mc 15 19 καλάμῳ ἔτυπτον; Pt 10 κακούργους (= Lc), Mc (= Mt) λῃστάς; Pt 12 λαχμόν, can. Ev. κλῆρον; 13 ἐνδύματα, can. Ev. ἱμάτια; Pt 15 κατέσχε πᾶσαν, Syn ἐγένετο ἐπί. Mc — Lc ὅλην. Mt πᾶσαν; Pt 20 διεράγη, Syn ἐσχίσθη; Pt 21 εἰσήγαγεν, Syn ἔθηκεν;

Pt 55 προσελθοῦσαι, Mc εἰσελθοῦσαι; Pt 55 ὁρῶσιν ἐκεῖ τινὰ νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ κ. τ. λ., Mc 16 5 εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς; Pt 56 ἀνέστη, Syn ἠγέρθη; Pt 56 ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν, Mc 16 6 οὐκ ἔστιν ὧδε ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτὸν, Mt δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. Dagegen erklären sich die wörtlichen Anklänge wiederum leichter aus einer gemeinsamen griechischen Vorlage; so Pt 3 ἦλθεν πρὸς Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου = Mc 15 43 εἰσῆλθεν πρὸς Πειλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ; Pt 7 καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον = Mc 15 17 καὶ ἐνδιδύσκουσιν (Joh 19 2 περιέβαλον) αὐτὸν πορφύραν; Pt 8 στέφανον ἀκάνθινον = Mc 15 17 ἀκάνθιον στέφανον; Pt 8 ἔθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου = Mt 27 29 ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ; Pt 24 ≐ Mc 15 46 ἐνείλησε (Mc τῇ) σινδόνι; Pt 53 = Mc 16 3; Pt 55 νεανίσκον . . . περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, Mc 16 5 νεανίσκον περιβεβλημένον στολὴν λευκήν; Pt 57 φοβηθεῖσαι ἔφυγον Mc 16 8 ἔφυγον . . ., ἐφοβοῦντο γάρ. Eine sichere Entscheidung wird nicht möglich sein. Die übrigens auch griechischen Wendungen ἦν τεθείς 51, ἦν θεασάμενος 23, τιμῇ τιμᾶν 9 (vgl. hiefür Act 28 10) beweisen für die Frage nach der ursprünglichen Sprache an sich nichts, kommen aber hier gar nicht in Betracht, da sie nicht im Text der gemeinsamen Vorlage sich befinden. —

Bietet die Vergleichung des Fragments mit Mc nur eine Bestätigung von Hypothesen über die Entstehungsverhältnisse der Evangelien, welche schon aus der Untersuchung der Syn sich der Wissenschaft immer überzeugender aufgedrängt haben, so führt das Verhältniß des Ev. Pt. zu den anderen canonischen Evangelien zu neuen Erkenntnissen. Zunächst ist es sehr bemerkenswerth, daß der Verfasser dieselben nicht kennt, wenn man nicht annehmen will, was doch fast undenkbar ist, daß er ihren Berichten keinerlei Werth beigelegt habe. Denn auf jedem Punkt, wo seine über Mc hinausgehenden Mittheilungen sich mit dem Sondermaterial derselben berühren, sind sie damit unvereinbar. Und dies ist um so bedeutsamer, als Pt von seiner Mc-Vorlage, abgesehen von bedeutungslosen Uebergehungen und Variationen, nur an einzelnen Punkten und zwar mit Bewußtsein und Absicht abweicht, so in der Voraussteilung der Bitte des Joseph um den Leichnam zum

Begräbniß 3, in der Ausscheidung der Römer, des Pilatus wie seiner Soldaten, aus den an Jesu Tod Betheiligten 3 f. 6 9 11 20 f. 45, in der Bestimmung des Tages der Hinrichtung 5, in der Umdeutung des Kreuzesworts aus Ps. 22 1 und der Auffassung des Todes Jesu 19. Das bei der Einzeluntersuchung zwischen Pt einerseits und Lc, Joh, Mt andererseits gefundene Verwandtschaftsverhältniß ergab vielmehr beim ersten, wie beim zweiten Theil von Fall zu Fall als die einzige den Thatbestand erklärende Möglichkeit die Annahme, daß die sich berührenden Berichte auf beiden Seiten aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft seien, welche den Verfassern dieselben Grundmotive in verschiedenen Ausgestaltungen zuführte. Sie sind nunmehr zusammenzustellen und dabei die Frage zu erwägen, ob die eine Form sich als eine Weiterentwicklung der anderen verräth oder ob beides Parallelentwicklungen aus gemeinsamer Wurzel sind. Dabei ist aber sofort zu bedenken, daß ein etwaiges Ergebniß darüber für die Zeit, da die Ueberlieferungen in den betreffenden Evangelien schriftlich niedergelegt worden sind, noch nichts beweist.

1. Die Beziehungen zu Lc. a) Die Betheiligung des Herodes an der gerichtlichen Untersuchung über Jesus, wobei Herodes und Pilatus einander näher rücken. Hier vertritt Lc deutlich ein früheres Stadium der Ueberlieferung, sofern die Betheiligung des Herodes eine ganz episodische ist. Dagegen scheint schon Act 4 27 die Ueberlieferung weiter entwickelt in der Richtung auf Ev. Pt hin. b) Stellungnahme der mitgekreuzigten Verbrecher. Hier scheint die Ueberlieferung des Lc ein feiner entwickelter Paralleltrieb. Sollte auch eine Analogie der Ueberlieferung darin liegen, daß bei Lc dem guten Schächer von Jesus ein baldiger Tod verheißen wird im Gegensatz zu der bei Pt aufbehaltenen Drohung der Schergen, ihm seine Qual nicht durch Beinezerbrechen zu verkürzen? c) Gemeinsam ist beiden das Durchnageln der Hände (Lc: und Füße), die Vorstellung, daß Jesus nach dem Tode sofort in eine höhere Daseinsform einging. Vielleicht auch die christologische Theorie, daß das göttliche Element in ihm die δύναμις Gottes sei (Lc 1 35, vgl. denselben Begriff Act 8 14), womit der beiden gemeinsame Anstoß an dem Ausruf der Gottverlassenheit (Lc läßt ihn aus, Pt

deutet ihn um) zusammenhängen dürfte, das Interesse an der Stimmung des Volkes (Pt 25 28 48 Lc 23 48 24 17), sowie der Jünger (Pt 26 59, Lc 24 17 f.), Jesu Beurtheilung als δίκαιος (Pt 28 Lc 23 47), die Verdopplung der bei den Auferstehungsvorgängen erscheinenden Engel. Verschiedene Stadien der Ueberlieferung sind hierin nicht festzustellen.

2. Die Beziehungen zu Joh. a) Gegenüber einer breiten Erzählung der Gerichtsverhandlungen (das ist für Pt aus 1 f. mit großer Wahrscheinlichkeit zu schließen) wird Hinrichtung und Tod mit auffallend wenig Episoden, dagegen die Auferstehung wiederum sehr ausführlich berichtet. Pt übertrifft aber, mindestens im letzteren, noch Joh. b) Die Juden stehen dem Verfasser fern und als einheitliche Größe gegenüber: οἱ Ἰουδαῖοι 1 5 (vgl. Joh 6 4) 23 25 48 (ὁ λάος τῶν Ἰουδ. im N. T. nur noch Act 12 11) 50 52 (vgl. auch S. 92). Auch hier scheint für Pt die Entfernung noch größer (Pt 15 τὴν Ἰουδαίαν, wenn dies nicht eine Abschwächung des Wunders sein soll, cf. Orig. comment. ser. in Matth 134; Pt 20 ὁ ναὸς τοῦ Ἰερουσαλήμ). c) Die Schuld wird von Pilatus möglichst abgewälzt und auf die Juden allein gelegt Pt 1 2 6 25 46 48. Joh 18 28—29 16, wie denn auch beide (sowie Mt) die Pharisäer bei dem Mord betheiligt wissen. Aber Pt verfährt dabei noch viel radikaler. 7 9 11 stellt er die Juden ein, wo Joh 19 13 1 19 Pilatus hat. d) Beide interessirt es, daß alles an Jesus geschehen sei, was geschehen mußte (Pt 17 Joh 19 24 28 30 36). e) Beide wissen vom Setzen Jesu auf den Richtstuhl (Pt 7 Joh 19 13), von der Durchnagelung der Hände (Pt 21 Joh 20 20 25 27), vom Beinezerbrechen (Pt 14 Joh 19 31—34), von der Sorge der Juden um rechtzeitiges Begräbniß (Pt 5 15 22 f. Joh 19 31), vom dem Begräbnißplatz als κῆπος (Pt 24 Joh 19 41), vom ersten Passahtag als dem Todestag (vgl. auch S. 92). f) Ganz wie Pt 41 weiß auch Joh 12 28 von einer φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ zu erzählen. g) Beide interessirt von den Frauen am Grabe nur noch Maria Magdalena; aber Pt nennt wenigstens neben ihr noch Freundinnen. h) Beide erkennen eine Erscheinung Jesu am See, aber Pt als die erste; von vorhergegangenen Jerusalemserscheinungen Joh (und Lc) weiß Pt noch nichts. i) Beide wissen von einem ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα bezw. ὑπερβαίνειν τοὺς οὐρανούς von Seiten des

Auferstandenen Joh 20 17 Pt 40. — Vertritt Pt in g und h ein früheres Stadium, so ist auch das Beinezerbrechen bei Joh noch sinniger ausgebildet, darum wohl eine spätere Form der Ueberlieferung, während umgekehrt in den Punkten a—c Pt ein fortgeschritteneres Stadium derselben Interessen erkennen läßt. In den unter e gesammelten Notizen scheint beiden eine genauere Kunde zugänglich gewesen zu sein. Endlich sei schon hier angemerkt, wie sich beide Evangelien in dem Bestreben, ihre Berichte auf einen Augenzeugen zurückzuführen, begegnen. Während aber Joh dies mehr nur andeutet, läßt der Verfasser des Ev. Pt Petrus in erster Person berichten. Auch hierin vertritt also Pt ein fortgeschritteneres Stadium eines und desselben Interesses.

3. Beziehungen zu Mt. a) Auch Mt sucht, wie Joh und Pt, die Schuld energischer von Pilatus weg auf die Juden, deren Pharisäer auch er betheiligt weiß 27 62 = Pt 28, zu schieben 27 24 f. Wie das Händewaschen, so ist das entsprechende Pilatuswort, wenn auch ohne jenen Zusammenhang, auch dem Pt überliefert (1 25). b) Bei beiden ist Jesus besonders als υἱὸς τοῦ θεοῦ Gegenstand des Spotts Mt 27 40 43 Pt 6 9. c) Bei beiden ist Ps 69 21 auf die Ueberlieferung vom Kreuzestrank von bestimmendem Einfluß gewesen Mt 27 34 Pt 16, wie Mt so gut als Joh und Pt von dem Interesse, daß alles „erfüllt" worden sei, bewegt ist Mt 27 25 Pt 17 Joh 19 24 28 30 36. d) Beide wissen, daß das Grab des Joseph eigenes Grab gewesen Mt 27 60 Pt 24; auch das darin bekundete Interesse für die Grabesstätte theilen sie mit Joh, der wie Pt berichtet, es sei ein κῆπος gewesen. e) Beide wissen von weiteren Wundern beim Tode außer der Finsterniß und dem Zerreißen des Tempelvorhangs, speciell von einem Erbeben der Erde Mt 27 51 Pt 20 und von einer Einwirkung Jesu auf das Todtenreich Mt 27 52 Pt 41. f) Beide kennen die Ueberlieferung von der Grabeswache mit derselben Motivirung, von der Grabversiegelung und dem Gebot des Schweigens. g) Beide berichten von einem Erscheinen des Ebenerstandenen, Mt vor den Frauen 28 9 f., Pt vor den Grabeswächtern, den Juden und dem Hauptmann 30 f. h) Beide wissen nur von Galiläaerscheinungen vor den Jüngern. —

Zweifellos sind die Parallelüberlieferungen bei Mt die häufigsten, aber auch die am meisten legendenhaften und im Einzelnen am freiesten differirenden. Eine Entscheidung, wer von beiden ein früheres Entwicklungsstadium derselben vertritt, wird kaum möglich sein. Sie dürften sich darin ziemlich nahe stehen. Auch die Erzählung Mt 2 steht ungefähr auf derselben Stufe legendarischer Entwicklung mit dem Auferstehungsbericht des Pt. —

Diese Vergleichung der in den Ev. Pt, Lc, Joh, Mt verwertheten Ueberlieferungen bestätigt nun gewisse Vermuthungen über ihr gegenseitiges Alter. Die Lc zugänglichen Ueberlieferungen zeigen das früheste Stadium. Für Joh bestätigt Pt zunächst, daß ihm wie Pt gewisse, den Stempel der Ursprünglichkeit tragende, Ueberlieferungen zugeflossen waren. Aus dem übrigen Strom der Ueberlieferungen scheint Joh in einem früheren Stadium seiner Entwicklung geschöpft zu haben, als Pt, wie auch die Interessen, welche bei beiden die Darstellung beeinflussen, bei Joh noch nicht so durchgreifend wirken, wie bei Pt. Dagegen repräsentiren Mt und Pt etwa dasselbe Entwicklungsstadium der Ueberlieferung und der treibenden Interessen. Die Ueberzeugung, daß Mt unter den Syn., ja vielleicht unter allen vier can. Evangelien das jüngste ist, erhält neue Stützen. Bietet bei Joh und Pt die Art, wie die Erzählungen auf einen der Zwölfjünger sich zurück führen, eine Analogie, so bietet Mt und Pt nicht minder eine solche in der Bezeichnung ihres Verfassers. Das Ev. Mt erhält seinen Namen von dem Zwölfjünger, welchem es, nach Papias zu schließen, seine werthvollsten Stoffe verdankt; das Ev. Pt desgleichen, wenn anders unser Ergebniß zutrifft, daß er den von Papias auf Petrus zurückgeführten Urmarcus treulichst benützt, vielleicht zu Grunde gelegt hat. Aber indem das Ev. Pt den Petrus selbst in erster Person erzählen läßt, übertrumpft es das Ev. Lc mit seinem κἀμοί 1 3 und ἐγώ Act 1 1 ebenso, wie Joh mit seinem ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν 19 35, vgl. 20 30 f. 21 24. — Aber noch weiter reichen die Folgerungen auf die Entstehungsverhältnisse der Evangelienliteratur. Man wird nun definitiv die so oft als selbstverständlich vorausgesetzte Meinung aufgeben müssen, als ob ein Evan-

gelium, wenn es schon vorhanden war, von dem Verf. eines späteren auch benützt sein müßte. Man wird auch bei wörtlichen Berührungen mit dem Schluß auf literarische Beziehung viel vorsichtiger sein müssen. Auch in der mündlichen Ueberlieferung konnten manche Züge, vor allem verba ipsissima eine stereotype Fassung erhalten. Pt hat wohl eine Anzahl der in Lc, Joh, Mt niedergelegten Ueberlieferungen gekannt und darin einiges in festen, fast wortrecht weitererzählten Ausdrücken und Aussprüchen überkommen, nicht aber jene Evangelien. Sollte es zwischen Lc und Mt, Lc und Joh, Joh und Mt, ja zwischen diesen dreien und unserem canonischen Mc vielleicht im einen oder anderen Fall ebenso stehen? — Daraus ergibt sich weiter, daß die schriftlichen Evangelien längere Zeit einen beschränkten Leserkreis gehabt haben, während die mündliche Ueberlieferung viel rascher durch die ganze Christenheit cursirte. Das liegt in der Natur der Sache; nicht nur war es doch kostspielig, sich die Abschrift eines Werks vom Umfang des Lc, Joh, Mt zu verschaffen, sondern, so lange man dachte, wie noch Papias, nämlich οὐ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον ὠφελεῖν ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης, war es kein Lebensbedürfniß einer Christengemeinde, eine solche Abschrift zu besitzen. Aber selbst die mündlichen Ueberlieferungen scheinen unter Umständen sich in bestimmten Gegenden zunächst erhalten zu haben. Ist es nämlich richtig, daß Mc und Mt in Rom, Lc und Joh in Kleinasien entstanden sind, und Pt, wie wahrscheinlich zu machen ist, in Syrien, so sind die näheren Beziehungen zwischen Lc und Joh, namentlich die ihnen ausschließlich eigenen Jerusalemserscheinungen und deren Fehlen in den ohne Zweifel späteren Evangelien Mt und Pt ebenso begreiflich, wie man sich vorstellen kann, daß gewisse Ueberlieferungen wohl von Syrien nach Rom (Pt und Mt) bzw. Syrien nach Kleinasien (Pt und Joh) oder umgekehrt dringen und doch im ersteren Fall in Kleinasien, im letzteren in Rom noch längere Zeit unbekannt bleiben konnten, und endlich, daß manche, vielleicht sehr werthvolle Ueberlieferungen in Syrien haften blieben, ohne weiter zu dringen, so daß sie nur im Ev. Pt zu schriftlicher Fixirung gelangten. — Es wird aufs Neue zu untersuchen sein, ob man Spuren davon finden kann, von welcher Zeit an und in welchen

Linien die einzelnen Evangelien sich weitere Kreise eroberten, bis endlich die vier canonisirten das Feld in der werdenden Großkirche behaupteten. —

Würdigen wir nun noch das Ev. Pt in seiner Eigenthümlichkeit. Was uns zunächst fesselt, sind Notizen, welche uns den Eindruck ursprünglichster Ueberlieferungen machen, so das Durchnageln der Hände (auch Joh, Lc), die Sorge wegen der rechtzeitigen Beerdigung des Leichnams (auch Joh), der zur Fahndung nach denselben führende Verdacht gegen die Jünger, sie könnten den Tempel anzünden, deren Bleiben in Jerusalem, wenn auch im Versteck, bis zum Ende der Festtage, ihre Heimkehr in trüber Stimmung, die erste Erscheinung des Auferstandenen im Kreis der Seinen erst acht Tage nach seiner Auferstehung und zwar vor Petrus (wie 1. Kor 15 5, Lc 24 34), sei es allein, sei es gleich in Gegenwart der anderen Jünger, der Wegfall der Himmelfahrt, da Jesus sofort nach seinem Tode „aufgenommen" wurde oder spätestens bei seiner Auferstehung gen Himmel ging (19 40 56). Es ist kein Grund zu bezweifeln, daß diese Erinnerungen auf Erzählungen des Petrus zurückgingen und der Zurückführung des ganzen Evangeliums auf ihn auch abgesehen von der Marcusgrundlage ein gewisses Recht verliehen. — Sodann aber fesseln nicht minder einige der legendarischen Züge durch ihre schlichte Erhabenheit und tiefe Poesie; und zwar sind dies gerade solche, die dem Evangelium ausschließlich eignen, vor allem das Erbeben der Erde bei der Berührung mit Jesu todtem Leib (21) und bei der Auferstehung der von selbst sich wegwälzende Stein, das Heraustreten des von Engeln Gestützten, das nachfolgende Kreuz, das Aufsteigen bis zum Himmel bezw. über die Himmel, die Frage aus den Himmeln mit dem Ja vom Kreuze her. Wollte man das Unvorstellbare darstellen, erhabener, durchschauernder war es nicht möglich. Die Erzählung gibt der Geburtsgeschichte des Lc und den Weisen vom Morgenlande des Mt und den Oster-Bildern und -Gesprächen des Joh nichts nach. Nur sei hier angemerkt, daß man aus diesen Theilen des Fragments so wenig auf den Charakter des Hauptinhalts des Ev. Pt Schlüsse ziehen darf, als aus den eben genannten Abschnitten auf den geschichtlichen Charakter jener

Evangelien. — Drittens fordern unsere Aufmerksamkeit die eigenthümlichen Interessen, welche die Erzählung des Ev. Pt uns verräth. Es ist schon darauf hingewiesen, wie knapp der Tod Jesu erzählt wird; es sind im Grunde nur die wenigen Sätze: „Sie kreuzigten den Herrn in deren Mitte; er aber schwieg, als empfände er keinen Schmerz (15). Und einer von ihnen sagte: Tränket ihn mit Galle und Essig; und sie mischtens und tränkten ihn (16). Und der Herr schrie auf mit den Worten: Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen. Und als er das gesagt, ward er aufgenommen (19)". Wie ausführlich ist daneben schon die vorhergehende Verspottung (6—9) und das Verhalten der Betheiligten (11—18) erzählt, letzteres auch wo es nicht einmal eine unmittelbare Beziehung auf Jesus hat. Die Auferstehung aber ist gar in breitester Ausführung berichtet; sie beschäftigt nicht nur die fromme Phantasie aufs lebhafteste, sondern auch ihre Thatsächlichkeit über jeden Zweifel zu erheben und den Unglauben zu widerlegen, ist eine wichtige Sorge (vgl. das Interesse für das Begräbniß 3—5 23 f. und die mit einem Hauptmann und Presbytern und Schriftgelehrten verstärkte Grabeswacht 28—33, ferner die Häufung der Zeugen der Auferstehung außer 50—57 noch 35 38 f. 43—49, sodann 56 neben Lc 24 11 25 41, Joh 20 25 27 29, Mc 16 11 13 14). Diese Verschiedenheit erklärt angesichts der Leidensgeschichte bei Lc, Mt, Joh nicht die Annahme, daß für die Leidenszeit die Ueberlieferung durch den Urmarcus schon stereotype Form gewonnen habe; vielmehr muß man schließen, daß das Sterben Jesu für den Verf. nicht entfernt in dem Maaße erbauliche Kraft hatte, als die Gewißheit, daß Jesus auferstanden sei und lebe. — Das zweite Interesse, das sich aufdrängt, ist das christologische. Bedeutsam tritt der Begriff υἱὸς τοῦ θεοῦ (6 9 45 46) hervor (ähnlich bei Mt). Vielleicht noch bedeutsamer ist, daß der Name Jesus durch den Titel ὁ κύριος vollständig verdrängt ist. Er findet sich kein einziges Mal (Mt von 27 24 an noch 14 mal, Mc von 15 15 an noch 5 mal, Lc von 23 25 an noch 12 mal, Joh von 19 17 an noch gegen 30 mal). Κύριος tritt auch in Stellen aus der Marcusvorlage ein, z. B. 3 gegenüber Mc 15 43, 19 gegenüber Mc 15 34; vgl. desgleichen 10 gegenüber Joh 19 17, 11 gegenüber Mt 27 37; μαθηταὶ τοῦ κυρίου 3 50 59,

was den Syn. fremd ist. Oder der Name wird durch οὗτος (11), ἐκεῖνος (56) ersetzt (s. S. 92). Dieser κύριος ist über Schmerzempfindungen erhaben (10), was auch über Joh mit seinem „Mich dürstet" hinausgeht. So stößt sich der Verf. auch an dem nächsten Sinn des von Mc überlieferten, schon von Lc und Joh übergangenen bzw. durch ein anderes ersetzten Kreuzesworts und deutet es, wenn auch nicht ohne Anlehnung an analoge Uebersetzungen des hebr. „El" und ohne den Vorgang der syrischen Sprache, in welcher „lemâ" zur einfachen Fragepartikel abgeschwächt war (S. 77), um, wobei er eine eigenthümliche Christologie verräth, die, wie gezeigt, an die Vorstellung in Lc 1 35 sich am unmittelbarsten anlehnt. Endlich nimmt er dem Tod selbst seine wahre Bedeutung, indem er vom Herrn erzählt, daß er im Tode „aufgenommen" worden sei (10), mit einem Ausdruck, den Lc für die Himmelfahrt braucht, auch hierin eine Vorstellung aus Lc (23 43) fortbildend. Später erfahren wir aber, daß der Herr in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung den Todten gepredigt habe (41), was mit der lucanischen Vorstellung vom Eintritt in das in der Todtenwelt zu suchende Paradies sich doppelt nahe berührt, so daß vielleicht auch das ἀνελήφθη, im Unterschied von dem auf die Auferstehung folgenden Eingang in den Himmel 56, auf den Eintritt ins Paradies zu beziehen ist, in Analogie mit der Vorstellung Lc 16 22. — Ein drittes und viertes Interesse ist sozusagen kirchenpolitischer Art. Das ist die Entlastung der Römer und ihrer Beamten einerseits, die Zurückführung des Evangeliums auf die Autorität des Apostels Petrus andererseits. Im ersteren Falle gehen Joh und Mt dieselben Wege, im letzterem verrathen wenigstens die diesen beiden Evangelien in der Ueberlieferung gegebenen Verfasser dasselbe Interesse, noch unmittelbarer die pseudepigraphische Briefliteratur des N. T.

Die Vorstellung von der Predigt bei den Todten lenkt endlich den Blick noch auf die Beziehungen des Ev. Pt zu der übrigen urchristlichen Literatur. Auf Analogien zu Vorstellungen in den Act ist schon gelegentlich hingewiesen (vgl. 1 f. Act 4 27; zu 23 ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν Act 10 38 39 2 22; zu dem Verdacht eines Angriffs auf den Tempel 26 Act 6 13 f.; zu ὑπερβαίνειν τοὺς οὐρ-

ανούς 40 ἀναβαίνειν εἰς τοὺς οὐρανούς Act 2 34). Zu ὑπερβαίνειν τοὺς οὐρανούς 40 vgl. sodann Eph 4 10 ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων οὐρανῶν. Zu κυριακή 35 50 vgl. im N. T. nur Apk 1 10, dann die Didache und Ignatius. Das Fasten nach des Herrn Scheiden, 27 das zunächst lebhaft an Mc 2 20 erinnert, ist vielleicht zugleich eine Zurücktragung der christlichen Fastensitte in jene ersten Tage. Der eigenthümliche Ausdruck σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων im Mund des Schächers 13 berührt sich neben dem joh. σωτὴρ τοῦ κόσμου (Joh 4 42 I Joh 4 14) am nächsten mit I Tim 4 10 (vgl. 2 4), wie ἀνελήμφθη 19 an I Tim 3 16 erinnert. Neben diesen vereinzelten Berührungen fällt es doppelt auf, daß mit I Pt mehrere vorhanden sind. Die Klage der Juden ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἰερουσαλήμ 25 erinnert neben Apc 18 10 an I Pt 4 7 (vgl. auch Mt 24 14). Der Verdacht ὡς κακοῦργοι 26 hat eine Parallele in I Pt 4 15 (vgl. auch II Tim 2 9). Vor allem die Todtenpredigt 41 hat ihre einzige nt. Parallele an I Pt 3 19. Dazu käme, wenn das in der Didascalia (L. II, 3 p. 237) und von Clem. Alex. (Pädag. III. 12 91) als Herrnwort citirte Wort I Pt 4 8 im Ev. Pt gestanden haben sollte, noch eine ebenso frappante Beziehung, deren Einflechtung in den Brieftext übrigens eine völlige Analogie hätte an den Anklängen an die Bergpredigt I Pt 4 14 oder Röm 12 14, sowie an den namentlich in I Pt in den Fluß des Textes eingeflochtenen Stellen aus Ps. und Prov. Diese Berührungen aber werden dadurch besonders interessant, daß die beiden sie aufzeigenden Schriften Petrus reden lassen. So kann uns I Pt vielleicht auf die Spur helfen, wo das Ev. Pt entstanden sein könnte und warum es so entschieden die Autorität des Petrus für sich in Anspruch nimmt. Ist die Adresse von I Pt zweifellos eine Urkunde, daß Petrus einst in Kleinasien bis an die Grenzen Syriens hin bekannt war, ja Mission getrieben hat, und beweist Gal 2 11 ff. seinen gelegentlichen Aufenthalt in Antiochia, so darf man vielleicht für das Ev. Pt Syrien oder das südöstliche Kleinasien als Heimat vermuthen, eben die Gegend, wo es Serapion noch ums Jahr 190—200 vorgefunden hat, als es an anderen Orten schon von den vier katholischen Evangelien, die in Rom canonisirt waren, zurückgedrängt war. Von Asien soll (vgl. Baethgen Syr. Cur. S. 91) auch die Vorlage des Cod. D. stammen, in welchem sich die von Harnack dem Ev. Pt

zuerkannte Pericope von der Ehebrecherin findet. Dort war Justin und Tatian bekannt. Dort mag auch die Didascalia entstanden sein. Dort finden sich bei Ephräm noch die, abgesehen von unserem der koptischen Kirche entstammenden Fragment, letzten Spuren dieses Evangeliums. Die syrische Kirche hat von Anfang an eine eigene Geschichte gehabt. Daß sie, die älteste und mit der Urkirche in den nächsten Beziehungen stehende Kirche im Reich, sich auch ein Evangelium geschaffen habe, so gut wie Kleinasien und Rom, ist ein naheliegender Gedanke. Mit dem wachsenden Einfluß Roms ist dann das Provinzialevangelium trotz oder wegen seines Patrons, den Rom für sich in Anspruch nahm, zurückgedrängt worden. Hatte das Evangelium sowohl wegen seines Aufbaus auf den nach Papias auf Petrus zurückgehenden Aufzeichnungen des Marcus als wegen seiner Benützung alter, ächter, nach unserer Hypothese in Syrien und Ostkleinasien gepflegter und auf Petrus, den späteren Apostel dieser Landschaften, zurückgeführter Ueberlieferungen ein gewisses Recht, Petrus als seinen Verfasser in Anspruch zu nehmen, so mochte, wie bei I Pt, die autoritative Stellung, die Petrus eben dort noch in den nächsten Generationen einnahm, eine solche Einkleidung für jenen Leserkreis besonders empfehlen. — Was endlich die Entstehungszeit des Ev. Pt betrifft, so weist seine Benützung durch Justin bis ins erste Viertel des zweiten Jahrhunderts hinauf. Sind Harnack's Nachweisungen, daß Didache, Ignatius, Papias es gekannt haben, richtig, so darf man vielleicht bis in die Zeit des trajanischen Edicts d. h. die von vielen angenommene Entstehungszeit von I Pt zurückgehen. Dann aber fällt vom Ev. Pt aus auch noch auf die Entstehungszeit der canonischen Evangelien ein Licht. Lc und Joh dürfen kaum über die Wende des ersten Jahrhunderts hinabgerückt werden, während Mt, weil dieselben Interessen und eine ähnliche Entwicklungsgeschichte der Ueberlieferung verrathend, etwa in derselben Zeit wie Pt entstanden sein mag. Nach allem Gesagten ist das Ev. Pt nicht ein nachcanonischer Trieb, entstanden jenseits eines mit der Entstehung der vier canonischen Evangelien vermeintlich erreichten Abschlusses in der literarischen Entwicklung der Evangelienbildung, sondern es verdankt demselben Prozeß, wie jene vier, seine Entstehung und ist mit demselben Maß, wie sie, zu messen, trotzdem ihm die Entwicklung der katholischen Kirche einen Platz in ihrem Canon versagt hat.

Nachtrag. Nach Drucklegung dieser Untersuchungen erschienen die Aufsätze von Manchot (Prot. KZ. 1893, 8. 15. März) und die 2. Textausgabe des Petrusevangeliums von Swete. Es war nur noch möglich, vor dem Reindruck an den Stellen, deren Ausführungen durch diese Veröffentlichungen modificirt werden, S. 56, 68, 69, 70, 71, 83, 88, die Verweisung auf diesen Nachtrag einzuschalten. Swete konnte die Ergebnisse der Besichtigung des Codex durch Herrn Bensly verwerthen. Dieser hat den Text Bouriants an 35 Stellen ungenau gefunden. An 15 treffen seine Verbesserungen mit schon in Harnacks Text aufgenommenen Konjecturen zusammen. Andere betreffen nur graphische Dinge ohne sachliche Bedeutung. Dagegen ist hier zu notiren, daß in 25 (S. 56) nicht ἰδόντες, sondern γνόντες steht, so daß zu übersetzen ist: da sie erkannt hatten. Die S. 65 erwähnten Parallelen bei Lc 23 47 48 verlieren damit auch noch den leisen wörtlichen Anklang in ἰδών 47, θεωρήσαντες 48. — Sodann steht in 1 (S. 68) vor βουληθέντων ein kurzes Wort, dessen Buchstaben aber, da die obere Hälfte derselben ausgelöscht ist, nicht sicher zu stellen sind. Es ist also möglich, daß das S. 68 zur Einstellung empfohlene μή in der Handschrift selbst zu lesen ist. — Ferner steht 3 (S. 69) statt ἤκει ἱστήκει. Das ergiebt als Voraussetzung, daß Joseph selbst bei der Berathung zugegen war, also zu den κριταί 1 zählte, wodurch seine ausdrückliche Bezeichnung als βουλευτής, wie Mc steht, entbehrlich erscheinen konnte (S. 70). Die Parenthese „= ἐκεῖσε, wie 30" S. 69 ist nun zu streichen. — Endlich sind in 5 (S. 69) von Bouriant vor πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων die Worte übersehen: καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ. Damit erledigen sich die Bemerkungen S. 71, Linie 7—11, γέγραπται γάρ κ. τ. λ. ist nicht mehr als Parenthese zu betrachten, sondern durch ein Kolon zu trennen, und die Rede des Herodes nach πεφονευμ. mit einem Punkt abzuschließen. Dagegen ist der jetzt entstehende selbständige Satz nicht ohne Interesse. Λαός (noch 28 30 48) correspondirt den Ἰουδαίοι, welche 23 den Leichnam dem Joseph „δεδώκασι", und giebt gleich zu Anfang an, wer unter der ungenannten Mehrzahl in 6—24 gemeint ist, wodurch sich die betreffende Bemerkung S. 71 modificirt. Καὶ παρέδωκεν αὐτόν ist eine weitere wörtliche Parallele zu Mc (15 15), nur daß Herodes an die Stelle von Pilatus tritt, Ἰησοῦς wieder mit αὐτός umgangen wird (vgl. S. 88). Daß Mc Vorlage ist, wird durch den analogen Fortgang der Erzählung noch wahrscheinlicher. Dabei ist eine neue Berührung mit der Erzählungsweise von Joh entstanden, sofern auch dieser 19 16 dem τῷ λαῷ sachlich entsprechend sagt: τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς. Vor allem aber erhält nun erst die Zeitangabe des Pt den Charakter einer absichtlichen Fest- oder Richtigstellung des Tages, was wiederum an ähnliche Eindrücke im Tenor des Johannesevangeliums (s. 3 24 12 1 13 1) erinnert. Ja πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα Joh 13 1 tritt nun dem πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν Pt 5 sehr nahe. — Unter den Correcturvorschlägen Manchot's ist wegen der Parallele bei Justin dial. 40 die Ergänzung der fehlenden Buchstaben zwischen παρ . . . φθῆναι 2 (S. 69) durch απεμ statt αἰτημ plausibel; sachlich wird dadurch nichts gewonnen, als eine weitere Berührung Justins mit dem Ev. Pt. An seiner Zweiquellenhypothese dürfte der Kern von Wahrheit die oben erwiesene Zugrundelegung des Urmarcus Seitens des Verf. des Ev. Pt sein. Soweit seine anderen Beobachtungen begründet sind, treffen sie zusammen mit oben gegebenen Ausführungen.

Bemerkung des Herausgebers. Der vorstehende Aufsatz fällt zwar hinsichtlich seines Themas wie der Art seiner Behandlung aus dem Rahmen heraus, welchen sich die Zeitschrift für Theologie und Kirche gewählt hat. Aber bei dem allgemeinen Interesse, auf welches das Fragment des Petrusevangeliums Anspruch hat, hat die Redaktion geglaubt, sich eine ausnahmsweise Abweichung von den Grundsätzen des Programms gestatten zu sollen.

Was ist schriftgemäß?

Von

D. Julius Kaftan.

1.

Die Bedeutung der Frage: Was ist schriftgemäß? braucht nicht erst dargelegt zu werden. Sie wird von der Geschichte bezeugt. Und die Arbeit im kirchlichen Beruf, er sei nun ein wissenschaftlicher oder praktischer, drängt sie jedem evangelischen Theologen immer wieder auf.

Es ist, wenn ich nicht irre, Renan, welcher gesagt hat, eine Schrift kanonisiren heiße jedem das Recht geben aber auch die Pflicht auferlegen, das in ihr zu finden und aus ihr zu entnehmen, was in der kirchlichen Gemeinschaft gilt, der er dienen will. Mit andern Worten: eine Schrift kanonisiren heißt, sie dem freien Verständniß entziehen. Und darin liegt eine große Wahrheit. Auch die Geschichte der heiligen Schriften in der christlichen Kirche legt Zeugniß hierfür ab. Wollte man aber folgern, mithin habe die Frage nach dem, was schriftgemäß sei, gar keine oder doch nur untergeordnete Bedeutung, so wäre es falsch. Denn es ist nicht die ganze Wahrheit, was jenes Wort besagt. Die andere Seite der Sache ist die, daß die heiligen Schriften durch die Kanonisirung der Kirche erhalten geblieben sind, und daß nun, was sie selbst, was sie wirklich enthalten, je und je ein wichtiger Factor in der kirchlichen Entwicklung geworden ist. Das macht sich von Anfang an geltend. Es ist doch kein geringer Abstand zwischen der Theologie der Apologeten des zweiten Jahrhunderts und der des Irenäus. Mancherlei hat dabei zusammengewirkt. Vor allem andern aber dies, daß Irenäus das neue

Testament hat und benützt. Mag daher die Schrift oft genug unter dem begraben gewesen sein, was in der Kirche herrschte und was man deshalb auch in der Schrift suchte und fand, so ist sie doch da, und die Spuren fehlen nirgends, daß man bei alle dem gefragt hat, was schriftgemäß sei, und daß der wahre Inhalt der Schrift einen Einfluß auf die Gemüther ausgeübt hat. Ja, es sind die großen Stunden in der Geschichte der Kirche, wann und wo dieser Einfluß deutlich erkennbar wird. Was uns am nächsten liegt — die Reformation thut es in unverkennbarer Weise dar. Denn es leidet keinen Zweifel, daß es der echte Inhalt der Schrift gewesen, der hier zu einer unvergleichlichen Wirkung in der Kirche gelangt ist. So bezeugt es die Geschichte, welche Bedeutung der Frage zukommt: Was ist schriftgemäß?

Nicht minder thut es die eigene Erfahrung. Mögen wir Standpunkt einnehmen, welchen wir wollen, mögen wir Theologie zu lehren oder das Wort Gottes zu verkündigen haben — wir wollen alle der Schrift entsprechen und der Wahrheit dienen, die Gott uns in ihr geschenkt hat. Und wer das nicht mehr wollte, würde damit den Boden der evangelischen Kirche verlassen. Auch wird mancher von sich und seiner theologischen Entwicklung sagen, das eben habe ihn zu einer veränderten Stellung in Theologie und Kirche geführt, daß sich ihm eine andere Beantwortung dieser Frage: Was ist schriftgemäß? als die richtige aufgedrängt habe.

Doch aber ist die Frage kontrovers. Sie ist es nicht bloß mit Bezug auf viele einzelne Punkte und Lehren. Sie ist es im allgemeinen und überhaupt. Nämlich das ist kontrovers, nach welchen Maaßstäben bei der einzelnen Entscheidung zu verfahren ist, und ob sich objektive Kriterien bezeichnen, über den Streit hinausheben lassen, die solche Maaßstäbe bieten. Eben deshalb wird es nicht als überflüssig erachtet werden können, wenn diese Frage auf den folgenden Blättern wieder einmal zum Gegenstand der Verhandlung gemacht wird. Speziell ihre Bedeutung für die Lehre habe ich dabei im Auge. Denn diese kommt vor allem in Betracht. Es würde zu weit führen, wollten wir darüber hinaus auch auf Sitten und Einrichtungen unser Augenmerk richten.

Und was auf dem einen Gebiet und für dieses sich als richtig erweist, das wird mutatis mutandis auch für das andere gelten.

2.

Was ist schriftgemäß? nach welchen Maaßstäben und Kriterien soll diese Frage im einzelnen Fall entschieden werden?

Die Antwort, die am nächsten zu liegen scheint, und die nicht bloß die Beantwortung der Frage, sondern auch das Verständniß der Fragestellung in den weitesten Kreisen beherrscht, das ist die, die sich an die Inspirationslehre hält und auf sie begründet ist. Sie lautet: schriftgemäß ist jede Lehre, die sich aus dem Wortlaut der Bibel entnehmen oder ableiten läßt. Ob es nur eine einzelne Bibelstelle ist oder eine Reihe von solchen, auf die man sich stützen kann, kommt nicht weiter in Betracht; der Wortlaut ist das entscheidende, die Thatsache, daß es irgendwo so und nicht anders in der heiligen Schrift steht. Offenbar, so entspricht es der Inspirationslehre. Denn dieser zu Folge ist die heilige Schrift eine Sammlung von göttlichen Aussprüchen. Der heilige Geist hat sie geschrieben. Das ist buchstäblich zu nehmen. Wie irgend ein menschlicher Autor der Verfasser seines Buchs, so ist der heilige Geist der Urheber der heiligen Schrift. Folglich birgt auch jedes Wort die Autorität des ganzen in sich. In jedem Wort liegt das ganze volle Schwergewicht göttlicher Wahrheitsmittheilung. Mithin, was ich auch nur aus einem Wort entnehmen kann, ist eben damit als schriftgemäß erwiesen.

Dieses Verständniß der Frage und diese Methode des Schriftgebrauchs finden wir in den ersten Anfängen des Christenthums und der Kirche schon wirksam. Wir finden beides bereits im neuen Testament, namentlich in den apostolischen Schriften. Da ist das alte Testament die Autorität, die heilige Schrift, an der und aus der bewiesen wird. Die Betrachtungsweise ist aber keine andere als die vom Inspirationsgedanken im strengsten Sinn beherrschte. Der Apostel Paulus z. B. weiß es nicht anders. Wo er die Schrift nennt und wo er sie citirt, ist es so gut wie ausnahmslos in diesem Sinn gemeint. In der Kirche hat es sein Bewenden dabei gehabt, auch in der evangelischen Kirche. Zwar

hat Luther sich wie bekannt in gelegentlichen Aeußerungen darüber erhoben. Und wir legen mit Recht Werth darauf, daß er es gethan hat. Allein, bei Luther selbst finden sich Aussprüche der entgegengesetzten Art. Und dies, nicht jenes ist für die evangelische Kirche und Dogmatik zunächst maaßgebend gewesen. Gerade in ihr ist die Inspirationslehre wie nie vorher in vollster Strenge ausgebildet worden. Das hat die Betonung des Schriftprinzips im Gegensatz zur römischen Kirche, die darin gegebene neue Situation mit sich gebracht. Weiterhin ist diese Lehre dann freilich ins Schwanken gekommen und hat sich nicht in allgemeiner Herrschaft behauptet. Sie thut es auch heute nicht. Das eben ist es, was heute die Frage kontrovers gemacht hat, daß die alte Anschauung ins Wanken gekommen ist, und daß sich keine neue unter uns ausgebildet hat, die sich allgemeiner Anerkennung erfreut.

Dennoch können wir nicht bei der alten Methode bleiben oder zu ihr zurückkehren, wenn es auch von manchen Seiten empfohlen wird. Wir können es nicht, gerade wenn und weil es uns ernst mit der Frage ist, was schriftgemäß ist und was nicht. Alle die mannichfaltigen Bedenken, die sich gegen die Inspirationslehre erheben, können hier unerörtert bleiben. Darauf einzugehen thut so wenig noth, als es vorhin noth that, die Lehre selbst näher zu charakterisiren und zu schildern. Nur das eine soll hier geltend gemacht werden: diese Lehre, Verständniß und Methode, wie sie ihr entsprechen, betrügen uns um den wahren Sinn der Schrift. Wir erreichen auf diesem Wege nicht das, was in Wahrheit schriftgemäß ist.

So liegt es in der Geschichte offenkundig vor Augen. Gleich im neuen Testament drängt es sich jedem unbefangenen Leser auf. Wenn und wo der Apostel Paulus seine Beweise aus dem alten Testament führt, ist es nirgends der wirkliche, der geschichtliche Sinn des alttestamentlichen Worts, auf den er sich stützt. Nicht weil er ihn nicht kennt, sondern weil er diesen Gesichtspunkt gar nicht im Auge hat. Wo etwa was er darlegt mit dem geschichtlichen Sinn des alten Testaments übereinstimmt, da ist es zufällig, d. h. es ist nicht beabsichtigt, und es liegt kein Ton darauf.

Indem er das alte Testament benützt, will er den tieferen Sinn des Schriftworts ermitteln und verwerthen, auf den beruft er sich, und aus ihm entnimmt er seine Beweise. Durchweg verhält es sich so. Die im engeren Sinn allegorischen Deutungen I Cor. 9, 9 und Gal. 4, 21—31 sind nur prägnante Beispiele des nirgends verleugneten Schriftgebrauchs. Das wird zwar noch nicht immer genügend anerkannt oder beachtet. Auch hier hemmt das alte Vorurtheil, daß der biblische Autor nicht die Exegese treiben darf, die er wirklich treibt, weil sie unsern Maaßstäben nicht entspricht. Lieber als daß man die Sache nimmt, wie sie liegt, läßt man dem biblischen Autor die Ehre, normativ zu sein — um den Preis einer völligen Verkennung und Mißdeutung dessen, was er wirklich sagt. Aber das sind Velleitäten, die sich auf die Dauer nicht werden behaupten können. Sie treten zu offenkundig in Widerspruch mit dem, was die Texte enthalten. Der Schriftgebrauch der neutestamentlichen Autoren verhält sich durchweg gleichgültig gegen den geschichtlichen Sinn der von ihnen angezogenen alttestamentlichen Stellen.

Aber das ist nun offenbar etwas, was wir nicht nachahmen können oder dürfen. Man sage nicht, daß es doch oft die tiefsten Gedanken seines Evangeliums sind, die der Apostel Paulus dergestalt aus den alttestamentlichen Worten entwickelt, Gedanken, deren Autorität für unser christliches Empfinden und Denken wir unbedenklich anerkennen müssen. Denn so gewiß es sich so verhält, so berechtigt es uns doch nicht zur Nachfolge. Wir sind nicht Paulus, sind keine Apostel. Man sage auch nicht, daß seine Beurtheilung des alten Testaments doch vielfach wieder, wenn nicht mit dem Wortlaut der einzelnen von ihm benutzten Stelle, so doch mit den großen Grundgedanken der alttestamentlichen Entwicklung zusammentrifft. Denn auch das berechtigt uns nicht, in seinen Spuren zu wandeln. Wir müssen dasselbe Resultat demüthig und in Unterordnung unter das geschichtlich gegebene zu erreichen suchen, nicht durch den hohen Flug des Geistes. Ganz verfehlt daher wäre es, wollte man mit diesen neutestamentlichen Beispielen die alte Lehre und die alte Methode stützen. Gerade das neue Testament beweist uns, daß dieser Weg nicht der richtige ist.

Auch hier wiederholt sich dasselbe überall in Kirche und Theologie. Was haben nicht gleich die ältesten Theologen der christlichen Kirche alles aus dem alten Testament entwickelt! Und doch hielten sie es denkbar hoch als die heilige Schrift der christlichen Kirche! Mit der Kanonisirung ist das neue Testament demselben Schicksal verfallen. Nicht daß sie an der Schrift hielten und ihre Autorität als die der echten Quelle aller Wahrheit betonten, begründet den christlichen und kirchlichen Charakter der einzelnen Lehrer. Die Ein- und Mitwirkung der Schrift ist und bleibt unter der Vorherrschaft dieses Prinzips etwas zufälliges, schwankendes. Andere Momente, bestimmter umschriebene Autoritäten, denen die Schriftauslegung selber unterstellt ist, geben den Ausschlag. Auch die Dogmatiker unserer Kirche, die nichts anderes wollten, als aus der Schrift schöpfen, haben es in Wahrheit nicht gethan. In allen durch die Reformation nicht kontrovers gewordenen Lehren ist die Ueberlieferung des Dogmas für ihr Schriftverständniß maaßgebend geblieben. Es kann aber auch gar nicht anders sein. Eine inspirirte Schrift kann niemals die Ausschlag gebende Instanz werden. Denn eine inspirirte Schrift verlangt eine inspirirte Auslegung. Entweder bleibt die nun jedem einzelnen überlassen, wie ihn der Geist treibt. Dann ist dieser Geist und nicht die Schrift das maaßgebende. Oder, da eine geordnete Gemeinde hiermit nicht bestehen kann, so muß in der Gesammtheit und für sie irgend eine geschichtlich gegebene Größe (das kirchliche Lehramt bezw. die Bekenntnißschriften) zum Auslegungsprinzip gemacht werden.

Wir verwechseln wie mir scheint oft zweierlei, was doch bestimmt auseinandergehalten werden muß, die Art nämlich, wie es allein zu einer erbauenden Schriftlektüre für den einzelnen kommt, und die Bedingungen, unter denen das eigentliche Schriftstudium steht. Es ist ja richtig, daß wir das Wort Gottes und dessen Verkündigung nicht wirklich verstehen, wenn nicht der Geist Gottes uns erleuchtet. Nur durch den Geist wird die innere Beziehung zwischen uns selbst und dem Worte Gottes hergestellt, in der dieses seinen Zweck erreicht. Ebenso kann das Wort der Schrift Herz und Gewissen dessen treffen, der von einem geschicht-

lich genauen Verständniß der Texte keine Ahnung hat. Insofern hat es sein Bewenden dabei, daß nur der Geist Gottes uns das Wort Gottes auszulegen vermag. Aber das ist etwas gänzlich anderes als unsere menschliche Bemühung um das genaue Verständniß der heiligen Schrift. Kein historisch-kritischer Apparat ersetzt uns die göttliche Erleuchtung. Aber auch umgekehrt kann die göttliche Erleuchtung jenen nicht ersetzen. Man soll beides nicht ineinanderwirren. Man soll nicht die Frage: Was ist schriftgemäß? im Sinne der Inspirationslehre beantworten und das durch den Hinweis auf diese unentbehrliche Bedeutung des Geistes Gottes für das rechte Schriftverständniß beweisen zu können glauben. Fragt die Theologie und in ihr, durch sie die Kirche: Was ist schriftgemäß? so handelt es sich um eine Sache menschlicher Arbeit in treuer Hingabe an das gegebene Wort, in rastloser Bemühung um sein genaues und geschichtlich richtiges Verständniß.

Das ist und bleibt der tödtliche Einwand gegen die Inspirationslehre und jede auf ihr sich erbauende Praxis, daß sie den wirklichen Inhalt der Schrift um sein maaßgebendes Ansehen bringt, daß sie ihm gegenüber zu einem Prinzip der Willkür wird. Denn eben dadurch, daß sie so das Gegentheil von dem erreicht, was sie bezweckt, wird sie ad absurdum geführt. Freilich, die Vertheidiger der Inspirationslehre wollen es nicht Wort haben, daß es so ist. Sie halten es für selbstverständlich, daß sie das Interesse des Glaubens und der Kirche gegen den Unglauben und gegen eine profane Wissenschaft vertreten. Daraus schöpfen sie ihre Stärke, und das ist es, was ihnen von ihren Jüngern dankbar bezeugt wird. Es scheint eine gewöhnliche Täuschung zu sein, die der Mensch liebt, die tiefsten Verbeugungen vor dem Heiligen zu machen, um es dann — nach eigener Willkür zu behandeln und zu drehen. Gerade im Verkehr mit der Schrift kehrt das immer wieder. Es ist gottlos, zu bestreiten, daß der Buchstabe der Schrift gilt. Und es ist gottlos, den wirklichen geschichtlichen Sinn einer Bibelstelle zu entwickeln. Denn da dieser nun einmal etwas besagt, was niemand sich noch heute könnte gelten lassen, so darf auch der biblische Autor nichts der Art gemeint oder ge-

sagt haben. Sonst wäre er ja nicht normativ. So bleibt man immer fromm, meidet die gottlosen Meinungen und wird niemals in der eigenen Willkür gestört. Eben dieser Täuschung dient auch die Inspirationslehre. Jedem Satz der Schrift wird die Krone unfehlbarer göttlicher Wahrheit aufs Haupt gesetzt und damit der gesammte Schriftinhalt der willkürlichen Ausdeutung Preis gegeben. Aber dabei kann niemand bleiben wollen, der einmal sehen gelernt hat, wie sich die Sache wirklich verhält. Gerade die Inspirationslehre bringt, wo mit ihr Ernst gemacht wird, die Schrift um ihre Bedeutung. Das ist der wunde Punkt, auf welchen den Finger zu legen man nicht müde werden darf. Denn wenn es anders ein Interesse des Glaubens und der Frömmigkeit ist, den wahren Sinn und Inhalt der Schrift zu erfassen und zu haben, dann ist es auch ein Interesse des Glaubens, daß die Inspirationslehre aus dem Mittel gethan werde.

Die Inspirationslehre ist aber bei diesem Urtheil und so in allem vorangehenden im eigentlichen und strengen Sinn des Worts genommen, d. h. so, daß unter der Inspiration verstanden wird, was das Wort besagt: Einhauchung, Einflößung bis auf Sylbe und Buchstaben hin. In der That kann sie aber auch allein in diesem Sinn hier interessiren. Denn nur so genommen bedeutet sie eine scharf umrissene Position, die einen bestimmten Kanon einen falschen zwar, aber doch einen bestimmten Kanon für den Schriftgebrauch einschließt. Nun haften manche an dem Wort „Inspiration". Man kann wohl sagen hören, was uns noth thue und was wir brauchten, das sei eine neue, den Thatsachen besser entsprechende Lehre von der Inspiration. Ich theile diese Anschauung nicht. Ich meine, von der Inspiration sei auch zu sagen: sit ut est aut non sit! Läßt sie sich nicht in der alten genuinen Form behaupten, dann wird besser überhaupt von ihr abgesehen.

Man muß nämlich sehr bestimmt zwischen der Inspiration und der Erleuchtung durch den Geist Gottes unterscheiden. Jene ist als eine aus der Mantik stammende Vorstellung auf christlichem Boden zu beseitigen, diese dagegen in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen. Wir spüren den Aposteln und Propheten, wenn wir ihre Worte lesen, noch heute ab, daß Gottes Geist sie erfüllte und

in ihnen wirkte. Diese Erleuchtung ist ein wichtiges und unentbehrliches Glied in der Offenbarung Gottes, welche die Schrift bezeugt. Aber sie hat mit dem, was man Inspiration nennt, weiter nichts zu thun. Und es handelt sich nicht bloß um Worte, wenn wir diesen Namen von ihr abwehren. Denn wenn vielleicht, was denen vorschwebt, die eine neue Lehre von der Inspiration suchen zu sollen meinen, sachlich nicht viel anderes ist, als was jetzt die göttliche Erleuchtung genannt wurde, so wird eben doch durch den Namen „Inspiration" darauf übertragen, was nicht davon gelten kann. Der Anspruch nämlich, dieselbe Stelle im System auszufüllen, welche die alte Inspirationslehre im orthodoxen System ausgefüllt hat. Das ist aber unmöglich. Die alte Lehre hat für das orthodoxe System grundlegende Bedeutung gehabt. Ob das wirklich zutrifft oder nicht, ist eine andere Frage. Jedenfalls wird ihr in jenem Zusammenhang eine solche Bedeutung zugeschrieben. Und ebenso gewiß ist, daß irgendwelche abgewandelte Lehre von der Inspiration niemals eine entsprechende Bedeutung im System erlangen kann. Dennoch ist es dies, was man sucht, wenn man meint, uns thue vor allem eine neue Inspirationslehre noth. Deßhalb ist auch diese Meinung jedenfalls ein Irrthum und wird der Irrthum von vorn herein am besten ausgeschlossen, wenn von der Inspirationslehre als solcher abgesehen und die Theorie über die Schrift und ihren Ursprung unter anderem Titel vorgetragen wird. Mit einer neuen Lehre von der Inspiration ist uns nicht zu helfen.

Aber es handelt sich hier nicht eigentlich um die Inspirationslehre, sondern um die Frage: Was ist schriftgemäß? Wir sind auf jene Lehre nur geführt worden, weil sie das Verständniß dieser Frage und ihre Beantwortung in den weitesten Kreisen noch beherrscht. Nun ist ja freilich andererseits wahr, daß die Inspirationslehre bei den meisten Theologen den Credit verloren hat. Sie läßt sich an den Thatsachen, an der wirklichen heiligen Schrift nicht bewähren und wird daher auch von solchen aufgegeben, welche sonst in allen Hauptpunkten die orthodoxe Ueberlieferung festhalten. Wir pflegen diese Uebereinstimmung wohl rühmend als ein gemeinsames hervorzuheben. Und das mag begründet sein, da es

so viel des trennenden giebt. Nur sollten wir darüber nicht vergessen, daß diese Erkenntniß des Ungenügens der Inspirationslehre praktisch wenig oder gar nichts bedeutet. Denn der dogmatische und homiletische Schriftgebrauch bewegt sich nach wie vor in den Bahnen, die diese Lehre vorzeichnet. Es kommt aber doch nicht darauf an, daß die Lehrformel verbessert wird, sondern darauf, daß die Praxis aufhört, die aus der falschen Lehre entspringt.

Die Praxis ist, sage ich, noch fast allgemein die alte. Was schriftgemäß sei oder nicht, wird an einzelnen Bibelstellen diskutirt, und wer eine Reihe von Stellen vorbringen kann, meint die Schriftgemäßheit seiner Behauptung glänzend erwiesen zu haben. Das ist aber verhängnißvoll genug. Denn was schriftgemäß ist, das ist das normative, das, was Autorität zu beanspruchen hat. So bringt es das Schriftprinzip der evangelischen Kirche mit sich. Wir wollen, wenn wir danach fragen, nicht wissen, ob dies oder jenes einmal in der Schrift erwähnt ist. Der Art giebt es manches, namentlich im alten Testament, was auch der strengste Anhänger der alten Inspirationslehre (freilich inkonsequent genug) nicht für schriftgemäß im üblichen Sinn des Worts ausgeben wird. Wir wollen bei dieser Frage kurz und gut wissen, ob etwas der göttlichen Offenbarung entspricht und ihre Autorität für sich hat oder nicht. Und wenn das nach wie vor an einzelnen Schriftstellen diskutirt, überhaupt am Wortlaut zu entscheiden gesucht wird, so ist damit die falsche Anschauung noch für die Praxis maaßgebend, mag das Urtheil über die Inspirationslehre so zutreffend sein, wie es will.

Ein Beispiel wird es am deutlichsten machen, wie verschieden das Urtheil über die Schriftgemäßheit einer Lehre ausfallen muß, je nachdem die Inspiration der Schrift (im strengen Sinn) dabei vorausgesetzt wird oder nicht. Ich wähle als solches Beispiel die Erzählung vom Sündenfall Gen 3.

Jeder Kundige weiß, von welcher grundlegenden Bedeutung diese Erzählung für die orthodoxe Lehrüberlieferung ist. Sie bildet hier den Ausgangspunkt der Lehre von der Sünde und bestimmt das Schema, in dem diese vorgetragen wird. Ihr Einfluß reicht aber weit darüber hinaus. Auch die Heilslehre wird

mit dadurch bestimmt. Christus ist der Wiederhersteller dessen, was in Adam verloren ging. Sein Heilswerk wird vorzüglich in dieser Beziehung auf den Sündenfall verstanden. Ja, die Auffassung des irdischen Daseins, des Lebens in der Welt erhält ihre Färbung nicht zuletzt von jener Erzählung. Das, was wir als den Schauplatz des irdischen Lebens kennen, ist das, was außerhalb der Pforten des Paradieses liegt. Der neue Himmel und die neue Erde der christlichen Zukunftshoffnung sind die Erneuerung dessen, was seit der Austreibung aus dem Paradies verloren gewesen ist. Und es ist keineswegs bloß die streng orthodoxe Dogmatik, in der wir diese Anschauungen finden. Sie sind Gemeingut der sogenannten positiven Dogmatik, d. h. der Dogmatik, die in der geschichtlichen Gottesoffenbarung den Weg zur höchsten und abschließenden Erkenntniß sucht. Ist dies denn aber schriftgemäß? Die meisten werden die Frage ohne Zaudern bejahen. Ja, gerade die Meinung, daß es so der Schrift entspricht, daß die Schrift diese Anschauungen darbietet, sichert ihnen die Geltung in den weitesten Kreisen der evangelischen Gemeinde.

Und doch: sind sie wirklich schriftgemäß? Das hängt davon ab, wie man die Sache nimmt, auf welchen Standpunkt man sich stellt. Gehe ich von der Voraussetzung aus, die mir die Inspirationslehre an die Hand giebt, dann kann ein Zweifel gar nicht aufkommen. Die Geschichte vom Sündenfall steht in der Schrift. Sie begegnet gleich am Eingang der Schrift. Sie ist die allererste Belehrung über die Entwicklung der menschlichen Dinge in der Welt nach der Schöpfung, die erste Belehrung darüber, die uns der Geist ertheilt. Natürlich haben wir uns die auch zuerst einzuprägen und alles andere unter dem damit gegebenen Gesichtspunkt aufzufassen. Und indem wir das thun, kommen wir zu dem Resultat, daß das orthodoxe Lehrschema durchaus und unzweifelhaft schriftgemäß ist.

Aber nun soll ja die Inspirationslehre nicht mehr gelten. Angeblich sind wir in weiten Kreisen darüber einig, daß sie die Sache nicht trifft, daß sie mich folglich in die Irre leitet, wenn ich meinen Schriftgebrauch durch sie regeln lasse. Also lassen wir sie einmal bei Seite und fragen ganz unabhängig von ihr: sind

jene Anschauungen schriftgemäß? Kann man wirklich sagen, daß die Schrift etwas derartiges lehrt und anzunehmen verlangt? Und siehe, wie gänzlich anders stellt sich nun der Befund heraus!

Nun bin ich nämlich darauf angewiesen, die Stellung zu prüfen, welche diese Erzählung im ganzen der heiligen Schrift einnimmt. Also wohlverstanden, es handelt sich gar nicht um „Kritik", nicht um den Ursprung dieser Erzählung aus einer gemeinsamen semitischen Volksüberlieferung und dergleichen — das alles nicht, das kann ganz bei Seite bleiben. Es fragt sich lediglich, wie sich die heilige Schrift im ganzen in ihren Sätzen über Sünde und Heil zu dieser Erzählung verhält.

Bildet die Erzählung vom Sündenfall wirklich die Voraussetzung, sei es auch nur die stillschweigende Voraussetzung, überall wo in der heiligen Schrift von der Sünde die Rede ist? Nichts weniger als das. Im ganzen alten Testament ist nirgends auf diese Erzählung Bezug genommen. Und es herrscht durchweg eine Auffassung der Sünde, die es ausschließt, daß jene Erzählung die stillschweigende Voraussetzung sei. Im neuen Testament sind es nur wenige Stellen, in denen eine solche Bezugnahme stattfindet, Röm. 5, 12 ff. und 8, 20 ff., von denen freilich die erstere in eine ganz andere Richtung sieht, als die orthodoxe Lehre. Ebenso beschränkt sich auf diese Stelle Röm. 5, 12 ff., was sich aus dem neuen Testament für die Beziehung des Heils auf den Fall Adams beibringen läßt. Noch im neuen Testament macht es sich geltend, daß das spätere Judenthum die Erzählung vom Fall der Engel Gen 6 für viel wichtiger und das dort erzählte in seinen Folgen für weit bedeutender gehalten hat als Gen 3 und was hier berichtet wird (Jud. 6 und 2. Petri 2, 4). Sieht man daher von der Inspirationslehre und einer durch sie bedingten künstlichen Gruppirung der biblischen Stoffe ab, so kann von einer Schriftgemäßheit jenes kirchlichen Lehrschemas nicht die Rede sein. Man kann dann höchstens sagen: unter den vielen Beziehungen, in denen Paulus das Heil verstehen lehrt, begegnet auch diese auf Adam und seinen Fall, aber keineswegs ist das auch nur bei ihm das wichtigste und durchschlagende — das ist bei ihm, wie überhaupt im neuen Testament, der eschatologische

Gesichtspunkt —, geschweige denn, daß das von der biblischen Verkündigung im allgemeinen behauptet werden könnte. Schriftgemäß ist es daher unter allen Umständen nicht, wenn die Dogmatik die Erkenntniß des christlichen Glaubens insgesammt und von vorn herein in diesen Rahmen spannt.

Vielleicht ist es nicht überflüssig zu erinnern, daß es sich hier nicht um eine sachliche Diskussion über die Erzählung Gen 3 oder über die orthodoxe Lehre von der Erbsünde handelt. Ich will daher auch gar nicht bestreiten, daß nicht der Glaube, der sich die biblische Gottesoffenbarung angeeignet, das Vorhandensein der Sünde in der Welt aus einem Abfall der persönlichen Creatur wird erklären müssen, daß also die Nöthigung sich nicht immer wieder einstellt, aus der erstmals die Erzählung Gen 3 hervorgegangen ist. Ebensowenig soll bestritten werden, daß in dem Satz in Adamo peccavimus omnes, richtig verstanden, eine tiefsinnige Wahrheit ausgesprochen ist. Um das alles handelt es sich hier nicht. Denn damit mag es sich nun verhalten wie es will, so ist und bleibt es doch für den evangelischen Glauben eine fremde Fessel, wenn er seine Erkenntniß der Sünde von vornherein in jenen Rahmen spannen soll. Vollends die Heilslehre wird dadurch dem Zusammenhang der biblischen Heilsverkündigung entfremdet. Daher liegt wohl Grund vor zu fragen, warum es denn nöthig sei, bezw. wenn die Schrift dafür geltend gemacht wird, zu fragen, ob es wirklich schriftgemäß sei. Eben deshalb habe ich dies Beispiel gewählt um daran zu zeigen, wie verschieden die Antwort auf wichtige Fragen ausfällt, je nachdem die Inspirationslehre dabei znr Voraussetzung genommen wird oder nicht.

Dies eine Beispiel muß aber genügen. Es ist instruktiv genug. Es zeigt, wie wenig Grund wir haben, uns der Uebereinstimmung im Urtheil über die Inspirationslehre zu erfreuen, weil die dadurch bestimmte falsche Praxis trotz allem in den weitesten Kreisen noch fraglos herrscht. Es drängt zugleich die Frage auf, ob denn wirklich in Sachen des christlichen Glaubens dies apokryphe X, das die willkürliche Anordnung und ein willkürliches Verständniß des Schriftinhalts bedingt, eine maaßgebende Instanz sein und bleiben soll.

Jedenfalls — wem es darum zu thun ist, daß die Gottesoffenbarung, die in Jesus Christus ihren Mittelpunkt hat, und d. h. die Gottesoffenbarung, welche die wirkliche heilige Schrift wirklich bezeugt, Inhalt und Autorität unseres Gaubens sein und bleiben soll, der muß sich in der Beantwortung der Frage, was schriftgemäß sei, sorgfältig vor einer Praxis hüten, die an die Stelle des christlichen Offenbarungsglaubens die Vorstellung von der wunderbaren Entstehung einer Anzahl Schriften setzt.

3.

Was wir bisher gefunden, ist nichts als ein negatives Resultat: so darf die Frage nicht verstanden und nach diesen Maaßstäben darf sie nicht entschieden werden. Allein, es hat sich doch nebenher schon zugleich ein positives Ergebniß gezeigt. Und das ist dies. Wir haben das richtige geschichtliche Verständniß der heiligen Schriften als die Voraussetzung und die Grundlage alles andern anzusehen. Wir haben uns hierum in der Theologie unbeirrt mit allen Kräften und allen nur irgend verfügbaren Mitteln zu bemühen. Indem wir das thun, dienen wir der Kirche und erfüllen wir eine kirchliche Pflicht.

Man sagt zwar von einer negativen Kritik und erklärt sie für eine Feindin des Glaubens. Man redet dem gegenüber von einer positiven Kritik, die jene in die Schranken weise, und der die Palme gebühre. Aber das sind ungereimte Reden. Die Kritik ist niemals negativ oder positiv, sondern sie ist hier wie auf allen anderen Gebieten geschichtlicher Forschung falsch oder richtig. Ist sie falsch, so taugt sie eben als Kritik nichts. Ist sie richtig, so ist sie keine Feindin des Glaubens, sondern ein Mittel für das Verständniß der Schrift, um welches Verständniß es doch auch dem Glauben vor allem zu thun ist. Wollte Gott, man ließe hier und überall der Wahrheit freien Raum! Nur so wird erreicht, was den Glauben fördert und der Kirche dient. Die Korrektur der Irrthümer, die ja freilich hier so wenig wie in andern menschlichen Dingen zu vermeiden sind, kann nur von der Wahrheit erwartet werden. Nichts entbindet uns daher von der Pflicht, dies geschichtliche Verständniß der Schrift zu suchen

und zu pflegen. Es giebt in der evangelischen Kirche keine andere Grundlage für den Schriftgebrauch und den Verkehr mit der Schrift als dieses Verständniß.

Jedoch ist nun damit alles gegeben, was wir brauchen? Generationen haben an dieser Aufgabe schon gearbeitet. Auch die Gegenwart ist rüstig am Werk. Und wir werden sagen dürfen, daß vieles in dieser Beziehung erreicht worden ist. Nehmen wir einmal an, diese Arbeit hätte ihren Fortgang, käme auch in höherem Maaß noch als bisher zu allgemeiner Anerkennung, das Auseinandergehen hörte wenigstens in allen eigentlich wichtigen Punkten auf, es bestände im großen und ganzen ein sensus communis über das Verständniß der biblischen Texte — wäre dann auch die Beantwortung unserer Frage über allen Zweifel erhoben? Ja, wir hätten dann eine Auslegung der Texte, die den Anforderungen an ein gesichertes Verständniß entspräche, so weit ein solches überhaupt erreichbar wäre. Wir hätten eine Verarbeitung und Zusammenfassung des einzelnen in der sogenannten biblischen Theologie alten und neuen Testaments, die uns den Schriftinhalt in geordneter Form vorführte. Aber wäre nun damit alles in Ordnung? Ich sehe davon ab, daß das eben bezeichnete Ziel längst nicht erreicht ist. Ich lasse unerörtert, ob es je erreicht werden wird. Wenn es wäre, brauchten wir nichts weiter? Und da es längst nicht so ist, ist uns denn damit wirklich geholfen?

Ich erinnere wieder daran, was unsere Frage bedeutet. Es ist nicht etwa bloß eine wissenschaftliche Frage, ob wir, wenn wir im einzelnen Fall so oder so fassen, die Schrift richtig verstanden haben. Es ist vor allem eine kirchliche Frage. Wir fragen, was schriftgemäß sei, um uns nun danach zu richten, um es uns gelten zu lassen und ihm als der Wahrheit zu folgen. Es ist eine Frage daher, die das ganze der heiligen Schrift betrifft, nicht den Sinn einer einzelnen Stelle, nicht diese oder jene Anschauung bei einem der Apostel oder Propheten. Und zwar ergiebt sich die Frage in einem doppelten Zusammenhang. Einmal wenn wir wissen wollen, was wir in unserer Dogmatik zu lehren und auf unseren Kanzeln zu verkündigen haben. Denn darüber

besteht für uns kein Zweifel, daß es der Schrift entsprechen und aus der Schrift geschöpft sein soll — also, was ist schriftgemäß? Da handelt es sich bei der Beantwortung der Frage um das, was für Lehre und Verkündigung konstitutiv sein soll. Aber das ist nicht das einzige. Ursprünglicher ist vielleicht noch ein anderes, eine, wenn ich so sagen darf, kritische Bedeutung der Frage. Voraussetzung ist, daß wir die Schrift haben, die als Autorität zu gelten hat. Voraussetzung ist ferner, daß allerlei Lehren und Sätze da sind, die an der Schrift geprüft werden sollen. Ist diese oder jene Lehre, diese oder jene Anschauung, von der man es annimmt, ist sie wirklich schriftgemäß? — das ist da der Sinn der Frage.

Und nun kehren wir zu der Erwägung zurück, ob uns mit dem gesicherten geschichtlichen Verständniß der Schrift und der Zusammenfassung des so gewonnenen Verständnisses wirklich alles geboten ist, was uns noth thut. Ja, sollen wir denn diese Resultate der biblischen Theologie so wie sie lauten insgesammt in die Lehre und Verkündigung der Kirche herübernehmen? Sollen wir an jedem unter ihnen, oder wenn nicht an allen, an welchen unter ihnen sollen wir beurtheilen, ob dies oder jenes schriftgemäß sei, ob es unter uns gelten dürfe oder nicht?

Am meisten Schwierigkeiten scheint dabei das alte Testament zu bieten. Wir wollen daher einmal vom alten Testament absehen — der Vereinfachung halber. Es hat zwar auch dieses seine große, seine unvergleichliche Bedeutung für uns, nicht bloß indirekt, sondern auch direkt und unmittelbar, darüber besteht kein Zweifel, wir wissen es alle. Aber immerhin, das alte Testament ist die Vorbereitung. Es mag also sein, daß sich in einer genauen Beschreibung seines Inhalts manches finden wird und finden muß, was sich nicht so ohne weiteres in die christliche Lehre und Verkündigung herübernehmen läßt. Wir sehen ab davon. Wir beschränken uns mit unserer Frage auf das neue Testament.

Steht es denn mit dem neuen Testament und seinem Inhalt so, daß sich ein Verfahren wie das eben genannte empfiehlt? Niemand wird es behaupten wollen. Wer es wollte, würde sofort

die Nöthigung empfinden, Vordergrund und Hintergrund zu schaffen, die Farben und die Töne richtig zu vertheilen, damit ein Bild daraus werde. Kurz, er würde alsbald die Entdeckung machen, daß er noch etwas anderes außer und neben dem geschichtlichen Verständniß brauche, er würde nun fragen müssen, woher er das zu nehmen habe, und dies, was das geschichtliche Verständniß ihm nicht bietet, würde zu einer großen Hauptsache für ihn werden. Vollends wo die Frage im kritischen Sinn aufgeworfen wird, würde sich jenes Verfahren als verfehlt herausstellen. Man kann nicht irgendwelche Ideen oder Sätze dadurch als schriftgemäß erweisen, daß einer der heiligen Schriftsteller sie einmal ausgesprochen hat. Das wird auch niemand befürworten wollen, der die Tragweite eines solchen Verfahrens zu überblicken vermag. In der Summe also: das geschichtliche Verständniß der Schrift, so wichtig, so unentbehrlich und grundlegend es ist, bietet doch keineswegs alles, was wir brauchen, um zu entscheiden, was schriftgemäß sei oder nicht.

Und nun werfe ich die Frage auf, ob nicht ein Verfahren, wie das eben geschilderte, an einem prinzipiellen Fehler leidet. Ich möchte ihn so bezeichnen: das Verfahren steht noch unter dem Bann der alten Auffassung und der alten Methode. Ja, wenn diese gilt, dann ist es richtig und konsequent, den Inhalt, die Aussprüche und die Lehren der heiligen Schrift als etwas anzusehen, was unserer Dogmatik gleichartig ist und ohne weiteres in sie herübergenommen werden kann. Denn dann ist die Schrift ja nichts anderes als eine zusammengefaßte göttliche Lehrmittheilung. Und die Lehre der christlichen, namentlich auch der evangelischen Kirche kann dann nicht anderes sein wollen, als die geordnete Darlegung der von Gott uns offenbarten wahren Lehre. Aber nun wissen wir, daß die heilige Schrift etwas derartiges nicht ist. Wir wissen, daß sie statt dessen ein geschichtliches Gebilde ist von wunderbarem Reiz und Reichthum, in sich mannichfaltig und voll des verschiedensten Inhalts. Das bringt auch eine zusammenfassende Darstellung dieses ihres Inhalts, je getreuer sie ist, desto deutlicher zum Ausdruck. Aber dann ist es auch nicht richtig, mit der Schrift, die für uns unter einen solchen neuen

Gesichtspunkt getreten ist, noch ebenso zu verfahren, wie mit der Schrift, die dafür galt, eine inspirirte göttliche Lehrmittheilung zu sein. Das ist vielmehr prinzipiell falsch. Die Schrift steht gar nicht durchweg auf einem Boden mit unserer Dogmatik. Wir können ihre Sätze gar nicht unvermittelt in diese herübernehmen. Thun wir es, so begeben wir uns auf Wege, die sich als Irrwege erweisen. Oder richtiger: auf Wege, die wir doch eigentlich nicht gehen können, ohne nach Willkür auszuwählen und damit eben auf das weite Meer der subjektiven Meinung zu gerathen.

Und nicht bloß die Auswahl würde Willkür bedingen. Jede einzelne Lehre, die wir herübernähmen, würden wir, um es zu können, willkürlich umgestalten müssen. Denn es ist nun einmal unmöglich, eine Lehre von damals ohne weiteres anzuerkennen und als Ausdruck der eigenen theologischen Ueberzeugung gelten zu lassen. Den Glauben, der sich darin ausspricht, kann ich als den meinen erkennen oder als den, den ich haben sollte. Die Lehre nicht, da die intellektuellen Bedürfnisse inzwischen andere geworden sind, und niemand eine Lehre anders als nach seinen eigenen intellektuellen Bedürfnissen bemißt oder bemessen kann. Es erscheint mir daher als eine unausweichliche Folgerung aus dem geschichtlichen Verständniß der Schrift, daß wir es aufgeben müssen, Lehre in ihr zu suchen, die wir ohne weiteres unserer theologischen oder kirchlichen Lehre einfügen könnten.

Ich möchte, daß dies nicht mißverstanden würde. Die Meinung ist nicht die, daß man es dem heutigen Theologen nicht zumuthen könne, sich der Schrift zu unterwerfen, oder daß etwa der Schreiber dieses sich einer solchen Zumuthung zu entziehen wünschte. Es handelt sich nicht um etwas, was individuell verschieden ist, was der eine so und der andere anders machen könnte, sondern um etwas, was für alle gilt. Es ist ganz einerlei, wie sich einer mit seinem subjektiven Willen dazu stellt. Mag er aufrichtig und mit redlichem Willen entschlossen sein, alles, was er als biblisch erkennt, auch eben deshalb anzuerkennen und zu vertreten — so kann ers doch nicht ändern, daß es in den meisten Fällen unmöglich ist. Auch bei ihm und für ihn läuft es auf eine willkürliche Umgestaltung der biblischen Lehre hinaus. In

der Regel wird sie schon mittelst der Exegese vollzogen, die unbewußt unter dem Grundsatz geübt wird, daß alles, was der biblische Autor meint, normativ ist, daß er aber eben deshalb nichts anderes meinen darf, als was man dafür gelten lassen will, normativ zu sein. Aber wie immer es sich Geltung verschafft, Thatsache ist, daß niemand darum herumkommt, die biblische Lehre umgestalten zu müssen. Und dies ist es, was eben behauptet worden, in diesem Sinn ist es gemeint.

Aber es wird auch hier deutlicher werden, wenn wir einen bestimmten Punkt ins Auge fassen, die allgemeine Wahrheit an einem Beispiel verdeutlichen.

Einer der Wege, auf denen sich die älteste Gemeinde mit dem Tode des Herrn zurechtgefunden hat, ist die Deutung desselben durch den Opfergedanken gewesen. Der Herr selbst hat in den Abendmahlsworten seinen bevorstehenden Tod unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Und die Gemeinde ist ihm darin gefolgt. Nun liegt darin eine Fülle von Gedanken, deren der Glaube nicht entrathen kann: wir haben durch seinen Tod die Vergebung der Sünden, haben sie hier nicht als ein einmaliges bloß oder nur für eine Zeit, sondern bleibend und für immer, haben sie nicht als ein äußerliches und auf bestimmte Sünden beschränktes, sondern als ein innerliches geistiges Gut, als eine wirkliche Reinigung der Gewissen. Der Tod des Heilands ist die Grundlage des neuen Bundes, die neutestamentliche Gnadenordnung, in der das geängstete Gewissen Frieden findet, Vergebung der Sünden und darum Leben und Seligkeit. Das alles liegt in diesem Vergleich, in dem, wodurch der Tod des Herrn dem alttestamentlichen Sündopfer ähnlich ist, zusammengenommen mit dem, wodurch er sich von ihm unterscheidet.

Aber nun taucht die Frage auf, warum es sich so verhält, und warum der Heiland sterben mußte, wenn die Menschen errettet werden sollten. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß die älteste Gemeinde, wie sie durchs neue Testament zu uns redet, auch auf diese Fragen eine Antwort in der Opferdeutung gefunden hat. Für sie war es zunächst schon eine ungeheure Thatsache, daß die christliche Gemeinde eine religiöse

Gemeinde ohne Opfer sein sollte. Uns erscheint es als selbstverständlich, daß nur der geistige Gottesdienst der Wahrheit entspricht, und daß das Opfer der Vorstufe der vollkommenen Religion angehört. Aber doch nur, weil das, was damals ward, längst für das religiöse Empfinden und Denken der Christenheit maaßgebend geworden ist. Wollen wir die neutestamentlichen Gedankenbildung verstehen, so müssen wir von dieser uns natürlichen Stimmung gänzlich abstrahiren und statt dessen den Gedanken zu fixiren suchen, daß eine Gemeinde ohne Opfer eine ungeheure Neuerung ist, an die nur auf die gewichtigsten Gründe hin gedacht werden kann. Mit dieser Stellung der neutestamentlichen Gemeinde zum Opfer hängt es aufs engste zusammen, daß der Opfergedanke für sie eine nothwendige Kategorie des religiösen Denkens war. In der Zurückführung des Todes Christi auf diesen Gedanken lag daher für sie ohne weiteres eine theologische Rechtfertigung seiner Nothwendigkeit. Mit dieser Deutung als solcher war die Frage danach beantwortet und dem intellektuellen Bedürfniß genügt.

Niemand wird bestreiten, daß wir heute in diesen Dingen eine andere Stellung einnehmen. Es steht schlechterdings nicht in der Macht eines Menschen, sich darüber hinwegzusetzen und die Stimmung einer anderen längstvergangenen Zeit in sich zu erneuern. Weder vermögen wir in einer religiösen Gemeinde ohne Opfer etwas anderes als das einfach selbstverständliche zu erblicken, noch können wir dem Opfergedanken wieder die Bedeutung einer nothwendigen Kategorie des religiösen Denkens beilegen. Nehmen wir die Dinge nun wie sie liegen, so werden wir uns auch gar nicht darum bemühen. Wir werden uns vielmehr klar machen, daß die Deutung des Todes Christi als Opfer auch uns und unserem Glauben den Sinn und die Bedeutung dieses Ereignisses klar macht, aber keine Antwort auf die Frage nach der Nothwendigkeit des Todes Christi giebt, die uns heute befriedigen könnte.

Geschichtlich genommen stellt sich die hier in Betracht kommende Reihe nämlich so dar. Das Opfer ist eine Gabe der Menschen an die Gottheit: das ist sein ursprünglicher Gedanke. Die Meinung ist, daß der Gottheit damit wirklich etwas gegeben

wird, sei es um ihr für ihre Gaben zu danken, sei es um ihre Gunst zu gewinnen. Auch das Sühnopfer gliedert sich diesem Grundgedanken ein. Es ist ein Reugeld, welches der beleidigten Gottheit gezahlt wird, um der Strafe wenn möglich ledig zu gehen. Ein Thieropfer ist es, weil das Thier die werthvollere Gabe ist und der Fleischgenuß als die vorzüglichere Speise gilt. Das ist es, was es mit dem Opfer auf sich hat, wo dieses urwüchsig aus den menschlichen Gedanken hervorgeht, wie wir es auf heidnischem Boden finden. Nun verträgt sich dies aber nicht mit der Offenbarungsreligion, mit dem Glauben an den allmächtigen Gott, in dessen Händen alles steht, was Himmel und Erde erfüllt. Denn was sollte der Mensch ihm geben können? Mithin erleidet der Opfergedanke in der Offenbarungsreligion nothwendig eine Umbildung. Worauf der lebendige Gott Werth legt und was er schätzt, ist nicht die menschliche Gabe, sondern die Gesinnung des Menschen, die im Opfer zum Ausdruck kommt, der Dank, die Reue oder was es sonst ist. Insbesondere ist es nicht die menschliche Leistung, die dem Sündopfer seine sühnende Wirkung giebt, sondern die göttliche Gnade, dies, daß Gott seinem Volke Israel das Opfer zur Bedeckung seiner Sünden gegeben hat. Also was immer das Opfer nun ist und wie sein Vollzug im einzelnen näher gedacht wird, ist für die Sache gleichgültig, weil das wesentliche nicht darin besteht, sondern in der Umkehr des heidnischen Opfergedankens, darin, daß nicht der Mensch die Sühne bewirkt, sondern Gott zum Zweck der Sündenvergebung das Institut der Sühne gegeben hat. M. a. W.: das Opfer ist hier zu einer symbolischen Handlung verklärt, in der die geistige Art der Beziehung zwischen Gott und den Menschen deutlich hervortritt. Wird nun auf dieser Grundlage im neuen Testament der Tod Christi als Sündopfer gedeutet, so kann das nur den Sinn haben, daß der gnädige Wille Gottes gegen die Sünder in ihm zur vollendeten Offenbarung gekommen ist. Nicht das einzelne Opfer unter dem alten Bund ist das alttestamentliche Gegenstück des Todes Christi, sondern der die Opferinstitution tragende und bedingende Gnadenwille Gottes. Und da ergiebt sich dann immer nur dies, daß die Opferdeutung den Tod Christi als die neutestamentliche Gnaden-

ordnung zur Vergebung der Sünden hinstellt. Eine Antwort dagegen auf die Frage nach der Nothwendigkeit dieser und keiner andern Verwirklichung unseres Heils ergiebt sich nicht daraus.

Allein das darf nun nicht gelten. Für die älteste Gemeinde lag mehr darin, für sie war es zugleich eine theologische Rechtfertigung seiner Heilsnothwendigkeit. Mithin müssen auch wir etwas ähnliches in dieser Opferdeutung suchen, sofern wir an die Lehrbildung des neuen Testaments gebunden sind. Ja, indem wir es thun und den Gedanken der Sühne, der das Opfer beherrscht, in den Mittelpunkt unseres Verständnisses stellen, bleiben wir, wie es scheint, recht eigentlich streng innerhalb der biblischen Gedankenkreise und haben alle Aussicht, es zu einer schriftgemäßen Lehre zu bringen. So reflektiren viele. Der Weg aber, den sie einschlagen, um zu diesem Ziel zu gelangen, ist der, daß sie nach der biblischen Opfertheorie fragen und in dieser den Schlüssel zum Verständniß suchen.

Nun kann es nicht leicht etwas verkehrteres geben als dies. Die Symbolik der Opferthora hat den bestehenden alten Bund zur Voraussetzung. Sie zeigt, wie es für das Volk Israel oder für den einzelnen Frommen in Israel zu einer Bedeckung der Sünde und Aufrechterhaltung des Bundes trotz der Sünde kommt. Wie kann denn diese Symbolik uns den Schlüssel zum Verständniß des Todes Christi bieten, in welchem Gott einen neuen Bund mit seinem Volk geschlossen, durch den er sich in ein neues Verhältniß zu uns gesetzt hat? Aber auch abgesehen davon und ebenso abgesehen von dem andern, ob die Symbolik der Opferthora wirklich den neutestamentlichen Autoren geläufig gewesen ist und bei ihrer Rede vom Tode Christi vorgeschwebt hat — wie dürfen wir nun plötzlich vergessen, daß die Opferordnung im Zusammenhang der Offenbarungsreligion nur symbolische Bedeutung hat, während der durchschlagende Gedanke der von dem göttlichen Gnadenwillen gegen die Sünder ist, und dieser Gedanke gerade im neuen Testament zur vollen Durchführung kommt? Allein, ich sehe von allen diesen sachlichen Bedenken ab — sie ließen sich noch leicht vermehren — und beschränke mich auf die eine Frage, ob eine so zustandegekommene Theorie wirklich schriftgemäß ist.

Sie ist nichts weniger als das. Die, welche diesen Weg beschreiten, empfinden wie gesagt die Nöthigung, sich bei einer Opfertheorie Raths zu erholen. Eben damit thun sie, was im neuen Testament nicht geschieht, in dem der Opfergedanke selbst als selbstverständliche Voraussetzung gilt, über die nicht weiter reflektirt wird. D. h. mit dem ersten Schritt, den sie auf diesem Wege thun, bekunden sie, daß die Voraussetzungen des theologischen Denkens nicht mehr für sie gelten, unter denen die Deutung des Todes Christi als Opfer im neuen Testamente steht. Alles daher, was auf diesem Wege erreicht wird, ist nichts weniger als schriftgemäß, sondern hat nur diesen Schein, weil es auf einer willkürlichen Combination biblischer Gedanken beruht.

Es wird versucht, die Situation, wie sie im neuen Testament vorliegt, festzuhalten. Die eben entwickelte Reihe des geschichtlichen Verständnisses wird umgekehrt. Nicht hat der naturwüchsige Opfergedanke in der Offenbarungsreligion eine nothwendige Umdeutung erfahren und wird nun bei der Vollendung der Offenbarungsreligion überhaupt abgestoßen, sondern eine Idee vom Opfer, die im Tode Christi ihre Verwirklichung gefunden hat, ist die Seele der alttestamentlichen Opferordnung und diese eine Realweissagung, ein Typus des Todes Christi, das heidnische Opfer aber eine Ahnung dieses wahren Opfergedankens. Das nenne ich einen Versuch, die Situation, wie sie im neuen Testamente gegeben ist, festzuhalten, weil hier in der That das neue Heil in den Kategorien des alten Testamentes verständlich zu machen gesucht wird, wie dazu für die älteste Gemeinde die Nöthigung vorlag. Biblisch oder schriftgemäß ist dieser Versuch jedoch deshalb keinesweges, weil das, was nun den Mittelpunkt des ganzen bildet, eben die Opferidee, die Opfertheorie apokryph ist, eine Erfindung des scholastischen Verstandes ohne biblische Grundlage. Denn die alttestamentliche Opfertheorie kann aus den eben entwickelten Gründen einen solchen centralen Platz nicht ausfüllen, und die neutestamentlichen Autoren haben eine Opfertheorie weder bedurft noch gehabt. Es ist eben unmöglich, die im neuen Testament gegebene theologische Situation festzuhalten. Wer es auch mit dem redlichsten Willen versucht,

geräth doch unvermeidlich auf willkürliche Wege, weil es eben unmöglich ist.

Und auf dieses allgemeine kommt es mir hier an. Wir können es nicht etwa dadurch zu einer schriftgemäßen Lehre bringen, daß wir die neutestamentlichen Theorien, wie sie sind, und wie sie ein geschichtliches Verständniß uns kennen lehrt, in unsere Dogmatik herübernehmen. Denn was in diesem einen Fall gezeigt wurde, kehrt in allen Fällen wieder. Ich folgere daraus: wir dürfen unseren Schriftgebrauch überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt stellen, daß wir Lehre irgendwelcher Art in der Schrift, bezw. im neuen Testamente suchen. Daß wir das noch vielfach thun, ist nichts als eine Nachwirkung der alten Methode, die sich jedoch mit der Erkenntniß nicht verträgt, daß die Offenbarung nicht eine übernatürliche Lehrmittheilung ist.

4.

Aber nun ist und bleibt die heilige Schrift doch die heilige Schrift, die alleinige Autorität und Quelle unseres Glaubens und unserer Erkenntniß. Nicht um die Verneinung, sondern um die Bejahung dieses Grundsatzes ist es hier zu thun, darum, ihm eine Form zu geben, in der er wirklich durchgeführt werden kann. Das liegt schon in der Fassung des Themas. Wer der Meinung ist, die Schrift habe nur die Bedeutung, eine Sammlung klassischer religiöser Urkunden zu sein, und was wir von ihr zu erwarten hätten, sei nichts als religiöse Anregung — dem wird es gar nicht am Herzen liegen, die Frage zu diskutiren, was denn schriftgemäß sei und was nicht. Für ihn giebt es hier keine Schwierigkeit und kein Problem. Also, es liegt schon im Thema selbst, daß wir an der Autorität der Schrift als Quelle und Norm festzuhalten gesonnen sind. Aber wie reimt sich denn das mit dem anderen, was jetzt nach verschiedenen Seiten hin dargethan wurde, daß wir, was wir zu lehren haben, nicht unmittelbar aus der Schrift entnehmen können?

Gerade aus diesem negativen ergiebt sich das positive. Wir treten der Schrift nicht gegenüber als Lehrer, die in ihr ein Vorbild und Muster der Lehre suchen, damit wir uns danach

richten, so also, daß wir sie doch bei allem Abstand auf den gleichen Boden mit uns stellen. Was sie bringt, und was wir bringen sollen und wollen, ist vielmehr spezifisch verschieden von einander. Sie bringt die Offenbarung, wie sie im alten Bund vorbereitet, in Christus vollendet und von seinen Aposteln verkündigt worden ist. Wir treten ihr gegenüber als die, welche glauben, welche diese Offenbarung im Glauben aufnehmen. Und der Glaube an diese Offenbarung ist die Voraussetzung unserer Lehre. Wir haben nichts zu lehren und zu verkündigen, als was wir aus dem Glauben, nämlich aus dem Glauben an diese Offenbarung schöpfen können. Dadurch, meine ich, sei das Verhältniß unserer Lehre und Verkündigung zur Schrift vollkommen bestimmt, dadurch nämlich, daß dies Verhältniß von Offenbarung und Glaube zwischen ihr und uns als das eigentlich maaßgebende und entscheidende eingeschoben wird. Niemals haben wir etwas unvermittelt aus der Schrift in unsere Lehre herüberzunehmen. Aber wir haben in allen Stücken die Wahrheit zu lehren und zu verkündigen, die dem Glauben gemäß ist, der sich die in der heiligen Schrift bezeugte Offenbarung angeeignet hat.

Im Grunde genommen wird es auch in der alten Anschauung und der auf sie begründeten Methode des Schriftgebrauchs nicht anders verstanden. Denn wenn wir fragen, warum die heilige Schrift Norm und Quelle aller christlichen Lehren sei, so lautet die nächste Antwort (die dann durch die Inspirationslehre ausgeführt und begründet wird): weil sie die göttliche Offenbarung ist. Und ebenso ist die Meinung die, daß wir nun eben an die göttliche Offenbarung im Glauben gebunden sind. Also auch da ist das Verhältniß von Offenbarung und Glaube als das maaßgebende gedacht. Es gewinnt die Gestalt, daß wir unmittelbar Lehre in der Schrift zu erwarten und aus ihr zu entnehmen haben, weil die Offenbarung als die übernatürliche Mittheilung göttlicher Lehre verstanden und entsprechender Weise im Glauben die Annahme und Hinnahme der offenbarten Lehre als das prinzipiell erste betont wird. Allein dies Verständniß von Offenbarung und Glaube ist falsch. Das weiß heute jeder und sagt heute jeder. Wenigstens die thun es insgesammt, die etwas von diesen

Dingen verstehen. Wollte ich mir herausnehmen, darüber erst noch zu belehren, so würde es eine entrüstete Zurückweisung erfahren. Aber wenn denn jenes Verständniß falsch ist, und wenn wir das alle wissen, so müssen wir auch die Konsequenz daraus ziehen, müssen dies falsche Verständniß gänzlich aus dem Mittel thun nnd sagen: auf das Verhältniß von Offenbarung und Glaube kommt es an in unserer Stellung zur Schrift, die Offenbarung ist aber nicht Lehrmittheilung und der Glaube ist nicht die verstandesmäßige Hinnahme einer fertigen Lehre — folglich haben wir auch in der Schrift keine Lehre zu suchen oder aus ihr zu entnehmen, sondern unsere Lehre kann immer nur indirekt aus der Schrift entnommen sein, sofern sie die lehrhafte Ausmünzung und Darlegung des Glaubens ist, der sich die Offenbarung angeeignet hat.

Die Offenbarung Gottes ist nicht eine Lehrmittheilung, sondern das Handeln Gottes mit den Menschen zu ihrem Heil, wie es sich in der Geschichte vollzieht. Sie ist die lebendige und energische Bethätigung Gottes in der Richtung auf die Menschen und ihre Errettung. Sie ist die Erziehung der Menschen zum ewigen Leben, zur Theilnahme an Gottes Geist und Leben. Aber indem sie das ist, ist sie zugleich Wahrheitsmittheilung, wie der Name Offenbarung besagt. Gott ist Geist und sein Verhältniß zu den Menschen ein geistiges: deshalb kann die Offenbarung sich nicht vollziehen in dem, was sie ist, ohne daß sie zugleich Wahrheitsmittheilung einschließt und Erweiterung der Erkenntniß derer, die sie im Glauben aufnehmen. Entsprechender Weise kann diese Offenbarung nicht angenommen und aufgenommen werden, ohne denen, die es thun, eine neue Wahrheit, einen wirklichen und wichtigsten Erwerb und Besitz an Wahrheit zuzuführen. D. h. der Glaube ist immer zugleich ein Fürwahrhalten, ein Erkennen, schließt eine Erkenntniß ein, die nun als Lehre ausgesprochen und dargelegt werden kann. Mit einem Wort: die Offenbarung ist ein wirkliches Offenbarwerden Gottes, und der Glaube entsprechender Weise eine wirkliche und wahrhaftige Erkenntniß Gottes — eine Erkenntniß, die um ihres Gegenstandes willen allererst den eigentlichen Schlüssel zum Verständniß der Wirklichkeit bietet.

Aber das alles ist Offenbarung und Glaube nur, indem Gott den Menschen zu sich hin erzieht und in die Gemeinschaft seines Geistes aufnimmt, der Mensch aber sich erziehen läßt und in dies neue Verhältniß zu Gott eintritt. Ohne dies kommt die Wahrheitsmittheilung in der Offenbarung und die Erkenntniß im Glauben gar nicht zu stande.

In der Geschichte vollzieht sich dies. Im weitesten Sinn gilt es von aller Geschichte. Das ist der letzte Sinn aller Geschichte, daß Gott die Menschen sucht und für sich erziehen will, die er für sich geschaffen hat, und daß die Menschen in den mannichfaltigen Führungen, unter denen sie sich entwickeln, Gottsucher werden, bis sie ihn finden und durch ihn selig werden. Aber von einem Theil der Geschichte gilt es in einer Weise, die ihn aus der übrigen Geschichte heraushebt. Das ist die Geschichte, die sich in der Mitte der Geschichte zugetragen hat. Das ist die Geschichte, die Jesus Christus zum Inhalt hat — sein Werden und Kommen im alten Bund, sein Leben und Wirken in der Welt, sein Sterben und Auferstehen, seine Bethätigung im Geist an den ältesten Zeugen und durch sie, durch ihr Wort bis ans Ende der Tage. Von dieser Geschichte handelt die Schrift, deshalb ist sie die Urkunde der Offenbarung, weil sie diese Geschichte zum Inhalt hat, die die Geschichte der Offenbarung im engeren Sinne ist. Daß es sich so verhält, daß diese Geschichte eine solche besondere Bedeutung hat, und die heilige Schrift als deren Urkunde sich aus dem übrigen Schriftthum der Vergangenheit unvergleichlich heraushebt, das brauche ich hier nicht darzulegen. Es bildet die Voraussetzung der Erörterung und darf unter allen, die die Frage, was schriftgemäß sei, bewegt, als zugestanden gelten. Was hier in Betracht kommt und hervorgehoben werden muß, ist das andere, daß diese in der Schrift bezeugte Offenbarung ihren Zweck nur erreicht, wenn und indem sie Glauben findet, wie eben gezeigt ward. Denn die Folge davon ist, daß die Offenbarung immer nur durch die Vermittlung des Glaubens die Lehre bestimmen, bezw. Inhalt von Lehre werden kann.

Und zwar wird dann auch in aller Lehre zum Ausdruck kommen, daß die offenbarte Wahrheit eine dem Glauben gegebene

ist. Das kann nicht anders sein. Wahrheit haben wir immer nur in der Beziehung des Subjekts auf das Objekt. D. h. die Wahrheit entspringt jedesmal nur da, wo die dieser Wahrheit entsprechende Beziehung des Subjekts auf das Objekt zustande kommt. Das gilt ganz allgemein auf allen Erkenntnißgebieten. Das stellt sich auf dem Gebiet der Gotteserkenntniß darin dar, daß Gott nur dem Glauben gegeben ist, und daß man die Wahrheit über Gott nur zum Ausdruck bringen kann, so wie sie dem Glauben gegeben ist. Sieht man davon ab, so verschiebt man die Wahrheit selbst, man erreicht und bringt dann etwas, worauf vielleicht noch ein Hauch der Wahrheit ruht, aber nicht sie selbst, sondern ein Gebilde, an dem die eigene Meinung und Klugheit vor Allem gezimmert hat. Und von diesem Ursprung der Erkenntniß aus dem Glauben kann und darf auch die Wissenschaft, die Dogmatik nie abstrahiren. Ja, sie redet anders als das lebendige Wort der Verkündigung. Sie ist überlegter, gemessener. Sie trägt, mit Schleiermacher zu reden, statt der rednerischen und dichterischen die darstellend belehrende Art an sich. Aber immer muß sie in der Wahrheit bleiben, wie sie in der Grundbeziehung des Glaubens auf die Offenbarung gegeben ist.

Damit dürfte nun aber klargestellt sein, wie es gemeint war, daß der Schriftgebrauch, aus dem Lehre und Verkündigung hervorgeht, an dieses Verhältniß von Offenbarung und Glaube gebunden ist. Die in der Schrift enthaltene und bezeugte Offenbarung weckt den Glauben, und mit der Lehre, mit der Verkündigung ist es nur recht bestellt, wenn sie aus diesem Glauben hervorgeht. Die Antwort auf unsere Frage lautet daher kurz und bündig so: schriftgemäß ist jeder Satz, der sich als ein richtiger Ausdruck dieses Glaubens erweist. Oder: *schriftgemäß ist jeder Satz, der ein nothwendiges Glied im lehrhaften Ausdruck des Glaubens ist, der sich die in der Schrift bezeugte Offenbarung angeeignet hat.*

Aber freilich, mit einer solchen allgemeinen These ist noch nicht viel erreicht. Auf die Anwendung und Ausführung im einzelnen kommt es an. Erst sie ist im stande, Werth und Unwerth

eines allgemeinen Prinzips zu erweisen. Doch kann eine Anwendung und Durchführung hier nicht versucht werden. Das greift über den Rahmen einer Abhandlung weit hinaus. Nur eine Dogmatik könnte sie geben. Immerhin darf ich auch nicht ganz daran vorübergehen. Einige Bemerkungen wenigstens sind zur näheren Bestimmung unerläßlich.

Ich greife dabei auf das zurück, was ich weiter oben über den doppelten Sinn unserer Frage, über die konstitutive und kritische Bedeutung ihrer Beantwortung gesagt habe. Eines nach dem anderen bespreche ich kurz, zuerst jenes und dann dieses.

Es handelt sich also zunächst nicht darum, wie wir die einzelne Lehre an der Schrift zu prüfen haben, ob sie schriftgemäß sei oder nicht. Es handelt sich vorerst darum, wie wir in Theologie und Kirche zu einer schriftgemäßen Lehre im ganzen gelangen. Und da meine ich, daß es zweierlei ist, was hierfür in Betracht kommt, die geschichtliche Gottesoffenbarung, wie sie in der Schrift bezeugt ist, und der Glaube. In die erstere schließe ich dabei das wirklich geschichtliche Verständniß der Schrift mit ein, welche ich vorhin als die Voraussetzung und Grundlage alles weiteren bezeichnete. Aber nun nicht, als wenn es das ganze wäre oder für sich schon genügte. Es ist Grundlage und Voraussetzung, aber nicht die Sache selbst. Eine rein geschichtliche Betrachtung wird immer noch anders aussehen, als was wir hier brauchen. Hier gehört der Glaube nothwendig mit dazu. Denn er ist es, der aus dem geschichtlichen Stoff erst ein ganzes macht mit Vordergrund und Hintergrund, wie vorhin davon die Rede war. Er kann es, weil er in dem lebt, was den Herzschlag dieser ganzen Entwicklung bildet, und was in ihrer Höhe und Mitte als ihr höchster Sinn offenbar geworden. D. h. er kann es, weil er in Christus lebt. Handelt es sich aber dann darum, die Erkenntniß zu entwickeln, die diesem Glauben an Christus, an die in der Schrift bezeugte Offenbarung Gottes gegeben ist — so ist das eine völlig andere Aufgabe, als die Darstellung des biblischen Stoffs. Kein Satz kann aus dem einen ins andere übertragen werden. Oder dann vielleicht einiges aus den Schriften der Apostel, weil diese auch aus dem Glauben an den erschienenen

Christus geredet haben. Aber dieses etwaige Zusammentreffen ist zufällig. Es ist nicht der Grund für die Schriftgemäßheit der Lehre. Der Grund hierfür liegt in der durch den Glauben vermittelten inneren Beziehung zwischen der Offenbarung und der Lehre, darin, daß die Lehre, weil durch den Glauben, deshalb durch die Offenbarung gebunden ist. Sie ist eben schriftgemäß in dem vorhin angegebenen Sinn.

Nun weiß ich wohl, was man hierauf sagen und einwenden wird. Man wird sagen: der Glaube hier und der Glaube da, wer bürgt uns denn für den Glauben? Das läuft ja doch auf einen maaßlosen Subjektivismus hinaus. Und ich will etwas hinzufügen, was diesen Eindruck vielleicht noch zu verschärfen dient. Nämlich eine Erinnerung daran, daß die heiligen Schriften nicht bloß das Zeugniß von der Offenbarung, sondern auch allerlei Theologie enthalten. Ich würde sagen, das seien peripherische Gedanken, die das Zeugniß von der Offenbarung umspielten, oft in ungeschiedenem und äußerlich gar nicht zu scheidendem Zusammenhang mit diesem Zeugniß. Es beweise das, daß auch die heiligen Schriftsteller sich ihre Gedanken über den Glauben gemacht — sie in ihrer Weise, wie wir in unserer Weise. Alles dies verdiene die sorgfältigste Beachtung von unserer Seite, schon wegen seines Zusammenhangs mit dem Zeugniß von der Offenbarung und dann auch, weil es uns in seiner inneren Motivirung den Glauben seiner Urheber um so besser verstehen lehre. Aber davon sei nun freilich keine Rede, daß das in irgend einer Weise für unseren Glauben oder für unsere Theologie verbindlich sei. Wir hätten uns vielmehr überzeugt, daß jeder Versuch, die damaligen Gedanken in die Gegenwart herüberzunehmen, etwas innerlich unmögliches sei und nothwendig in willkürliche Behandlung des biblischen Stoffs umschlage. Das hebe jedoch die durch den Glauben vermittelte Schriftgemäßheit der Lehre nicht auf, ja beeinträchtige sie nicht einmal. Der Glaube sei in der Schrift wie das Kind im Hause und nicht wie der Knecht in den Vorhöfen.

In der That, das wird dazu dienen, den Eindruck des Subjektivismus noch zu verstärken und die darauf lautende Anklage um so bestimmter hervorzurufen. Aber ich meine, es sei bei diesem

Eindruck eine Kleinigkeit vergessen — eine Kleinigkeit, die doch die Hauptsache ist. Und das ist das, was wir unter der Offenbarung und unter dem Glauben zu verstehen haben. Die Offenbarung hat überall die praktische Abzweckung auf den Menschen, auf seine Umwandlung, auf seine Versöhnung und neue Geburt aus Gott. Man kann sie nicht verstehen und beschreiben, ohne daß diese Züge als die lebhaftesten in ihr hervortreten. Denn das ist es ja, was sie ist: Offenbarung Gottes zu unserem Heil — wer kann es oder will es leugnen? Und wiederum, die aus dem Glauben entwickelte Erkenntniß enthält überall den Hinweis auf diese praktische Stellung des Gläubigen zu Gott, zur Welt und zu den Menschen. Das ist die Klammer. Darin wird der Zusammenhang nachgewiesen. Daran bewährt sich die Schriftgemäßheit der Lehre. Ist diese dann nicht eine Wirklichkeit? Eine Wirklichkeit, die sich aufzeigen läßt? Ich behaupte ja. Aber mehr als das. Ich behaupte, daß es einzig und allein diese Schriftgemäßheit ist, auf die es irgend ankommt oder ankommen kann. Denn darauf kommt es einzig an, daß wir so in Gott leben lernen, wie Gott nach seiner Offenbarung will, daß wir es thun sollen, und wie es daher ihm, seinem ewigen Wesen und ewigen Willen entspricht. Alles andere ist im Vergleich damit gleichgültig oder doch höchstens nur Mittel zum Zweck. Und alle unsere Erkenntniß Gottes und der gesammten Wirklichkeit, wie sie im Licht der Gotteserkenntniß gesehen und erkannt wird, hat nur Werth und entspricht der Wahrheit nur dann, wenn sie auf diesem Leben in Gott beruht und dadurch bestimmt wird. Sucht man daher die Schriftgemäßheit in jener anderen Richtung, versucht die Lehre in eine direkte Uebereinstimmung mit den biblischen Aussprüchen zu bringen, so jagt man nicht blos einem Phantom nach, sondern läuft auch Gefahr, diejenige Schriftgemäßheit der Lehre zu verfehlen, auf die es allein ankommt und die zu erreichen möglich wäre. Wird doch von den meisten bis jetzt die Uebereinstimmung der Worte auf das eifrigste gesucht, während die sachliche Einheit, die wirkliche Unterordnung der Lehre unter die Schrift dem Zufall überlassen bleibt.

Aber die Frage nach der Schriftgemäßheit hat zugleich einen kritischen Sinn, wie ich es nannte. Da lautet sie nicht: wie gelange ich zu einer schriftgemäßen Lehre oder Verkündigung? sondern vielmehr: entspricht diese oder jene gegebene Lehre der Schrift, ist sie wirklich schriftgemäß, so daß ich sie mir um der Schrift willen muß gelten lassen? Inwiefern jedoch auch hierfür in der aufgestellten These der Kanon gegeben ist, ergiebt sich aus dem, was jetzt entwickelt worden. Er lautet dahin, daß es bei solcher Prüfung auf die praktischen Beziehungen der Lehre ankommt.

Wer einen in der Kirche entstandenen Lehrsatz direkt mit der Schrift vergleicht, an ihr prüft oder aus ihr entwickelt, der mißhandelt in der Regel die biblischen Texte. Denn das nenne ich eine Mißhandlung dieser Texte, wenn ihnen Antworten auf Fragen abgequält werden, die ihr Urheber sich nachweisbar niemals gestellt hat. Und es giebt kaum eine Stelle im neuen Testament, die sich in ihrem Wortlaut mit einem Satz des Dogmas berührt, und die nicht auch heute noch im Zeitalter der historisch-grammatischen Auslegung unverdrossen in diesem Sinn mißhandelt würde. Sagt man aber, um dies zu entschuldigen, daß doch in der Schrift vielfach der Ansatz zu dem gegeben sei, was dann später in der Kirchenlehre bestimmtere Gestalt gewonnen habe — so ist zu erwidern: das heißt die Schrift zum schwächlichen Anfang der kirchlichen Lehrüberlieferung machen, das mag sie für den Katholicismus sein, für uns in der evangelischen Kirche ist sie die maaßgebende Urkunde der göttlichen Offenbarung. So kann man die Prüfung daher wirklich nicht anstellen, wenn die Frage nach dem, was schriftgemäß ist, ihr volles Gewicht behalten soll.

Worauf es ankommt, ist vielmehr dies, ob die betreffende Lehre mit ihren praktischen Zusammenhängen, ihren Voraussetzungen und Folgerungen, sich an der Schrift bewähren läßt. Ist z. B. die Zweinaturenlehre in der Christologie schriftgemäß? Von vielen wird es so angesehen. Sie beweisen es durch allerlei Aussprüche der Schrift, mit deren Auslegung es dabei auf die eben erwähnte Mißhandlung der Texte hinauszulaufen pflegt.

Aber die Frage ist so überhaupt falsch gestellt. Man muß fragen, ob die Auffassung des Heils, die dieser Lehre zu Grunde liegt, die biblische ist. Denn das ist es, was über die Schriftgemäßheit entscheidet. So gestellt hat die Frage auch den Vortheil, den die richtige Fragestellung in der Regel mit sich bringt, daß nämlich die Antwort gar nicht zweifelhaft sein kann. Sie muß verneinend ausfallen. Wer die Frage anerkennt, kann nicht anders als sie verneinen. Und wie es sich in diesem Fall stellt, so in anderen. Es läßt sich nach diesem Kanon wirklich beurtheilen, ob die einzelne Lehre schriftgemäß ist oder nicht. Und es ist Aussicht vorhanden, sobald die Frage so gestellt wird, daß man sich über deren Beantwortung je und je auf objektive Weise einigen kann.

Freilich, weniger bequem ist diese Methode des Schriftgebrauchs, als die alte war. Sie verlangt von uns, daß wir bei der Verwerthung des einzelnen stets das ganze im Auge haben und behalten. Sie verlangt insbesondere, daß wir im Glauben leben und durch den Glauben in der Schrift. Aber das wird kein ernster Christ für einen Nachtheil halten. Denn das ist nichts anderes, als was von jedem evangelischen Theologen unbedingt verlangt werden muß. Es kann einer theologischen Methode nur zur lebhaftesten Empfehlung dienen, wenn ihre Handhabung nicht möglich ist ohne lebendigen Glauben. Denn ohne diesen Glauben ist die Theologie nichts als ein zufälliges Conglomerat von allerlei Ausschnitten aus Geschichtswissenschaft und Philosophie. Nur wenn sie am Glauben Anfang, Mitte und Ende ihrer Wege hat, ist sie ein lebendiges ganzes. Vollends ist der praktische Kirchendienst ohne den Glauben ein Vorgeben und eine Heuchelei. Die Theologie erfüllt ihre Pflicht in der Kirche nur, wenn sie das ihren Schülern im ganzen wie im einzelnen immer wieder einzuprägen geeignet ist.

Zur Methode der biblischen Theologie des Neuen Testamentes[1].

Von

Lic. theol. **G. Adolf Deißmann,**
Privatdocenten und Repetenten zu Marburg.

Der Wunsch, mit welchem der Begründer der biblischen Theologie, Johann Philipp Gabler, seine epochemachende Altorfer Antrittsrede von 1787 schloß: „optandum vero est propter ipsius religionis integritatem et sanctitatem, ut theologiae scientia et biblica et dogmatica in dies laetius efflorescat“, ist, auch wenn man von der zweifellos in Blüthe stehenden Dogmatik absieht, in mehr als einer Hinsicht in Erfüllung gegangen. Seit der Unabhängigkeitserklärung der biblischen Theologie von der Dogmatik sind hundert Jahre ernster Arbeit verflossen, als deren wichtigstes Ergebniß heute wohl die Thatsache bezeichnet werden darf, daß über den rein historischen Character der neutestamentlichen Theologie kaum noch ein Zweifel besteht. Wissenschaftliche Reconstruction der religiös-sittlichen Gedanken des Urchristenthums, das ist ihre Aufgabe, und wenn diese festgestellt ist, dann ist der sichere Ausgangspunkt für die Frage nach der Methode dieser Disciplin gegeben.

Dann kann es für eine methodische Erwägung nicht viel ausmachen, ob man den Begriff „Urchristenthum“ identificirt mit dem Begriffe „Christenthum des neutestamentlichen Kanons“, oder ob man sich zur Ermittelung dieser Größe von dem Urtheile der kanonbildenden Theologen der alten Kirche principiell frei

---

[1] Probevorlesung, gehalten vor der hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Marburg am 9. August 1892.

macht. Wir entscheiden uns zwar für die letztere Seite, weil der Historiker auch den Schein einer gebundenen Marschroute vermeiden soll; wir glauben aber, daß eine doppelte Erwägung den Unterschied beider Auffassungen als einen nicht sehr bedeutenden darthun wird. Einmal wird auch die „freie Untersuchung" der urchristlichen Gesammtliteratur zu der Erkenntniß von dem eigenthümlich klassischen Werthe der im Neuen Testament zusammengestellten Schriftdenkmäler führen, sodann aber wird auch der Forscher, welcher seinen Orientirungspunkt sofort innerhalb des Neuen Testamentes nimmt, doch die Grenzen zwischen Kanonischem und Nichtkanonischem selbst von hier aus als fließende anerkennen müssen.

Mit der Thatsache, daß der geschichtliche Character unserer Disciplin allgemein zugegeben ist, hängt weiter auch die andere Erkenntniß zusammen, welche ebenfalls als ein sicherer Ertrag der hundertjährigen Arbeit seit Gabler bezeichnet werden darf und deshalb methodisch kaum noch gerechtfertigt zu werden braucht: man weiß, daß es ein Fehler ist, die Gedanken der ersten Christen in Formen darzustellen, welche ihnen fremd sind, mit anderen Worten, die biblische Theologie mit den formalen Mitteln der Dogmatik aufzubauen. Wenn sich auch die Lehrbücher und Monographieen factisch noch nicht alle von diesen fremdartigen Schablonen losgemacht haben, so wird doch schwerlich ein Vertreter des Faches theoretisch den Satz verfechten, die richtige Fragestellung gewinne man durch Einführung von Kategorieen wie „Trinität", „zwei Naturen oder drei Aemter Christi", „ordo salutis" und dergleichen.

Die methodischen Probleme der Gegenwart liegen in einer anderen Richtung. Sehen wir recht, so sind es im wesentlichen die Fragen nach den geschichtlichen Voraussetzungen des Urchristenthums, sowie nach dem Umfange und der Anordnung des Stoffes, über welche verhandelt wird. Indem wir im Folgenden versuchen, die Grundsätze darzulegen, welche uns für die richtige Behandlung der biblischen Theologie des Neuen Testamentes maaßgebend zu sein scheinen, werden wir Gelegenheit haben, zu den einzelnen Fragen Stellung zu nehmen.

Wenn es sich für den neutestamentlichen Theologen darum handelt, die religiös-sittlichen Gedanken des Urchristenthums zu reproduziren, dann ergeben sich ihm von selbst drei Hauptaufgaben: er hat festzustellen

1. den religiös-sittlichen Gedankengehalt des Zeitalters, in welchem das Christenthum entstanden ist und an welches sich sein Evangelium richtete,

2. die eigenthümlichen Einzelgestaltungen des urchristlichen Bewußtseins,

3. seinen Gesammtcharacter.

1. Das Christenthum ist auf jüdischem Boden erwachsen, aber es hat die Schranken der nationalen Individualität bald durchbrochen und sich schon in seiner klassischen Zeit an die antike Welt überhaupt gewendet. Dieser Thatbestand veranlaßt uns zu der Forderung, daß die geistige Situation des Jahrhunderts der Religionswende als der erste Gegenstand der Untersuchung erkannt werde. Wenn dagegen geltend gemacht werden sollte, es sei dies eine Belastung der Disciplin mit fremdartigen Stoffen, so wollen wir gerne zugeben, daß es sich bei dem großen Umfange des in Betracht kommenden Materials für die Zwecke des akademischen Unterrichtes allerdings vielleicht empfehlen würde, diese Aufgabe einer besonderen Disciplin zuzuweisen, die sich dann zu der neutestamentlichen Theologie verhalten würde, wie die Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi zu der Geschichte des ältesten Christenthums. Aber das ist doch eine bloße Zweckmäßigkeitsfrage, und selbst wenn man sie in dem angedeuteten Sinne beantwortet, dann kann dadurch nicht im geringsten die Ueberzeugung erschüttert werden, daß die Kenntniß des unmittelbar vorchristlichen Bewußtseins die nothwendige Vorbedingung für das religionsgeschichtliche Verständniß des Christenthums selbst ist und daß daher seine wissenschaftliche Darstellung in einem organischen Zusammenhange mit unserer Disciplin steht. Der neutestamentlichen Theologie könnte diese Aufgabe erlassen werden, der neutestamentliche Theologe muß sie sich stellen.

Ist diese Behauptung richtig, dann ist es nur consequent,

nicht bloß die religiös-sittlichen Verhältnisse des Judenthums in den Bereich der Forschung zu ziehen, sondern auch die des hellenisch-römischen Heidenthums. Doch bevor hierauf des näheren eingegangen werden kann, ist zur Characterisirung unseres methodischen Interesses nothwendig, sich zu einer gegenwärtig viel verhandelten Frage zu äußern. Daß die Fassung der Aufgabe in unserem Sinne die meiste Aussicht auf ein richtiges Verständniß des ersten Christenthums eröffnet, ist die Meinung vieler Theologen, aber bei hervorragenden Vertretern birgt sich in dieser These die weitere Ansicht, daß es auf diesem Wege möglich sei, die Herkunft der einzelnen christlichen Gedanken zu ermitteln oder wenigstens ihre Keime und Ansätze aufzuweisen. Das Recht dieser Erwartung soll vom Standpunkte des voraussetzungslosen Historikers aus nicht bestritten werden, wohl aber die Möglichkeit einer fruchttragenden Lösung der so gestellten Aufgabe. Wir sind gewiß der Ueberzeugung, daß das Christenthum in der Geschichte entstanden ist; Christus kam in der Fülle der Zeit εἰς τὸν κόσμον, und das neutestamentliche Wort für dieses Kommen ist nicht das παρεισῆλθεν. Wir sind gewiß der Ueberzeugung, das das Neue Testament nicht ein vom Himmel gefallenes Buch ist, wie die δύναμις κεκαλυμμένη der Elkesaiten, sondern sich durch hunderte von Fäden verknüpft weiß mit der auf ein Jahrtausend zurückblickenden Cultur seiner Entstehungszeit — aber wir meinen auch, daß es eine ungeschichtliche Vergewaltigung genialer Persönlichkeiten ist, wenn man das Ganze ihrer Gedankenwelt, anstatt es eben als ein Ganzes aufzufassen, um jeden Preis zu begreifen sucht als das Resultat einer Anzahl von nachweisbaren Summanden. Das Selbstbewußtsein einer Persönlichkeit können wir reconstruiren, wenn uns literarische Quellen in genügendem Maaße zu Gebote stehen, nicht aber die Genesis dieses Selbstbewußtseins, weil die Geschichte über die Geburtsstunden menschheitsfördernder Gedanken in Keuschheit und Weisheit zugleich ihren Schleier ausbreitet.

Wenn wir also mit Nachdruck fordern, daß der neutestamentliche Theologe sich ein genaues Verständniß der außerchristlichen Gedankenkreise aneigne, so leitet uns dabei nicht die Hoffnung,

die Entstehung des Christenthums erklären zu können, und wir fürchten uns nicht vor dem naheliegenden Vorwurfe, diese Ablehnung sei nur eine Verhüllung der alten unerträglichen Anmaßung der Theologen, daß das Christenthum auf Offenbarung beruhe. Von dem Anspruche, geoffenbarte Wahrheit darzustellen, gingen wir nicht aus, weil wir das Vertrauen zu der inneren Macht der neutestamentlichen Gedanken haben, daß der Eindruck ihrer unerfindbaren Hoheit vielmehr das Resultat ihrer voraussetzungslos schlichten Reproduction sein wird. Denselben methodischen Gedanken von der Anerkennung des Rechtes genialer Persönlichkeiten in der Geschichte würden wir mit gleicher Entschiedenheit auch auf anderen Gebieten zur Geltung zu bringen suchen, welche nicht den Verdacht aufkommen lassen, daß man nun einmal von Berufs wegen Advokat und nicht Forscher ist.

Es muß uns nach alledem ein anderes Interesse leiten, und dieses können wir kurz dahin bestimmen, daß es uns darauf ankommt, durch Eruirung jenes Thatbestandes Maaßstäbe zu gewinnen — in doppelter Hinsicht. Einmal soll dadurch die Erkenntniß ermöglicht werden, inwiefern das Christenthum sowohl im innigsten Contact mit seinem Zeitalter steht, als auch dasselbe überragt; zweitens aber soll dadurch ein Bild von der geistigen Verfassung des Publikums geschaffen werden, an welches das Christenthum appellirte. Durch die erste Betrachtungsweise wird die Frage beantwortet: wie erscheint uns heute das erste Christenthum? — durch die zweite die Frage: wie mußte es der damaligen Menschheit erscheinen? Nur durch Rücksichtnahme auf dieses doppelte Interesse erzielen wir ein wahrhaft geschichtliches Verständniß: die Beantwortung der ersten Frage läßt uns das Wesen, die zweite die Wirkungen des ersten Christenthums begreifen.

Von hier aus kann es eine Frage von nur untergeordneter Bedeutung sein, welches die Quellen für diese Vorarbeit der neutestamentlichen Theologie sind. Sicher die Literatur des Juden- und Heidenthums bis etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

In ersterer Hinsicht ist selbstverständlich vor allem das Alte Testament zu berücksichtigen, aber nicht, wie wir es exege-

siren, sondern womöglich, wie es im ersten Jahrhundert verstanden wurde. Die biblische Theologie des Alten Testamentes, wenn sie die geschichtliche Darstellung des religiös-ethischen Gehaltes der alttestamentlichen Schriften ist, darf also in ihrer jetzigen Gestaltung nicht ohne Weiteres als Voraussetzung angesehen werden, schon aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht nur formal, sondern auch material von einer Auffassung der israelitischen Religions- und Literaturgeschichte abhängig ist, welche für die Zeit des Neuen Testamentes als vorhanden nicht angenommen werden darf. Das Ideal wäre hier, daß nach der als Einheit aufgefaßten Alexandrinischen Uebersetzung ohne Bezugnahme auf die literarischen Verhältnisse der Originalurkunden, dagegen unter sorgfältiger Verwerthung alles dessen, was man von der altjüdischen Exegese weiß, eine Art alttestamentliche Theologie entworfen würde, welche etwa das theologische Bewußtsein eines Philo widerspiegeln würde. Gegenüber der von angesehener Seite vertretenen Ansicht, daß die Betrachtung des kanonischen Alten Testamentes genüge, müssen wir betonen, daß es doch wohl kaum geschichtlich zu rechtfertigen ist, die sogenannte Apokryphische Literatur des Alten Testamentes und was man Pseudepigrapha nennt, endlich auch Philo und Josephus außer Acht zu lassen. Weshalb die Denkmäler einer religiös so sehr interessirten Zeit, welche zudem die Brücke bildet vom Alten zum Neuen, ignorirt werden sollen, ist uns unverständlich. Hierher gehört endlich auch die Frage nach der Benutzung rabbinischer Quellen, zumal man neuerdings in ihnen den „Hauptschlüssel zur paulinischen Theologie" entdeckt zu haben glaubt. Wenn zur Stütze dieser Ansicht auch mit Recht geltend gemacht wird, daß die in nachchristlicher Zeit schriftlich fixirten Lehren der rabbinischen Theologie schon längst in der mündlichen Ueberlieferung vorhanden waren, so ist doch eine Stellungnahme zu dieser interessanten Frage zur Zeit noch von der Lösung schwieriger Probleme abhängig, und wir müssen also auf eine sichere Antwort vorläufig verzichten.

Das Recht, neben der jüdischen auch die griechisch-römische Literatur zu durchforschen, ergiebt sich aus dem Umstande, daß

sowohl literarische Vertreter des Urchristenthums, als auch die meisten, denen das Evangelium gepredigt wurde, irgendwie mit hellenischen Bildungselementen in Berührung standen. Und wenn es nur der eine Logosbegriff wäre, der im griechischen und neutestamentlichen Denken uns begegnet, so könnte er schon ein Anlaß sein, als die geschichtliche Voraussetzung des Neuen Testamentes nicht allein die jüdische Literatur und vollends nur das Alte Testament anzusehen, sondern in der großartigeren Weise eines Justin und Clemens neben den Mose den Plato zu stellen. Aber wir haben ja eine ganze Reihe von Vorstellungen, welche als Gemeingut der Alten zugleich in den Denkmälern der populären Geistesbildung des Heidenthums und im Neuen Testament sich finden; wir erinnern an die Vorsehungs-, Geistes- und Dämonenlehre, die Eschatologie, die Opfervorstellung und besonders an die bunte Mannigfaltigkeit der ethischen Gedanken. Daß durch den Nachweis analoger Vorstellungen auf beiden Gebieten das Christenthum nicht entwerthet wird, steht uns fest. Vielmehr wird dadurch nur deutlich gemacht, daß die alte Welt, indem sie der neuen Botschaft eine Fülle von Anknüpfungspunkten bot, wirklich in ihr Pleroma eingetreten war. Und diesen weltgeschichtlichen Gedanken entlehnen wir dem Apostel Paulus. Wie freilich davor gewarnt werden mußte, das von der Exegese der Gegenwart interpretirte Alte Testament zu Grunde zu legen, so wird auch hier darauf hinzuweisen sein, daß man von der antiken Literatur im weitesten Sinne vor allem die Schriften ins Auge fasse, welche dem populären Durchschnittsbewußtsein der Kaiserzeit am nächsten stehen, besonders die der jüngeren Stoa, nicht aber in erster Linie Plato und Aristoteles. Als die Gottesgelehrten noch zugleich Philologen und die Philologen nicht ohne Gottesgelehrsamkeit waren, entstanden werthvolle, für die Lösung unserer Aufgabe auch heute noch brauchbare Materialsammlungen, welche von der Gegenwart theils vergessen sind, theils aus methodischen Gründen vernachlässigt werden. Es wäre der Mühe werth, das alte universellere Interesse der Theologie für die antike Welt wieder zu beleben, auch mit Rücksicht auf die dogmenhistorische Weiterentwicklung der Kirche. Wir glauben, daß die Geschichte nicht nur eine Hellenisirung des

Christenthums kennt, sondern auch eine Christianisirung des Hellenenthums.

2. Als die zweite Hauptaufgabe des neutestamentlichen Theologen bezeichneten wir die Feststellung der eigenthümlichen Einzelgestaltungen des urchristlichen Bewußtseins. Die Thatsache, daß es solche gibt, ist nicht aus einer Gesammtauffassung des apostolischen Zeitalters heraus zu begründen; sie ist vielmehr das Ergebniß der Einleitungswissenschaft und der Exegese, welche Disciplinen von der biblischen Theologie vorausgesetzt werden dürfen, wenn sie auch selbst wieder in wichtigen Einzelheiten die biblische Theologie um Rath fragen müssen.

Drei Hauptgestaltungen können ohne Mühe ermittelt werden, die synoptische Verkündigung Jesu, das paulinische und das johanneische Christenthum, mit welcher Reihenfolge zuzugleich ein geschichtliches Urtheil ausgesprochen ist. Die sogenannte deuteropaulinische Literatur in der Darstellung des Paulinismus von den Homologumena zu trennen, haben wir keine Veranlassung; ihre Aussagen werden stets als Commentar oder als Consequenz der paulinischen Originalgedanken herangezogen werden können. Vor eine methodische Schwierigkeit hinsichtlich der äußeren Anordnung stellen uns erst die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Soll man aus den Petrusbriefen oder gar nur aus dem ersten Petrusbriefe allein einen eigenen „Lehrbegriff" herauszuheben suchen? Und aus dem Jacobus- und dem Hebräerbriefe? Und wie steht es mit der Apostelgeschichte und der kanonischen Apokalypse? Es ist bekannt, daß man Versuche gemacht hat, hier überall zu individualisiren. Aber diese Methode zeugt vielleicht von einer noch nicht völligen Ueberwindung dogmatischer Bestimmtheit. „Lehrbegriffe"? Die meisten Aussagen der Briefe sind Gelegenheitsaussagen; sie sollen trösten, ermahnen, richten. Selbst äußerlich so lehrhafte Partieen, wie die des Paulus über das Gesetz, können ihr practisches Colorit nicht verleugnen; sie sind nicht theologische Paragraphen, sondern zunächst Bekenntnisse einer mit dem religiösen Partikularismus und Mechanismus ihrer Zeit ringenden Menschenseele und sprechen uns deshalb,

trotzdem wir Modernen von noch anderen Problemen gequält werden, so echt menschlich, so verwandt an. Daß der erste christliche Theologe einen „Lehrbegriff“ wohl auch gehabt hat, soll nicht geleugnet werden, aber von den wenigen Blättern, welche uns von ihm erhalten sind und auf denen er die practischen Fragen eines mannigfach bewegten Gemeindelebens beantwortet hat, kann kein theologisches System abgelesen werden. Wie viel weniger aus so kleinen Schriften, wie den katholischen Briefen.

Damit stehen wir aber bereits mitten in der Erörterung einer Frage, welche eine methodische im eminenten Sinne ist und daher sofort erledigt werden soll: haben wir in den Schriften des Neuen Testamentes die Urkunden einer theologischen Wissenschaft oder einer religiös-sittlichen Gesinnung? Diese Frage setzt allerdings voraus, daß man sich darüber klar ist, wie verschiedene Dinge Theologie und Religion sind. Sie kann unseres Erachtens mit ausschließender Bestimmtheit weder nach der einen, noch nach der anderen Seite beantwortet werden. Aber wir haben schon angedeutet, was wir für das relativ Richtigste halten. Wenn wir demgemäß den religiös-sittlichen Character der urchristlichen Zeugnisse mit Nachdruck geltend machen, so wollen wir damit jedoch nicht die Thatsache verdecken, daß im Neuen Testament auch Theologie enthalten ist, in den synoptischen Quellen so gut, wie bei Paulus und den anderen, nur freilich keine theologischen Systeme. Darum muß es der neutestamentliche Theologe als seine Aufgabe ansehen, die Unterscheidung rein religiöser resp. ethischer Aussagen von den theologischen klar durchzuführen. Bei Paulus z. B. würde es sich darum handeln, festzustellen, kurzgesagt, was Gnosis des Gottesgelehrten und was Pistis des Gotteskindes ist. Seine Stellung zur heiligen Schrift, also Hermeneutik und Exegese, seine Methode der theologischen Spekulation, also die Art und Weise, wie er sich den Werth der Heilsthatsachen zu verdeutlichen sucht durch Zuhilfenahme von Gedanken, welche in dem religiösen, rechtlichen und sittlichen Vorstellungskreise seiner Zeit geläufig waren — das etwa würde zu seiner Theologie gehören. An manchen Punkten wird es allerdings bei ihm und den anderen zweifelhaft bleiben, wo das theo-

logische Interesse aufhört und das religiöse in sein Recht eintritt. Durch eine solche Fragestellung wird Paulus, oder wer sonst daraufhin angesehen wird, nicht halbirt; vielmehr wird der paulinische Gedanke von dem Schatze in den thönernen Gefäßen hier einmal als methodisches Princip aufgefaßt. Wie wichtig dieses Princip für die Gesammtbeurtheilung der urchristlichen Literatur überhaupt ist, scheint uns durch die neueste kritische Bewegung bestätigt zu werden. Die Bestreitungen der Echtheit auch der seither niemals bezweifelten Paulusbriefe stützen sich zum Theil auf angebliche Diskrepanzen innerhalb des Ideengehaltes dieser Schriftwerke. Wir sehen aus diesem Argumente, daß auch auf Seiten der am weitesten links stehenden Theologie die verkehrte, vielleicht als unbewußte Nachwirkung des Inspirationsdogmas erklärliche Meinung herrscht, Paulus müsse in jedem Falle ein Dogmatiker gewesen sein, dessen Aussagen überall sich in die Paragraphen eines wohlüberlegten Systems müßten einordnen lassen. Zugegeben, daß der Apostel auch Theologe war, wer sagt uns, daß für ihn die Möglichkeit einer Inconsequenz oder einer Antinomie nicht vorhanden war, eine Grenze, welche doch selbst die holländischen Theologen bis jetzt noch nicht haben überschreiten können? Widersprüche in einem als Doktrinär aufgefaßten Schriftsteller zu entdecken, ist eine Kleinigkeit. Paulus aber ist kein Doktrinär, auch als Theologe nicht, am wenigsten als Christ.

Nicht dieselbe, aber eine verwandte Fragestellung ist in einer neueren Monographie mit großem Geschicke fruchtbar gemacht worden und verdient eine recht sorgfältige Beachtung: wo haben wir Aussagen der naiven *Frömmigkeit des Volkes* und wo Aussagen der ethisch mehr abgeklärten *Frömmigkeit der geistigen Führer*? Das Neue Testament zeigt, und hier erscheint uns die Grenze zwischen Kanonischem und Apokryphischem besonders klar als eine verschwimmende, bereits die Anfänge jener Legendenbildung, welche stets zu den characteristischsten Merkmalen der an dem massiv Wunderbaren sich am meisten erbauenden volksthümlichen Frömmigkeit gehört. Man hat kürzlich eine „bäuerliche" Glaubens- und Sittenlehre geschrieben und damit unsere Fragestellung auf die Gegenwart angewendet; sie ist aber für die Ge-

sammtgeschichte unserer Religion von höchstem Interesse. Die Apostelgeschichte gehört theilweise mit zu den Denkmälern der ältesten Volksfrömmigkeit, was vielleicht dann am deutlichsten wird, wenn wir ihre Aussagen über das πνεῦμα mit denen des Paulus oder Johannes vergleichen: dort sehen wir eine offenbare Freude am sinnlich Imponirenden, hier ein zartes Interesse für die unsichtbaren Gewalten des Sittlichen.

Was uns zu diesen Erwägungen führte, war die Schwierigkeit, den Gedankeninhalt der kleineren Schriften des Neuen Testamentes in das Ganze der biblischen Theologie einzufügen. Den Versuch, die „Lehrbegriffe" dieser einzelnen Fragmente zu isoliren, glauben wir zurückweisen zu müssen; was setzen wir aber an seine Stelle? Es bleibt wohl nichts anderes übrig, als die Gedanken jener Schriften anhangsweise dort unterzubringen, wo sie sich ungezwungen in einer der drei Hauptgestaltungen des urchristlichen Bewußtseins an Analoges etwa anlehnen können. Der Jacobusbrief z. B., einerlei, wann er geschrieben ist, hat eine gewisse innere Verwandschaft mit dem synoptischen Christenthum, die Petrusbriefe mit dem paulinischen, einige Gedanken des Hebräerbriefes vielleicht mit dem johanneischen. Durch diese Anordnung wird freilich die Geschlossenheit nicht erreicht, welche bei der Annahme denkbar ist, daß alle literarischen Dokumente der ersten Christenheit als die Zeugnisse einer allmählichen Entwicklung vom synoptischen Christenthum durch das paulinische hindurch zum johanneischen zu begreifen sind. Aber diese Annahme ist ein Irrthum, welcher schon dann deutlich erkannt wird, wenn die behauptete Fortbildung der synoptischen zu den paulinischen Gedanken auch wirklich im Einzelnen gezeigt werden soll.

Daß in unserer Forderung noch eine Reihe von Einzelproblemen eingeschlossen ist, ist uns nicht entgangen. Wir vergessen nicht, daß das, was wir „synoptisches Christenthum" nannten, keine einheitliche Größe ist; wir wissen wohl, wie verschiedenartig die Gedankenelemente sind, welche durch die Apostelgeschichte oder die Apokalypse des Johannes uns vermittelt werden. Aber wir glauben nicht, daß alle diese Fragen in der nur andeutenden Weise dieser Ausführungen fruchtbar besprochen werden können, und müssen

uns daher mit der Constatirung der Schwierigkeiten hier begnügen.

Ist man sich über die allgemeinsten Züge der Disponirung klar, so beginnt in inductiver Arbeit die *Reconstruction der einzelnen Hauptformen*. Dabei darf man sich überall auf die Ergebnisse der Interpretation stützen; ob es sich empfiehlt, exegetische Erwägungen in die Darstellung mit aufzunehmen, ist wiederum eine Frage der Zweckmäßigkeit. Principiell darf man dieselben voraussetzen; aber in akademischen Vorlesungen wird es mitunter recht wohl am Platze sein, das exegetische Urtheil kurz zu begründen. Vom gleichen Gesichtspunkte aus halten wir es für empfehlenswerth, die wichtigeren Begriffe statistisch vorzuführen, damit sowohl ihre Frequenz, als auch ihre etwaigen Zusammenhänge mit der semitisch beeinflußten und der klassischen Gräcität deutlicher erkannt werden können.

Die richtige Ordnung der Einzelaussagen wird stets Sache des geschichtlichen Taktes bleiben müssen. Das Naturgemäßeste ist, daß man unter Ablehnung jeder dogmatischen Kategorie sich nach einigen einfachen, aus den Schriftwerken selbst zu entnehmenden Gesichtspunkten zu orientiren sucht. Von selbst werden wir bei den Synoptikern auf den Gedanken des Reiches Gottes geführt, bei Paulus und vielleicht auch bei Johannes auf den des erhöhten Christus. Die Auffassung der neutestamentlichen Urkunden als vorwiegend practisch interessirter Erzeugnisse religiös-sittlichen Empfindens wird einen Schutz gewähren gegen die Versuchung, in haarspaltender Weise zu systematisiren; je mehr Paragraphen, desto mehr Gefächer, in denen die Gedanken des Neuen Testamentes lebendig begraben werden. In die auszulegenden Stücke etwas hineinzugeheimnissen, das ist die Gepflogenheit der rabbinischen Theologie in Synagoge und Kirche; aber der evangelische Forscher darf das Neue Testament nicht so behandeln, wie die Männer der neutestamentlichen Zeit das Alte Testament.

3. Was wir als unsere dritte Hauptaufgabe bezeichneten, die *Darstellung des urchristlichen Gesammtbewußtseins*, wird — wie auch unsere erste Hauptaufgabe — von einigen wieder

einer eigenen Disciplin zugewiesen, der sogenannten biblischen Dogmatik. Einer der bedeutendsten literarischen Vertreter unseres Faches bezeichnet die biblische Dogmatik als eine systematische Wissenschaft im ausdrücklichen Unterschiede von der biblischen Theologie als einer historischen. Auch hier wollen wir nicht weiter darüber rechten, ob die Feststellung einer besonderen Disciplin nothwendig ist, aber das müssen wir zum mindesten fordern, daß dieselbe auch als eine geschichtliche anerkannt wird. Damit, daß der Historiker eine systematische Darstellung erstrebt, wird er nicht zu einem Systematiker in dem Sinne, den man nun einmal mit diesem Begriffe verbindet.

Das Recht, unsere Aufgabe in der vorgeschlagenen Weise zu erweitern, kann nicht so begründet werden, daß man aus der behaupteten Kanonicität oder gar Inspiration der zu untersuchenden Urkunden den einfachen Schluß auf ihre gedankliche Einheitlichkeit zieht, sondern muß aus der geschichtlichen Thatsache erhärtet werden, daß alle in Betracht kommenden Bewußtseinsformen das Heil der Welt in irgend einer Weise an die Person Jesu Christi ketten. Vielen wird dieser Ausgangspunkt als ein dürftiger erscheinen, dessen Armseligkeit dann besonderes Mitleid errege, wenn man ihn mit dem stolzen Grundsatze der altprotestantischen Theologie vergleiche, daß selbst der Buchstabe der Schrift sei von Gott eingegeben. Aber es ist ein geschichtliches Princip, das wir vertreten, und darin beruht unser Trost und unsere Stärke. Wir trachten damit dem Kindlein nicht nach dem Leben, aber wir suchen es, wie die Hirten vom Felde, in der Krippe.

So glauben wir mit geschichtlichem Rechte den Versuch wagen zu dürfen, in der Mannigfaltigkeit der klassischen Zeugnisse des Urchristenthums eine Einheit nachzuweisen. Freilich nicht eine Einerleiheit! Diese Ueberzeugung ist ebensosehr ein Protest gegen den Versuch, jene einzelnen Bewußtseinsformen durch das Schema des sich ausschließenden Gegensatzes zu begreifen, wie gegen jede Harmonisirung der wirklichen Verschiedenheiten. Es gilt gleichsam einen Querdurchschnitt zu machen. Die Schnittfläche wird keine Einförmigkeit zeigen, wir sehen Mark, Holz, Bast und schützende Rinde, im Holze wieder die sich mählich erweiternden Jahresringe, und doch sehen wir eine Einheit.

Allerdings erfordert dieser Theil der Arbeit ein gut Theil Selbstverleugnung. Wo wir aneinanderreihen möchten, können wir oft nur vergleichen, wo wir Sicheres aussagen möchten, dürfen wir oft nur andeuten. Die methodische Hauptschwierigkeit ist wohl die Wahl der Gesichtspunkte, nach denen man sich richtet. Man wird sich auf die allereinfachsten zurückziehen müssen, wie Gott, Mensch, Sünde, Christus, Heil. Und doch ist die Aufgabe nicht aussichtslos: mögen uns auch die Gestaltungen des rein religiösen Bewußtseins mit ihrer großen Mannigfaltigkeit vor schwierige Probleme stellen, dann wird es doch um so leichter sein, die mehr ethischen Gedanken in ihrer relativ einheitlichen Gesammtrichtung zu verstehen.

Es bedarf nicht des Nachweises, daß diese zusammenfassende Darstellung die Krone des Ganzen ist. Sie wird deshalb auch wohl stets den unfertigsten Eindruck machen, und es sollten sich an sie nur diejenigen heranwagen, welche Schleiermacher die „Virtuosen des Faches" nennt. Vielleicht gehört zu den Kennzeichen eines solchen Virtuosen die Ueberzeugung, daß je mehr Geschichte man lernt, es desto schwieriger wird, Geschichte zu lehren. Wir denken uns, daß in der Beschäftigung mit den Stoffen des Neuen Testamentes ein Anlaß zur Selbstbescheidung liegt und sehen uns hierdurch, da unsere Erwägung ja eine methodische ist, auf das Problem hingewiesen, ohne dessen Lösung alle andere Methode nichts hilft. Wir meinen die persönliche Stellung des neutestamentlichen Theologen zu seinen Stoffen. Es liegt uns fern, in die drohenden und ängstlichen Rufe derer einzustimmen, welche voll Eifersucht die bescheidene Sprödigkeit jeder ehrlichen Forscherseele Gottlosigkeit nennen und Unterdrückung des Urtheils als das höchste Maaß der Demuth preisen. Aber wir fordern, daß man in einem persönlichen Zusammenhange mit dem stehe, was man darzustellen hat. Der neutestamentliche Theologe hat keine chronologischen, diplomatischen und archäologischen Probleme zu lösen, sondern das zu ermitteln, was Menschen, ὁμοιοπαθεῖς mit ihm, geglaubt und erkannt, geliebt und gehofft haben. Darum hat seine voraussetzungslose Wissenschaft eine Voraussetzung: der Forscher muß fähig sein, religiös-sittliches Leben in der Geschichte zu verstehen.

Zur Kirchenfrage.

Ueber evangelischen Gebrauch von kirchlichen Formeln, insbesondere von Glaubensbekenntnissen.

Von

Karl Sell.

Der „Fall Schrempf" scheint dazu bestimmt, im evangelischen Deutschland eine Reihe Fragen zu Sprache zu bringen, die schon lange, halb unbewußt, auf den Gemüthern lagen. Jede „Frage" bedarf ja zu ihrer gedeihlichen Erledigung einer ihr günstigen Zeitstimmung; ohne diese Gunst der öffentlichen Aufmerksamkeit gehen oft die werthvollsten Erörterungen doch verloren. Jetzt ist für die Fragen nach den fundamentalen Bedingungen des kirchlichen Lebens im evangelischen Sinne wie über Nacht die Zeit der Aufmerksamkeit gekommen. Der „Fall Harnack" hat aus ihnen eigentlich nur eine einzelne zur Diskussion gestellt, nämlich die historisch-dogmatische nach Entstehung und Verbindlichkeit des „apostolischen Glaubensbekenntnisses". An der Entrüstungsbewegung, die bei dieser Gelegenheit entstanden ist, scheint mir weder der Zufall noch kirchenpolitische Mache schuld zu sein, in Wirklichkeit hat sich in diesem pastoralen Aufstand eine schon länger in der Luft liegende Spannung zwischen den Ergebnissen der historischen Wissenschaft einerseits und gewissen dogmatischen Ansprüchen andererseits entladen, die sich in den willkommenen Klassengegensatz von Professorenthum und Pastorenthum verkleiden konnte. Man entnahm dem Votum von Professor Harnack im Schrempfschen Falle die gewiß dringende Frage nach dem Rechte der historischen Forschung über die Grundlagen des Glaubens, und wenn auch mit der darauf gegebenen Antwort im Grunde die beiden

Gegner einverstanden sind, daß nämlich die historische Forschung innerhalb der Kirche nur soweit im Rechte ist, als sie die Grundlagen des Glaubens bestehen läßt (was die in Harnack angegriffene theologische Schule, die eine Schule „kirchlicher" Theologie sein will, durchaus zugiebt), so ist eine Verständigung doch nicht möglich, da beide Theile eine verschiedene Vorstellung von dem haben, was Grundlage des Glaubens ist und sein soll. Die Einen vermögen den Glauben nur zu bewahren in der theologischen Formulirung der „Orthodoxie", die Anderen trennen nach Kräften Glauben und Theologie und halten für fundamental im Glauben nur, was in ihm wirkliches Leben aus Gott und mit Gott ist. Auch diese Auffassung aber ist bedingt, was man nicht zu verschweigen braucht, weil es selbstverständlich ist, durch bestimmte theologische und philosophische Schulvoraussetzungen (meist erkenntnißtheoretischer Art), sie ist nicht ausschließlich religiös und kann es nicht sein, weil sich das religiöse Leben wohl theoretisch, aber niemals praktisch von dem sonstigen Intellekt trennen läßt. Die theologische Wissenschaft trägt in sich neben Glaubenseindrücken auch philosophische Voraussetzungen und um diese dreht sich wohl meist der Streit. Ist aber ein kirchlicher Streit zum theologischen Schulstreit geworden, so befindet er sich in einer Sackgasse. Unsere Schulgegensätze werden sich nie versöhnen; nur eine beiden übergeordnete Instanz vermag verschiedene Schulen zum Dienste derselben Kirche zu verwerthen. — Nun scheint mir der Fall Schrempf dazu angethan, die allerfundamentalsten Fragen des kirchlichen Lebens anzuregen; es steht bei ihm mehr als eine Reihe theologischer Lehrmeinungen, es stehen die Grundlagen der Kirche als einer gottesdienstlichen Gemeinschaft zur Diskussion. Das Auftreten Schrempf's ist der Aufstand des Individualismus gegen die Kirche. Es ist dabei von wesentlichem Werth, daß dieser Individualismus eine so durch und durch ehrenwerthe und fromme Vertretung gefunden hat.

Der Glaube ist das allerinnerste, individuellste Besitzthum eines Menschen, kann es da überhaupt noch einen gemeinsamen Glauben geben? Wie soll es möglich sein, bei der stets vorhandenen extensiven und intensiven Verschiedenheit der Glaubensüber-

zeugungen einen gemeinschaftlichen Gottesdienst zu halten und wird in demselben nicht regelmäßig dem, der ihn nicht leitet, eine Heuchelei zugemuthet, eine Theilnahme an etwas, womit er nicht ganz übereinstimmt? Das sind die Fragen, die ich besonders aus den Sätzen Schrempf's heraushöre, mit denen er seine Stellungnahme zur eventuellen Nachfolge empfohlen hat [1]). Nur zufällig richtete sich sein erster öffentlicher Widerspruch gegen das apostolische Glaubensbekenntniß, er hätte sich ebenso gut gegen Gesangbuch, Kirchenbuch, Bibel als Kirchenlehrbuch richten können. Denn wenn der Glaube, in dem wir uns irgendwie eins fühlen, einfach „Ueberzeugung" ist, nichts wie Ueberzeugung und wenn es Sünde ist, etwas wider seine Ueberzeugung, zu thun, so ist es ebenso eine Sünde, ein Kirchenlied zu singen, mit dem man nicht völlig übereinstimmt, wie das Taufbekenntniß der alten römischen Kirche zu bekennen. Es dürfte darum bei dem Eindruck, den Schrempf's von lauterster Ueberzeugung getragenes Auftreten gemacht, am Platze sein, über den von ihm angegriffenen Gebrauch von altchristlichen Formeln zu reden, indem wir nach evangelischen Grundsätzen dafür im Begriff der Kirche suchen. Es sind nur Bemerknungen, die ich hierüber vortrage und sie beabsichtigen entfernt nicht eine völlige Auseinandersetzung aller einschlägigen Streitpunkte; sie wollen nur die Aufmerksamkeit auf einige nicht genug berücksichtigte Beziehungen richten.

I.

Liturgische Formeln, Gebete, Bekenntnisse, Lektionen, Lieder bilden einen gemeinsamen, heutzutage wieder in reicherer Fülle angeeigneten historischen Besitz der Kirche. Wer darf sie brauchen? Wie darf man sie brauchen? Bei einem Rigorismus, wie er uns jetzt empfohlen wird, schier Niemand mehr. Wir bereiten mit einer vielseitigen Erwägung dieser Frage darum auch Raum für die an vielen Orten im Gange befindliche liturgische Restaurations- oder Reformarbeit.

Schrempf scheint für alle kirchlichen Formeln ohne Unterschied nur eine Weise des Gebrauchs zuzulassen und viele, die er

---

[1]) Chr. Schrempf, An die Studenten der Theologie zu Tübingen. Auch ein Wort zur Pfarrerfrage. Stuttgart, E. Hauff, 1893.

sonst für seine theologischen Gegner ansehen wird, stimmen ihm darin bei: man darf ein Bekenntniß u. drgl. nur dann brauchen, wenn man von seiner wörtlichen buchstäblichen Wahrheit und Richtigkeit überzeugt ist. Daraus folgt, daß, wer ein Bekenntniß gebraucht, angesehen werden muß als Einer, der davon überzeugt ist, es sei nun der Geistliche oder die Gemeinde.

Dieser, durch ihre einfache Ehrlichkeit bestechenden Auskunft muß nun die ganze komplizirte Mannigfaltigkeit des wirklichen, kirchlichen und religiösen Lebens entgegen gehalten werden. Die Sache ist weit nicht so einfach, wie sie im Fall Schrempf und Harnack hingestellt worden ist. Insbesondere ist bei aller Hochachtung vor Schrempf's Ueberzeugungstreue zu sagen, daß, so gewiß die Grundform alles Glaubens Ueberzeugung ist, ebenso gewiß doch aller explicirte Glaube noch etwas anderes als bloße Ueberzeugung enthält und daß mit der Grundform des Glaubens sein eigentliches Wesen, das, was er den Menschen giebt und verleiht, noch gar nicht bezeichnet ist. In der lebendigen Religiosität kommt der Glaube gar nicht in reiner Form zum Vorschein, sondern immer mit anderen Erkenntnißelementen legirt, und er weiset selbst immer noch auf etwas höheres objektives über ihm selbst hin. Gewiß ist alle Religion einfach, aber das Einfachste in der Religion ist nur ihre Grundgestalt, der Verkehr mit Gott im Glauben und Gebet; schon diese setzt der Analyse sehr bestimmte Schranken, die Religion in der Gemeinschaft aber ist etwas so komplizirtes, daß davon auch nur zur gegenseitigen Verständigung zu reden, bei der Fülle von verschiedenen Nebentönen, die sofort für den anklingen, der hier spricht und der zuhört, außerordentlich schwierig ist. Das eigentlich Gemeinsame im Glauben verschiedener Menschen ist selten mehr, als die Gewißheit, daß Mehrere dasselbe Objekt des Glaubens miteinander theilen; darum sollte man sich, wenn man seinen Glauben mit dem der Anderen vergleicht, füglich auch damit begnügen.

Angenommen, es verhielte sich so, wie man uns sagt: Alles, was im öffentlichen Gottesdienst als stehende Formel in vorgeschriebener Gestalt auftritt, hat nur seine Geltung in der stillschweigenden Voraussetzung, daß Alle am Gottesdienst Betheiligten da-

von überzeugt sind — wann ist denn die den Gottesdienst feiernde Gemeinde um ihre Ueberzeugung befragt worden? Gilt der Gottesdienst nur als ein Werk der gegenwärtigen Gemeinde — und dieser independentistischen Vorstellung begegnet man heute sehr häufig — unter Leitung ihres Geistlichen, so müßte dies doch einmal geschehen sein? Hat die einzelne Gemeinde z. B. bezüglich seiner Zustimmung zu dem Bekenntnisse bestimmte Forderungen an den Geistlichen zu stellen, welchen Forderungen hat denn sie zu genügen? (Ich frage so, weil im seitherigen Streite immer von der „Gemeinde" im Sinne der Ortsgemeinde gesprochen worden ist.) Man wird nun keinen anderen Zustimmungsakt der Gemeindeglieder zu der Summe von kirchlichen Uebungen, dem sie sich unterwirft, finden können, als die Thatsache der Taufe und nachherigen Konfirmation der Einzelnen. Aber für diese bedeutet die Zugehörigkeit zur Gottesdienstgemeinde doch wieder nicht eine durchgängige Zustimmung zum „Glauben" der „Gemeinde", denn außerhalb der Kirche hat jedes Glied vollkommene Freiheit, zu glauben oder nichts zu glauben und kirchenrechtlich kann Keinem wegen mangelnden Glaubens irgend ein kirchliches Privilegium entzogen werden, er müßte denn öffentliches Aergerniß gegeben haben und deswegen disziplinirt sein. Es giebt keine kirchliche Ordnung mehr, wonach Jemand bei entscheidenden Schritten, die Glauben voraussetzen. z. B. vor der Abendmahlsfeier über seinen Glauben besorgt werden könnte, wie das in vielen reformirten Kirchen früher Rechtens war, wo natürlich die verweigerte Auskunft Zurückweisung nach sich zog (z. B. Ordonnances ecclésiastique de Genève 1541 bei Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 347, Kurpfälzische Kirchenordnung 1563, ebenda II, 261). Von den Geistlichen dagegen wird unter allen Umständen die Ueberzeugung von allem dem, was er als gottesdienstliche Formel in den Mund nimmt, erwartet, sonst ist er unehrlich. Man könnte auf dem seither inne gehaltenen Standpunkt, dessen Unhaltbarkeit ich nur zeigen will, fragen: welche Ueberzeugung, wessen Ueberzeugung muß er denn nun haben? Die seiner Gemeinde, von der man nicht weiß, ob sie eigentlich eine hat? Diejenige seines Kirchenregiments, das selber

niemals auf eine solche ausdrücklich verpflichtet worden ist, diejenige seiner theologischen Lehrer, deren er eine ganze Reihe sehr verschiedener gehabt hat? Denn die geltenden Formeln können sich doch nicht selbst interpretiren? Man wird sagen, das seien alles sophistische Fragen, die daran nichts ändern können, daß nun einmal wenigstens der Geistliche als Diener der Kirche von allen den Dingen und Thatsachen, die er vorliest, bekennt, predigt, so fest überzeugt sein müsse, wie er davon überzeugt ist, daß die Sonne am Himmel steht. Erinnere ich mich recht, so ist dieser Vergleich gerade in letzter Zeit wirklich gebraucht worden und er ist sehr passend, um die Unmöglichkeit dessen, was man behaupten will, zu zeigen. Wie, wenn die Sonne gar nicht am Himmel stünde? Jedes dieser Worte „die Sonne steht am Himmel" schließt ja streng genommen, eine unrichtige Vorstellung in sich. Wie viele komplizirte, mannigfaltige, zum größten Theil noch unaufgehellte und darum gar nicht genau zu beschreibende Naturvorgänge einerseits und Sinneswahrnehmungen andererseits schließt nicht diese anscheinend einfach zu behauptende Thatsache ein! Und wie völlig ist diese angebliche Thatsache bedingt durch die Identität der Sehorgane? Dieselbe Thatsache würde, obwohl sie dieselbe bleibt, z. B. von augenlosen Menschen in einer absolut anderen Weise wahrgenommen werden, sie könnten die „Sonne" nur als eine Art Luftheizung empfinden und niemals eine Vorstellung von ihr gewinnen, wie wir sie haben. So wenig wie der leuchtende Sonnenball eine einfache objektive Thatsache ist, so wenig sind die in kirchlichen Formeln behaupteten Dinge so einfache Thatsachen, über die man ohne Kenntniß aller früheren Generationen der Kirche, ohne Berücksichtigung der Ueberlieferung, ohne genaues Studium der Schrift und Kirchenlehre präzise Auskunft geben kann. Und dabei wird der genaue Kenner der Sache versichern, daß diese angeblich objektiven Thatsachen in den verschiedenen Jahrhunderten, in denen sie geglaubt worden sind, im Zusammenhang mit einer vielfach anders beschaffenen Anschauung von den Weltdingen und Weltgesetzen, eine ganz verschiedene Bedeutung, ein ganz verschiedenes Angesicht gehabt haben. Die Thatsachen selbst und der Glaube an die Thatsachen mit sammt den Gründen

dieses Glaubens lassen sich gar nicht von einander trennen. Was würden z. B. die nackten Thatsachen der übernatürlichen Geburt Jesu Christi, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wie sie in den Symbolen aufgezählt sind, allein bedeuten, als bloß die absolute Fremdartigkeit dieses Lebenslaufes? Erst die Kunde von der Persönlichkeit des Mannes, von dem sie gelten, die aus der sehr weitschichtigen kirchlichen Ueberlieferung entnommen wird, giebt ihnen die Bedeutung von Heilsthatsachen. Aber diese Kunde muß man doch zu dem Symbolum hinzudenken. So tritt uns also in einer jeden kirchlich überlieferten Formel nicht eine einfache Ueberzeugung entgegen, sondern ganze Schichten von über einander gelagerter Ueberzeugungen — zu hunderten und tausenden, wenn man nämlich auf das sieht, was diejenigen, die die Sachen überliefert haben und denen wir die Ueberlieferung verdanken, selber geglaubt haben und was auch wir glauben sollen! Wovon, so frage ich also, soll nun eigentlich der Geistliche überzeugt sein?

Der Instinkt der Gemeinde hat darauf längst die Antwort gegeben. Der Geistliche muß in den Dingen, die er da aussagt, irgendwelche Bezeugung des Gottes anerkennen, den auch die Gemeinde als ihren Gott verehrt. Die ausgesprochene Formel muß ihn an den Gott erinnern, an den sie auch die Gemeinde erinnert. Nicht der Inhalt der Formel im Einzelnen ist es, womit er vornehmlich übereinzustimmen hat, sondern er soll sich bekennen zu der lebendigen Größe, zu dem Gott, von dem diese Formel zeugt. Die Einheit des Glaubens besteht nur scheinbar in der Einheit der Formel, in Wirklichkeit besteht sie in der Gewißheit, daß der Glaube des anderen denselben Gegenstand hat, wie mein Glaube. Weil jeder geglaubte Gegenstand für den empirischen Nachweis ein X ist, eine unbenannte Größe, darum giebt es keinen anderen Weg, sich darüber zu gewissern, ob Jemand mit seinem Glauben an denselben Größen hängt, als ihn über seinen „Glauben“ zu befragen. Aber was er mit seinem Glauben meint, das ist doch eine Realität außer ihm. Ich frage, wenn ich mich nach Jemandes „Glauben“ erkundige, eigentlich nach seinem „Gott“. (Man vergleiche zu diesem Gedanken den ganzen großen Katechismus Luthers.) Nur der Geistliche, dem sie abfühlt, er hat denselben

Gott wie wir, scheint der Gemeinde vertrauenswürdig und das ist es, was sie an ihm erkennen will, wenn er ihr geheiligtes Bekenntniß ausspricht. Das hat man deutlich herausgehört auch aus der Bewegung der letzten Zeit. Die gegen die Bezweifler des Apostolikums erweckte Entrüstung richtete sich dagegen, daß diese Leute nicht mehr denselben Gott haben, wie die übrigen Christen. Der apostolische Glaube fiel in den Augen der Entrüsteten zusammen, mit dem Gott der Apostel. Den schienen Jene zu verleugnen, die das Apostolikum „abschaffen" wollen. Nur wer diesen instinktiven Hintergrund der Bewegung beachtet, wird ihr m. E. gerecht und behütet sich vor Bitterkeit. — Welchen Sinn hat also zunächst der liturgische Gebrauch des Glaubensbekenntnisses? Die eigenthümliche Schätzung des „apostolischen Glaubensbekenntnisses vor allen anderen kirchlichen Formeln, die gegenwärtig zu Tage getreten ist, wird uns helfen ihn festzustellen. Diese Schätzung wurde dem genannten Bekenntnisse, ja dem Bekenntnisse überhaupt im Gottesdienst in früheren Zeiten nicht zu Theil. Nicht in der ältesten Kirche, wo sich Spuren von einem Bekenntnisse im Gemeindegottesdienst nicht finden, nicht in der nachnicänischen Kirche, wo das Symbolum Nicäno-Constantinopolitanum ein Bestandtheil der Liturgie neben anderen ist, nicht in der Reformationszeit, wo das apostolische Glaubensbekenntniß im Gottesdienst nicht vorkam, sondern entweder das nicänische, oder statt desselben das gesungene Credo, nämlich Luthers Lied: „Wir glauben all einen Gott". In der „deutschen Messe" der Reformationszeit hatte das Bekenntniß dieselbe Bedeutung wie in der katholischen Messe und behauptete auch denselben Platz. Der Grund dafür, daß man es vielfach in einen Gemeindegesang verwandelte — (nicht alle Kirchengesänge wurden von der Gemeinde gesungen, viele, ja die meisten, vom Chor oder den Schülern) — giebt das kölnische Reformationsbuch (1543 bei Richter II, 43) an. Es „sol die gantze gemein den Glauben singen zu deutsch, denn diese bekenntnuß des glaubens der gantzen gemein Christi zustehet, wie sie auch das heilig Evangelium gemeinlich gehört hatt". Das von Allen gesungene Bekenntniß der Reformationszeit läßt also dieses Bekenntniß als ein Werk der „ganzen Kirche"

erscheinen, als ein gemeinsames Werk des ganzen Christenvolkes.

Doch war diese Sitte, wie gesagt, nicht allgemein; in vielen Kirchenordnungen blieb es bei der altkirchlichen liturgischen Form. Wenn nun heutzutage vielfach dem in der Liturgie vorgesprochenen apostolischen Glaubensbekenntniß ein besonderer einzigartiger Werth beigelegt wird, den man sonst nur dem ausdrücklichen Worte des Heilandes beimißt, so geschieht das in der Voraussetzung, die dann wieder in dem Gebrauch des Bekenntnisses ihre Bestätigung findet, daß eben dieses Bekenntniß der maaßgebende und vollgültige Ausdruck des apostolischen Glaubens sei, der gewissermaaßen die ganze Autorität der apostolischen Lehre in sich vereinigt. Man sieht es an als das absolut biblische und das am sichersten beglaubigte Bekenntniß, obwohl es sich nicht in der Bibel findet. Will man aber diesen Maaßstab an ein Bekenntniß legen, dann ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte man das einzige nach dem Zeugniß der Bibel wirkliche apostolische Glaubensbekenntniß, das durch ein Wort des Herrn selber ausdrücklich als richtig nicht nur, sondern als vollgültig für die Begründung der Kirche bezeichnet worden ist, das Bekenntniß des Simon, Matth. 16, das ihn zum Felsen der Kirche machte und das auf Inspiration beruhte, absolut nicht beachtet. Die feierliche Kirchengründung auf dieses und kein anderes Bekenntniß wird ja im Lectionarium der Gemeinde geradezu unterschlagen, denn nur in Landeskirchen, die den Tag Petri und Pauli feiern, wird dies Evangelium der Gemeinde einmal im Jahr vorgelesen. Keine historische Kunst, die den Nachweis zu führen versucht, daß das sogenannte apostolische Bekenntniß bereits in der neutestamentlichen Zeit existirte, wird dagegen aufkommen, daß Christus nur ein einziges apostolisches Bekenntniß sanktionirt hat, das des Simon Petrus. Nach seinen Worten ist dieses die Bekenntnißgrundlage der ganzen Kirche, die trinitarische Formel aber nur der Spruch, mit dem ein Jünger durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wird. Ob man das, was aus der Taufformel erst entwickelt worden ist, so ohne weiteres dem von Christo gebilligten Bekenntniß gleich setzen darf, ist eine auf dem Standpunkt des Biblicismus sehr wohl aufzuwerfende Frage. Weiter aber

hat die üblich gewordene ganz exceptionelle Würdigung des Apostoliums als Bestandtheil der Liturgie die fernere Folge, daß diese Formel als der Höhepunkt des Gottesdienstes betrachtet wird und damit demjenigen Stück desselben Konkurrenz bereitet, das mit absoluter Nothwendigkeit als der Höhepunkt angesehen werden muß, und das in Wahrheit auch das vor Gott geltende vollkommene Glaubensbekenntniß ist: dem Gebete des Herrn. Jenes ist das Bekenntniß der Kirche vor der Welt, dieses das Bekenntniß der Kirche vor Gott. Dieses Gebet hat Christus selbst als die gültige Formel der Anrufung Gottes, auf welche Gott hören wird, formulirt, mit ihm, wenn es im Gottesdienst gebraucht wird, tritt also die den Gottesdienst feiernde Gemeinde vor Gott selber hin und Gott nahet sich in ihm seiner Gemeinde. Das kommt in den altkirchlichen Liturgie zum deutlichsten Ausdruck, indem das Vaterunser einen viel ausgezeichneteren Platz, als das Symbolum hat, nämlich den Platz hinter dem großen Fürbittengebet der missa fidelium und unmittelbar vor der Kommunion, woher denn auch seine Stelle in vielen lutherischen Abendmahlsliturgien stammt. Folgeweise mußte dann auch im kommunionlosen Gottesdienst das von dem Herrn uns überlieferte Gebet den Zielpunkt bilden, denn in diesem Gebet vollzieht die Gemeinde ihr Glaubensbekenntniß im Angesicht Gottes in der Gestalt, in der es allein Bekenntniß des Glaubens ist, nämlich als — Gebet. Nur was man anbetet, glaubt man ja. Mir scheint diese einfache und selbstverständliche Sache protestantischerseits nicht deutlich genug erkannt zu werden. Was Allen im Gefühle liegt, übersieht die Theorie, daß aller Kultus zustrebt der wirklichen, nämlich rein geistigen Berührung mit Gott. In der erklärlichen Abneigung gegen das, was man das „Magische“ im Katholicismus nennt, wird oft übersehen, daß der Zweck aller Liturgie der ist, mittelst des Gottesdienstes der Gemeinde eine wirkliche und lebendige geistige Verbindung derselben mit ihrem Gott herzustellen, eine Verbindung, deren menschlich subjektive Gestalt die Gemüthserhebung zu Gott ist, der aber, wenn uns unser Glaube nicht täuscht, ein ebenso reales Entgegenkommen Gottes entspricht. Nun hat die katholische Kirche diese Gegenwart Gottes fixirt auf die durch priesterlichen Spruch

herbeigeführte Herabkunft Christi in die Hostie und der Genius dieser Kirche hat in der künstlerischer Feier dieser Gegenwart das Höchste geleistet. Hier wird Gott einmal in einem Zeitmoment der Kirche gegenwärtig. Die Reformation hat unter Beibehaltung des Zweckes aller Liturgie hier eine fundamentale Aenderung vollzogen. Sie geht von der Voraussetzung der alleinigen absolut wirksamen Gegenwart Gottes in seinem Worte aus und so verwandelt sie den Gottesdienst der Gemeinde in einen Wechselverkehr, man kann sagen in ein Wechselgespräch der Gemeinde mit Gott unter der Voraussetzung, daß alles Thun der Gemeinde der Ausdruck ihres Glaubens an den im Worte zu ihr redenden Gott sei. So tritt jetzt an die Stelle der feiernden Anbetung des Geheimnisses göttlicher Gegenwart in der mittelalterlichen katholischen Kirche der jubelnde Ausdruck der begriffenen und geschmeckten Nähe des offenbaren Gottes. Feier des Geheimnisses und Feier der Offenbarung, das scheint mir der eigentliche Gegensatz im Gottesdienst der verschiedenen Kirchen zu sein, der übrigens von denselben Voraussetzungen ausgeht. Wer das mit seinen Ohren auch hören will, der vergleiche die Kirchenmusik Palestrinas mit der von J. S. Bach, er vergleiche auch vor allem mit der katholischen gesungenen Messe die Komposition der Liturgie in Bach's H-moll-Messe. — Das „Wort Gottes" hat diesen großen Umschwung herbeigeführt. Dem Worte Gottes sollte die Predigt Bahn machen, Ausdruck geben. Die Predigt der Reformationszeit hatte ursprünglich die einzige Bedeutung, eine Rede Gottes an sein Volk zu sein und nur damit ist die außerordentliche Vorrang zu erklären, der der freien Rede vor allen gebundenen Formen, einschließlich der Vorlesung aus der Schrift, gewährt wurde. Es gehört nun zu den merkwürdigsten Schicksalen, daß eine Gottesdienstordnung, die dazu bestimmt war, der Gemeinde aus der Schrift das Wort Gottes hörbar zu machen, allmählich dazu führte, die Schrift in verhältnißmäßig viel größerem Umfange aus dem Gottesdienst zu verdrängen, als es in der katholischen Kirche geschah, die eine Fülle von Lektionen beibehielt — alles zu Gunsten der freien Rede. So wurde allmählich die Predigt aus einer Rede Gottes, was sie ursprünglich gewesen, ein Reden über

Gott und nachdem sich auch alle Gebete in ebensolche Reden verwandelt hatten und nachdem die letzte Zuflucht einer andächtigen Seele, die Bekenntniß- und Glaubenslieder, nach denselben Grundsätzen in theoretische Deklamationen über das unnahbare weltferne Göttliche verwandelt worden waren, an die Stelle des Gottesdienstes einer ihrem Gott nahenden Gemeinde das gemeinsame Vernünfteln über eine etwa mögleiche Existenz dieses numen ineffabile getreten war — was Wunder, daß dann bei der mehr durch dunkle Instinkte als klare Einsichten geleiteten Wiederherstellung der Liturgie in unserem Jahrhundert das Bekenntniß des Glaubens, nach dem die Seele der Gemeinde dürstete, als die eigentliche Spitze des Gemeindegottesdienstes erschien und darum als ein einzelner Akt über den anderen Vorlesungen und Reden, die von Gott handeln und den Bitten, die an ihn gerichtet sind, behandelt wurde. Von dem überreichen Schatz wahrhaftiger Gemeindeglaubensbekenntnisse und -gebete, der in unseren Kirchenliedern vorhanden war, haben diese Kultusreformatoren offenbar keinen rechten Begriff gehabt, sonst hätte man nicht Menschenalter lang den evangelischen Kirchengesang in einer Verfassung gelassen, die theilweise heute noch besteht, wobei, um von Verunstaltung der Lieder in Text, Melodie und Rhythmus zu schweigen, durch unzweckmäßiges Zerreißen der Verse durch Orgelspiel und dergl., der Charakter des Liedes als eines fortlaufenden Bekenntnisses und Gebetes absolut zerstört wird. Die meistens nur dogmatischen Rücksichten auf den Predigtinhalt folgende Auswahl der Lieder thut dann noch das übrige hinzu, um auch heute noch das eigentliche Glaubenslied fast so gut wie auszuschließen vom Gottesdienst. (Man vergleiche hierzu, welche Glaubenslieder die Kirchenordnungen der Reformationszeit empfehlen!) So schwebt denn, historisch nicht mit Unrecht, für viele Evangelische heutzutage das symbolum apostolicum als das leibhaftige Symbol des Geistes der gesammten Kirche über unserem sonstigen mehr der „Belehrung" und „Erbauung" dienenden Gottesdienste, d. h. über der sonntäglichen Pfarrschule, in die wir pflichtmäßig gehen und den Geistlichen, die im demüthigenden Gefühle ihrer mangelhaften Zulänglichkeit zu der überschwänglichen Aufgabe, Gottes Wort zu verkündigen, sich gläubig anklammern

an dieses vermeintliche objektive Centrum des Gottesdienstes, wird man das nicht verdenken dürfen. Sie folgen damit nur der Bahn, die die liturgische Restauration von Anfang an innegehalten hat. — Das apostolische Glaubensbekenntniß ist in der Liturgie deutsch-evangelischer Kirchen erst eingeführt worden, durch die preußische königliche Agende, dieses Werk sowohl ehrlichsten Willens, wie auch eines unsicheren Dilettantismus. Nachdem eine Revolution von Oben herab in den Tagen der aufgeklärten Kirchenpolizei den Gemeindegottesdienst so gut wie zerstört hatte, war wohl kein anderer Weg als auch von oben herab ihn wiederherzustellen. Das ist des guten Königs Verdienst. Auch ist am wenigsten gegen das Apostolikum einzuwenden, da das Nicänum oder Athanasianum dem Volk noch unbekannter waren; aber der ihm anhaftende Namen brachte die unrichtige Vorstellung mit sich, als ob der Wortlaut dieses Bekenntnisses das gemeinsame Bekenntniß aller christlichen Kirchen des Erdkreises sei, während sein solenner Gebrauch doch nur sämmtlichen Sprossen der alten lateinischen Kirche eignet. Der königliche Agendenverfasser, der bestimmende Antriebe zu seinem Werk aus dem griechischen Gottesdienst erhalten hatte, wußte das besser und gestattete auch ausdrücklich, daß statt des Glaubensbekenntnisses ein beliebiges Glaubenslied (Agende 1834, S. 7) gesungen werde, wie denn dieser Gebrauch in letzter Zeit außerhalb Preußens unter Benützung der auf einen Vers verkürzte Gestalt des Liedes „Wir glauben all an einen Gott", wie die Domagende sie bietet, sich unter vielseitiger Zustimmung zu verbreiten beginnt. Auf der irrigen Vorstellung von der Oekumenicität des Wortlautes des Apostolikums beruht dann wieder die ohne Autorisation der Agende vielfach üblich gewordene Einführungsformel desselben als des Bekenntnisses der ganzen Kirche auf Erden. An sich aber ist diese Einführungsformel der prägnante Ausdruck eines mit unrichtiger Erkenntniß verbundenen vollkommen richtigen Instinktes. Diesem Instinkt schwebt nämlich der allein richtige neutestamentliche Gedanke von der Kirche vor [1]), daß nämlich eine jede Versammlung der Gläubigen, auch wenn es nur

[1]) Vgl. hierzu R. Sohm, Kirchenrecht I, 16—38.

zwei oder drei im Namen des Herrn Versammelte sind, „die Kirche“ bilden, d. h. einen gliedlich verbundenen Leib, an dem Christus das Haupt ist, eine sichtbare Gemeinschaft mit einem unsichtbaren Realen, Matth. 18, 20, I. Kor. 12. Genau dasselbe, was die drei mit Christo Verbundenen sind, sind auch Millionen seiner Bekenner, wo sie in derselben Weise auftreten, nämlich die ἐκκλησία, d. h. das aus der Welt berufene eine Volk Gottes. Jede gottesdienstliche Gemeinde ist in diesem Sinne die ganze Kirche, das ganze Gottesvolk, denn sie erscheint sich selbst als die Vollzahl der mit dem ganzen Christo Vereinigten. (Vergleiche für die nachkanonische Zeit z. B. Ignatius ad Eph. bes. 5, 9, ad Magn. 3, 6, 7 und Sohm S. 199 ff.) Will man dieses eigenthümliche Bewußtsein vermitteln mit der Einsicht, daß es doch noch andere gottesdienstliche Ortsgemeinden giebt, so ergiebt sich der klare Gedanke, daß jede Gemeinde die Kirche als Ganzes darstellt. Und dieser Gedanke beherrscht das gesammte gottesdienstliche Leben noch heute. Zu gleicher Zeit feiern Millionen Gemeinden das heilige Abendmahl und jede lebt des Glaubens, daß der ganze Christus in ihrer Mitte gegenwärtig ist und jede Gemeinde erweitert sich für ihr eigenes Bewußtsein zur gesammten Kirche, zum wahren Jerusalem, zum irdischen Zion Gottes und wie diese symbolischen und doch treffenden Ausdrücke alle heißen. (Vgl. hier die Kirchenlieder z. B. Fischer-Bunsen unter Abschnitt II, 1.) Aus dieser Voraussetzung heraus scheint mir Sohm zum ersten Mal richtig das Wesen des altkatholischen Episkopats erklärt zu haben, in dem der eine Bischof die gesammte Kirche repräsentirt (S. 251 ff.). Das Specifische des Katholicismus ist natürlich nicht der Kirchenbegriff, sondern nur dies, daß der Bischof die Existenz der Kirche verbürgt; auch der Protestantismus hat denselben Begriff von der einen einzigen Kirche, die nur geistlich verbürgt ist, nämlich überall da vorhanden ist, wo in seinem Wort und Sakramente Christus zugegen ist. In sämmtlichen Kirchenordnungen der Reformationszeit erscheint als das Subjekt des Gottesdienstes der einzelnen Gemeinde „die Kirche“, wie es heißt und noch heute verkündigt uns unser Sprachgebrauch diesen spirituellsten aller Kultusgedanken, der jede zum Gottesdienst ver-

sammelt Christenschaar „die Kirche" nennt. Wirklicher lebendiger Gottesdienst auch im Protestantismus ist der in gebundener oder in freier Form sich vollziehende Verkehr der Gemeinde[1]), die sich als „die Christenheit" fühlt mit ihrem Herrn. Und so muß auch ihr Bekenntniß das Bekenntniß der gesammten Christenheit sein. Man bekennt sich darum im Symbolum nicht zu einem Bekenntnisse, das vorher von der gesammten Kirche in allen ihren Organen

[1]) Es sei hier ein Wort der Erläuterung zu diesem vielumstrittenen Begriff gesagt. Bekanntlich hat Ritschl unter diesem Titel die von der Mystik eingeführte Vorstellung vom Liebesverkehr der einzelnen Seele mit Christo ihrem Bräutigam bekämpft. Man hätte sich darüber nicht so ereifern sollen, da doch der Herr selber seine Gegenwart den zwei oder drei in seinem Namen Versammelten verheißen hat und nicht dem Individuum. Der legitime „Verkehr" mit Christo, d. h. der Austausch von Gaben und Gütern findet also im Gottesdienste, in der Gemeinschaft statt. Aber das schließt doch wahrhaftig nicht aus, daß ein Christ in jedem Augenblick, wo er sich seines Herrn lebhaft erinnert, sich seiner vollen Gegenwart getrösten kann. Da alle Erinnerung nur möglich ist mittelst der Phantasie, so ist auch dieser Phantasieverkehr mit Christo nichts bloß subjektives, sondern etwas von Gott gewolltes, und es wäre ein Todtschlagen der gesammten christlichen Kunst, eine Entwurzelung dessen, was man meistens Andacht nennt, wenn man das verbieten wollte. Und Ritschl scheint mir die Selbstkorrektur, die in dem ascetischen und gottesdienstlichen Gebrauch der Vorstellung vom „Seelenbräutigam" liegt, übersehen zu haben, wobei sich nämlich unwillkürlich das den Heiland umfangende Individuum zur „Gemeinde", d. h. zum Typus der Gemeinde erweitert. Mir ist kein Beispiel bekannt, daß dieser Liebesverkehr mit Jesu zum Anspruch auf dessen Alleinbesitz gemacht worden wäre, zum Anspruch auf eine wirkliche Ehe. Will man sich die psychologische Art dieser Jesusandacht objektiv deutlich machen, so vergleiche man sie mit der katholischen Marienandacht. Auch bei dieser findet eine persönliche Huldigung statt, Niemand aber meint, daß die Himmelskönigin allein seine „Herrin" sei. (Vgl. Dante, Paradiso XXXI.) Die mystischen Erlebnisse, die so weit verbreitet sind, als es Religion auf Erden giebt ausschließen wollen aus dem praktischen Christenthum, ist ein aussichtsloses Beginnen. Mögen sie vielfach krankhaft sein; es muß eben auch eine Religion für Kranke geben, die anders aussieht, wie die der Gesunden, so wie in einem Krankenzimmer jede draußen im Freien gepflückte Blume ihre Farbe etwas ändert. Nur das muß man verlangen, daß sie sich der Zucht des christlichen Gemeingeistes unterwerfe, der nur einen „Herrn" kennt, der über ein ganzes Volk König ist und jedem seiner wirklichen Unterthanen gleich nahe.

festgesetzt worden wäre, als allgemein verbindlich, noch weniger bekennt man sich zu einem für die bestimmte Religionsgemeinde aufgestellten Gemeindestatut, oder gar nur zu der evangelischen Kirche oder gar nur zu einer bestimmten Landeskirche, sondern man ist der Meinung, einmüthig als der Mund und durch den Mund der gesammten Christenheit seine Zugehörigkeit zu dem Gotte der Christen zu bekennen. Man verzeihe die nicht unnöthige Wiederholung: Im Glaubensbekenntnisse sprechen nicht die einzelnen in der Kirche vorhandenen Individuen ihren höchstpersönlichen Glauben aus oder erklären ihre Zustimmung zu einer vorher von autoritativer Seite festgesetzten Formel, sondern die Kirche aller Zeiten und Orte verkündigt durch den Mund der jeweiligen Gemeinde, die für diese ganze Kirche identischen göttlichen Personen, Werke und Thaten. Da nun für dieses Bekenntniß der μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ weder Christus noch die Apostel eine authentische Formulirung vorgeschrieben haben, da es immer unmöglich sein wird, die Dinge alle, die da geschehen sind, in Worte zu fassen, da keine beliebige Auswahl von Schriftsätzen an die Stelle der wirklich von Gott gefügten Gnadenthaten treten kann, da Jesus Christus hundert Dinge gethan und gesagt hat, von denen unser Heil ebenso sehr abhängt, wie von den im zweiten Artikel berührten Thatsachen, so hat die Kirche an sich Freiheit, das Bekenntniß ihres Glaubens zu formuliren, wie sie will, denn niemals bedarf es dessen, daß sie alles zusammen aussagt, was sie glaubt, wenn sie nur den zu nennen weiß, an den sie glaubt. Es ist ihr Bedürfniß sich auszusprechen und darum will Gott sie hören. Das Bekenntniß ist eben ein Bekenntniß zu Gott in Gottes Gegenwart, nicht ein Bekenntniß vor Menschen zur Information für diese, es ist eine Anrufung des gegenwärtigen Gottes, nicht ein Erzählen von dem Abwesenden. Auch das Bekenntniß ist durchaus ein Akt des Gebetes, es ist die Anrufung des unsichtbar Gegenwärtigen unter Berufung auf seine Thaten für uns. Daß man ihn anredet mit Worten, mit denen er, sei es angeblich, sei es wirklich, seit allen Jahrhunderten angeredet worden ist, ist zulässig und schön, nothwendig ist aber nur die Anrede, die uns Christus selbst auf die Lippen gelegt hat: Vater.

Was ist nun die Funktion des Liturgen in diesem Falle, d. h. des Geistlichen, der den Gottesdienst der Gemeinde führt? Sie ist vollkommen unpersönlich. Er ist nur der Mund der Kirche, also nicht bloß der Mund der gegenwärtigen Gemeinde oder ihres gesammten Lehrstandes, sondern der ganzen Kirche. Wie er von Rechtswegen gar nicht das Bekenntniß allein sprechen sollte (meines Erachtens ist liturgisch zulässig das gesprochene Bekenntniß nur wie in Bayern und England und vielfach in unseren Jugendgottesdiensten als gemeinsam gesprochen), sondern Alle mit ihm, so wird er auch, wenn er diese altheiligen Worte spricht, nicht an die damit verbundenen kritischen Untersuchungen und die dogmatischen Streitigkeiten denken, zu deren Beseitigung ihre Aufnahme in die ursprüngliche Taufformel stattgefunden hat, sondern allein an den, zu dem diese Worte gesprochen sind: Gott selber, wie er sich geoffenbart hat von Urzeiten her, wird vor seiner Seele stehen. U. s. f. Gewiß sollte innerhalb der altkatholischen Kirche das Bekenntniß auch eine gewisse dogmatische Gestalt tragen, aber das hängt mit der Auffassung zusammen, die dort mit Nothwendigkeit ausgeprägt werden mußte, nachdem der Lehrstand die aktive Kirche geworden war, daß nur derjenige sich Gott nahen durfte, der die explicirte kirchliche Lehre von Gott theilt und daß man die Bekenntnißformel aufrichtete wie eine Bannformel, die dem die Lippen schloß vor Gott, d. h. ihn stumm und todt machte vor Gott und für Gott, der nicht sich ihrem Lehrgesetz unterwarf. Aber in diesem Sinn hat Niemand mehr in der evangelischen Kirche das Bekenntniß gefaßt. Erst in ihr ist die katholische Kirche Wahrheit geworden. Der Gott, den wir da bekennen, ist ja kein Gedankending, kann in Begriffe gar nicht vollkommen gefaßt werden, da es eine unfehlbare Kirchenlehre gar nicht giebt, sondern er ist eine mächtigere Wirklichkeit als alles andere, was wirklich ist. Drum können wir ihn wohl in Begriffen und Worten denken und nennen, aber indem wir ihn nennen, greifen wir auch über diese Begriffe hinaus und hinein in die unsichtbare Welt. Wir sind zufrieden ihn so anzurufen, daß er uns hört, auch wenn wir niemals anders als mit den Worten, die uns Christus gelehrt hat, sagen können, wie er ist. Wer sich die innere

Erregung vergegenwärtigen will, die anfänglich in der ersten Christenheit bei dieser Anrufung Gottes herrschte, den erinnere ich an das Zungenreden der apostolischen Zeit. Es ist der psychologische Reflex der Erhebung der ersten Christen über sich und außer sich selbst und zwar beim Reden von Gott in Gottes Gegenwart. Wenn es auf eine adäquate Formel, die Gottes gesammtes Wesen und Werk ausspricht, nicht ankommt, so kommt es dagegen durchaus darauf an, daß der „Name", mit dem Gott genannt sein will, genannt werde. Die gesammte biblische Religion beruht ja auf den neuen Namen, die Gott sich gegeben hat und die im Vergleiche zu aller sonstigen Gotteserkenntniß der Inhalt der Offenbarung sind, die Gott seiner Heilsgemeinde gewährt hat. Aus dem Bedürfnisse, Gott bei seinem richtigen Namen anzurufen, ist überhaupt das Symbol hervorgegangen, das nur eine Explication des dreifachen Namens Gottes ist, Matth. 28. Gegenüber den Häresieen, die gleichfalls auf Gott Anspruch machten, mußte sein Name so ausgesprochen werden, daß diese ihn nicht mehr nennen konnten. Für die richtigen Bekenner Gottes war es das Erkennungszeichen, das „Symbolum" und wurde demgemäß in den Anfang der missa fidelium gestellt. (Vorher hatte es ausdrücklich geheißen: Niemand von den Zuhörenden, Niemand von den Ungläubigen bleibe gegenwärtig!) Die immer schärfere dogmatische Formulirung des Bekenntnisses, mit dem man Gott nannte, entsprechend der zunehmenden Intellectualisirung der Religion, die ein unabwendbarer Vorgang in allen Zeiten ist, in denen Glauben und Wissen noch nicht geschieden sind, sollte um so sicherer alle, die eine falsche Auffassuug von Gott hatten, ausschließen. — Nur innerhalb der Kirche giebt es eine Gottesgemeinschaft, wer draußen ist, der hat keinen Gott: das war das Grundgefühl der ältesten Christenheit und ist es im Grunde noch. Bei einfachen Leuten und diese bilden die Mehrzahl der Gläubigen, wird man immer wieder die Meinung finden, daß wer den richtigen Glauben nicht hat, überhaupt keinen Gott habe. Auf welchen Punkten mit Recht oder mit Unrecht die Aufklärungsbewegung und die Theorie von der natürlichen Religion hier eine Aenderung auch in der Grundstimmung der Kirchenchristen herbeigeführt hat, das ist hier nicht zu erörtern.

Man wird den hier angedeuteten Begriff von der gottesdienstlichen Gemeindefeier als der repräsentativen Darstellung der ganzen Christenheit im Angesichte Gottes daran zu prüfen haben, ob er die Composition der Liturgie erklärt, dieses merkwürdigsten Rituals, das, auch in der kleinsten Gemeinde gefeiert, doch mit seinen Gedanken und Bitten die ganze Erde und den Himmel, die Tiefen der Ewigkeit und die fernsten Zeiten der Zukunft umspannt — ein Hymnus, großartiger als jede andere religiöse Poesie — das in seiner späteren erweiterten und vielfach maaßlos überladenen Gestalt auch mit der auf Erden feiernden Kirche die ganze Gemeinde der Verklärten, Apostel, Propheten, Heiligen, Märtyrer verbindet, — so daß es sich wirklich erhebt zu der auch numerisch vollzähligen gegenwärtigen Darstellung der ganzen Christenheit vor Gott mit dem Munde, im Augenblick wo die Gemeinde Gott ihr Opfer darbringt. — Von der religiösen Vergegenwärtigung Jesu Christi gilt nicht nur was Ritschl und Kierkegaard gesagt haben von der „Gleichzeitigkeit", in der man sich dabei mit Christo befinde, sondern es gilt für den Gemeindegottesdienst auch der Gesichtspunkt der Totalität: die Gemeinde, die sich betend und bekennend, kommunicirend und dankend vor und mit ihrem Gotte vereinigt, weiß sich prinzipiell und ideell als die ganze Kirche.

Und darin liegt eigentlich die auferbauende Kraft des gemeinsamen Gottesdienstes. Der Seufzer nach Gott, der im einsamen Zimmer verhallt, wird zum inbrünstigen Gefühl seiner Nähe in der Gemeinschaft der Vielen, zur sieghaften Gewißheit seiner Kraft in der Gemeinschaft mit Allen.

Der gleiche Umstand, der unter den Bekenntnissen das, was den Namen des Apostolischen trägt, als das älteste bevorzugt hat, verleiht auch bei der Auswahl von Kirchenliedern im evangelischen Gottesdienst und zwar gar nicht selten für das Gefühl solcher, die den dogmatischen Standpunkt des älteren Protestantismus gar nicht theilen, denjenigen den Vorzug, die das Gepräge der größten Alterthümlichkeit tragen, eben weil sie Stimmen der Vorzeit sind. Keinem noch so modern denkenden Protestanten werden bei den Liedern „Ein feste Burg", „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" dogmatische Schwierigkeiten einfallen, er wird sie mit-

singen weil er sich gleich denen, die die Lieder zuerst sangen, in einer solchen Nähe zu dem besungenen Gegenstand befindet, daß ihm darüber die Unterschiede der Auffassung desselben nicht mehr in Betracht kommen. Oder man kann auch sagen: im Liede leihen uns die Dichter ihre eigene Individualität: wir schauen mit ihren Augen, reden mit ihren Lippen, was doch nur möglich ist, wenn sie von demselben reden und dasselbe schauen, was auch unser Herz meint.

Der entwickelte historische Sinn unserer Zeit ist daran nur insofern betheiligt, als uns die Nothwendigkeit klar geworden ist, jeder Zeit ihre Vorstellungsart zu belassen, wovon alle intellectualistischen Geistesepochen nichts wissen wollen, im Uebrigen aber ist das Haften am Alterthümlichen keine antiquarische Vorliebe, sondern die Anerkennung dessen, was allen Zeiten gemein ist, also eigentlich des Ueberzeitlichen im Christenthum. Sie ist ausgesprochen in dem zuerst von der Reformation wieder verstandenen Begriff der einen einzigen Kirche. „Ich gläube eine katholische, gemeine christliche Kirche", damit Niemand denke die Kirche sei wie eine andere äußerliche Polizei (verstehe: politia externa!), an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie der Pabst von Rom sagen will; sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sind, welche hin und wieder in der Welt, von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an Christum wahrlich glauben, welche dann ein Evangelium, einen Christum, einerlei Tauf und Sacrament haben, durch einen heiligen Geist regieret werden, ob sie wohl ungleiche Ceremonien haben" (Apologia Art. VII und VIII R. 146, Müller 154).

Daraus folgt, daß der Gebrauch des Bekenntnisses bei der Taufe von Kindern keinen anderen Sinn haben kann. Weder von dem Kinde, noch von dem Paten wird das Bekenntniß verlangt — wo es mißbräuchlicher oder mißverstandener Weise geschieht[1]), ist es im Widerspruch mit der ganzen jetzigen Taufordnung, die ja bei uns allen ergänzt wird durch die Konfir-

[1]) Die Gründe liegen in der Verwechselung von Kindertaufe mit der Taufe von bekehrten Erwachsenen.

mation. Es ist vielmehr das Bekenntniß der gesammten Kirche, die den Täufling bei sich aufnimmt, um demnächst, wenn er zur Reife des Verstandes gekommen sein wird sein eigenes promissorisches Bekenntniß zu vernehmen.

Als Bekenntniß der gesammten Kirche mit dem Sinne der Anrufung des im Bekenntniß genannten Gottes, kann es m. E. für das Gewissen des fungirenden Geistlichen nichts Bedrückendes haben, wenn er die ehrliche Ueberzeugung hat, daß der angerufene Gott der wahre Gott ist, der Gott, an den auch er sich gliedlich gebunden weiß. Nach einem Ersatz für das üblich gewordene Bekenntniß zu angeführtem Zweck würde m. E. kein Bedürfniß sein, wenn auch die Nothwendigkeit des Bekenntnisses bei der Taufe von Kindern absolut nicht erwiesen werden kann. Zur Taufe ist nach deren Einsetzung nichts nothwendig als die Anrufung des Namens von Vater, Sohn und Geist.

Wenn auch eine ganz frei entworfene Liturgie mit individuell gehaltenen Gebeten, wenn sie nur der adäquate Ausdruck einer ehrlichen religiösen Ueberzeugung sind, eine mächtig erbauliche Kraft haben kann und ihr prinzipiell auf evangelischem Boden nichts im Wege steht, so ist es doch eine Erfahrung von den ersten Tagen der Christenheit an, daß nur die Inspirirten in der Gemeinde auf eine kurze Zeit das Amt freien Betens führen können (vgl. Lehre der zwölf Apostel ed Harnack S. 36). Sehr bald schlägt sich aus ihren freien Worten im Gedächtniß der Gemeinde eine Formel nieder, die man mit Recht als ein Werk nicht eines Einzelnen, sondern des die Gemeinde regierenden Geistes betrachtet (Clem. Rom. in Patr. apost. op. ed Gebhardt, Harnack, Zahn I, S. 98 ff.). Bei aller Freiheit der Kultusgestaltung, die wir Evangelischen haben, wird doch der Aufbau der Liturgie aus den ältesten erreichbaren Bestandtheilen, falls sie erbaulich sind, das unserem Gemeingefühl Entsprechendste sein. Der Unterschied in der katholischen Kirche in Ansehung der Liturgie besteht weniger in den gebrauchten Formeln, als in dem Grundsatze der völligen Freiheit, den wir festhalten, vor Allem aber nicht einem verschiedenen Begriff von der Kirche an sich. Nach katholischer Ansicht ist die Gegenwart Gottes im Gottesdienste geknüpft an den rich-

tigen Vollzug der sämmtlichen von der Kirche vorgeschriebenen Formeln, nach evangelischen Grundsätzen nur an die wirklich in allen Gliedern der Gemeinde vorhandene Absicht, sich im Namen Jesu mit Gott zu vereinigen, also an die Anrufung Gottes als des Vaters durch die Feiernden. Dabei ist nun freilich im katholischen Gottesdienst die Gegenwart Christi verkümmert zu einer bloß virtuellen und mysteriösen Präsenz desselben in der consecrirten Hostie, während der evangelische Gottesdienst sich seiner persönlichen Gegenwart und Ansprache in seinem Worte getröstet[1]). Trotzdem scheint mir der evangelische Kultus entfernt noch nicht das zu sein, was er sein sollte und sein könnte. Nur die großen musikalischen Schöpfungen des Riesengeistes, in dem sich der Genius des evangelischen Kirchenthums einmal verkörpert hat, die Cantaten von J. S. Bach, sämmtlich Conceptionen eines idealen evangelischen Gottesdienstes, Kultusschöpfungen von unerschöpflich reicher Fülle der Erfindung, verkündigen denen, die hören wollen, was unsere Gottesdienste sein könnten und nicht sind! Hier in Bachs Cantaten nämlich hat das Schriftwort seine volle Verkörperung und seine Anwendung auf die Gemeinde gewonnen, so daß aus Wort und Antwort jenes Wechselgespräch, seligen Dankes voll wird, das die Psalmisten und Augustin und das die alten Liturgieen nur geahnt haben. Aber wie viele unserer Theologen kennen den „musikalischen Luther"? Selbst Hase III, 2, S. 13 hat

[1]) Es scheint mir zu den charakteristischen Irrthümern zu gehören, die erst die Aufklärung über den Protestantismus gebracht hat, daß man verkannte, daß das numen praesens der katholischen Messe eine viel geringere Art von Gegenwart Gottes im Gottesdienst, eine viel weniger reale ist, als die in Geist und Wahrheit stattfindende, deren sich die evangelische Gemeinde immer erfreut. Freilich muß dem nun einmal mit Sinnen begabten Menschen diese Gegenwart Gottes im heiligen Raume auch in der keuschen, zarten, andeutenden Weise, deren der Protestantismus wohl fähig ist, auch sinnlich nahe gebracht werden, man hat aber in einer vermeintlichen Geistigkeit, die in Wahrheit Mangel an Glauben und Poesie ist, alles gethan, um die äußeren Hülfsmittel zur Beförderung des Eindruckes „Gott ist gegenwärtig" — mit Ausnahme der Musik — zu beseitigen. Man hat dabei, trotzdem wir einen künstlerischen Aufschwung ohne Gleichen hinter uns haben, nicht gelernt, daß die Kunst ein so zu sagen weltliches Sakrament ist, das uns unter sichtbaren Zeichen das unsichtbare giebt, was sie darstellt.

kein Wort über seine Cantaten! Der liturgische Gebrauch des Glaubensbekenntnisses, wie aller der anderen liturgischen Formeln, einschließlich der Kirchenlieder, hat die Bedeutung einer Anrufung Gottes im Namen der gesammten Christenheit, ist wesentlich ein Akt des Gebetes und kann darum von Jedem vollzogen werden, der sich in die religiöse Gemeinde der durch Christus erlösten Kinder Gottes einrechnet. Einen Zwang theoretischer Ueberzeugung aber von der Richtigkeit der etwa hier angedeuteten historischen und dogmatischen Aussagen involvirt er nach evangelischen Begriffen nicht (während das allerdings nach katholischen Begriffen stattfindet, wo die Unterwerfung unter das unfehlbare Lehrwort der Kirche conditio sine qua non der Zugehörigkeit zu ihr ist).

II.

Von dem liturgischen Gebrauch des Bekenntnisses ist verschieden der katechetische Gebrauch desselben.

Der Katechismus ist das große Geschenk der Reformationsepoche an die gesammte Christenheit. Auch die katholische Kirche verdankt den ihren dieser Bewegung; auch der russische Zweig der griechischen Kirche hat den seinen. Von da an datirt eine ganz neue Weise kirchlicher Lehre. Der Katechismus hat als Volkslehrbuch das Dogma — und dieses allerdings in wesentlich verkürzter Gestalt — in sich aufgenommen und ihm dadurch eine neue Bedeutung gegeben und hat die Bibel bis zu einem gewissen Grade verkürzt, indem er sie für das Volksgefühl in ein Buch von Sprüchen und Predigttexten verwandelte. Er hat sich auch durch die Zerstörung von Liturgie und Gesangbuch an den meisten Orten hindurch gerettet — wenn es ihm auch gegangen ist wie der Bibel, daß man ihn auf dem Wege von Erklärungen unschädlich zu machen versuchte.

Der Katechismus hat zum Erklärungsobjekt und Mittelpunkt die wichtigsten Texte der ganzen Christenheit. Betrachtet man das Verhältniß, in dem die katechetische Erklärung zu dem originalen Sinn dieser Texte steht, so wird man keinen Grund haben sich wieder diejenigen zu ereifern, die in jüngster Zeit von einer „Um-

deutung“ des Apostolikums in der Kirche gesprochen haben. Die pädagogische Rücksicht auf den Volks- und Jugendunterricht hat bei der Erklärung der Hauptstücke des Christenthums die weitgehendste Eintragung der gesammten lebendigen christlichen Begriffswelt in diese uralten Texte zu Wege gebracht. Weder der Glaube, noch das Gesetz, noch das Vaterunser, noch die Sakramentsworte sind im Katechismus nach ihrem ursprünglichen historisch nachweisbaren Sinne erklärt, sondern sie werden von den Reformatoren mit jenem kühnen Rechte der Gleichzeitigkeit, das sich keine religiös produktive Zeit nehmen läßt, zu Trägern ihrer evangelischen Glaubensüberzeugung gemacht; ihre Erklärung ist darum nicht unrichtig, aber sie ist vielfach eine „Verklärung“ geworden. Jede Kirche hat in das mosaische Zehngebot ihre Ethik hineingelegt, jede hat ihre Heilsordnung an das Glaubensbekenntniß geknüpft und — sagen wir das auch, keine hat den heiligsten der Texte, das Gebet des Herrn, in seiner ganzen Bedeutung erfaßt, was eben auch nur auf dem Wege einer geschichtlichen Betrachtung seiner Persönlichkeit geschehen kann.

Bei den jüngsten Verhandlungen ist zur Genüge darauf hingewiesen worden, mit welcher genialer Freiheit Luther bei der Erklärung z. B. des zweiten Artikels verfahren ist. Er hat nicht bloß die altdogmatische Zweinaturenlehre, die ursprünglich nicht darin stand, in seiner Weise, d. h. sehr freien Weise, damit verbunden, er hat seine Ansicht vom persönlichen Christenthum ihm so fest eingepflanzt, daß, wer sie verstanden hat, niemals wird katholisch werden können, d. h. sein Heil bloß von der Kirche erwarten, er hat dabei aber auch mit sicherem Griff das unvolksthümliche theologische, also die ganze Lehre von der Heilsvermittlung, sofern sie ein Vorgang zwischen Gott und Christus ist, ausgeschlossen und nur die direkt religiöse Auskunft darüber, was jeder wissen muß, wie wir zu Christo stehen sollen, zugelassen. Im dritten Artikel hat er eine solche Verbindung zwischen der Lehre vom heiligen Geist und der christlichen Kirche hergestellt, daß dadurch geradezu der heilige Geist als lebendige Macht im Gegensatz zu den kirchlichen Institutionen für die Christenheit erst wieder entdeckt worden ist. Und wie hat er in der Erklärung des

ersten Artikels, gleich als ob er die Lösung aller Schwierigkeiten, die der naturwissenschaftlich Gebildete des 19. Jahrhunderts empfindet, anticipiren wollte, das Schöpfungsräthsel, in dem sich bis dahin der Niederschlag der ganzen antiken Philosophie verbergen konnte, aufgelöst, indem er es darauf hinausführt, daß wir Geschöpfe Gottes sind. Erst vermittelst dieser mehr wie genialen Interpretationsmethode (man dürfte sie vielleicht inspirirt nennen!) hat Luther die Katechismustexte zu jener „Summa der heiligen Schrift" umgewandelt, deren er bedurfte. Er nahm das Recht dazu von der heiligen Schrift. Nichts anderes konnten ja seiner Meinung nach die Texte sein als Schriftabbreviaturen. Aber diese Interpretation folgte durchaus pädagogischen Rücksichten, sie wollte keinen Ersatz für die Schrift schaffen, sondern nur einen Extrakt aus ihr geben: sie rückte das Wesentliche von Geschichte und Lehre des evangelischen Christenthums unter einen Gesichtspunkt, den der Beschreibung des persönlichen Christenstandes. So erst wurde aus dem altkatholischen Taufbekenntniß ein evangelisches Lebensbekenntniß. Und streng genommen kommt das apostolische Glaubensbekenntniß auch nur in seiner Verbindung mit dem Katechismus als rechtsverbindlich bei der Lehrverpflichtung in Frage. Liturgische Formeln sind ja nach evangelischen Prinzipien grundsätzlich frei (Conf. Aug. VII) und nur als äußere Ordnungen für die Kirchenbeamten obligatorisch, die demnach auch ihre Aenderung erstreben dürfen. Das in den Katechismus mit aufgenommene Glaubensbekenntniß zählt nur in der Auslegung, die es dort erfahren hat, zu den Bekenntnißschriften der lutherischen und unirten Kirche. Offenbar gingen alle Reformatoren von der Voraussetzung aus, daß die drei ökumenischen Symbole nichts anderes als die reine Schriftlehre enthielten. Wenn das nun heute eine historisch nicht mehr zu erhärtende Behauptung ist, so wird doch nicht der besondere historisch zu ermittelnde Gehalt eines jeden einzelnen Bekenntnisses, sondern nur dasjenige, was ihnen Allen gemeinsam ist und was mit der Schrift übereinstimmt, das Verpflichtende sein und das eben ist es, was Luther in seiner Erklärung herausgestellt hat[1]).

[1]) Ich beschränke mich der Kürze halber auf Luther's Katechismus.

Dann aber ist z. B. die Verpflichtung auf den zweiten Artikel nur die Verpflichtung auf die Anerkennung der Gottheit und Menschheit Christi nach Maaßgabe der Schrift[1]). Eine Verpflichtung etwa bloß auf Luthers Lehre hätte dieser wie alle seine Zeitgenossen zurückgewiesen. Nur der Eigensinn der Inspirirten und Sektirer der Reformationszeit hielt sich selbst für unfehlbar, die Reformatoren alle sahen über sich als höhere Autorität die Schrift. Die Kirchenordnungen der Reformationszeit fassen den „Katechismus" als eine ständige Funktion der Kirche, nämlich als Unterricht der Jugend und der Erwachsenen im Christenthum. Dieser Unterricht war zum aller geringsten Theil „katechetisch" im heutigen Sinn; die Frage und Antwort hatte wesentlich den Zweck, zu erfahren, ob die Worte verstanden und behalten waren, während die Hauptsache der „Sermon", die predigtartige Erklärung war. Daraus erhellt der Zweck des Katechismus: er sollte ein praktisches Verständniß des Christenthums vermitteln, wie man es im täglichen Leben brauchte, er sollte ein christliches Volksleben schaffen helfen. Danach bemißt sich auch jetzt noch die Aufgabe des Katecheten. Er hat das biblische Christenthum in der seinen Zeitgenossen verständlichen Form mit ständiger Rücksicht auf ihre eigentlichen Lebensbedürfnisse ihnen vorzutragen. Er ist kein Theolog, der ein System entwickelt, kein Jurist, der ein Gesetz verkündigt, sondern der christliche Hausvater, der Kinder und Gesinde in dem unterrichtet, was für Leben und Sterben nöthig ist.

Er wird das thun können nur auf Grund seiner persönlichen Ueberzeugung, aber diese seine Ueberzeugung wird er nur mittheilen dürfen in dem Umfange, wie es der Fassungskraft seiner Pflegbefohlenen angemessen ist. Wer darin eine Unterschlagung der ganzen Wahrheit sieht, der würde beweisen, daß er keine Ahnung von dem Geschick des wahren Pädagogen hat, der sich auf Zeit so völlig in die Seele seines Zöglings hinein versetzt, daß er nur mit dessen Gedanken denkt und natürlich auch nur an dessen Vorstellungen anknüpft. Diese Kunst hat Luther in seiner gesammten Thätigkeit im höchsten Maaße geübt, das hat

[1]) Ich supponire hier eine solche Verpflichtung. Ueber ihre Limitation s. u.

ihn zum Manne seines Volkes gemacht. Gleich ihm ist zum Katecheten geschickt nur wer zeitweise seine eigene Theorie ganz zu vergessen vermag, um, was er Anderen zu sagen hat, so zu sagen, daß sie es verstehen. Dieses Selbstvergessen ist keine Heuchelei („Schauspielerei" nennt die Schrift das „Heucheln") sondern Liebe. So ist die katechetische Behandlung kirchlicher Formeln zwar ein persönliches Geschäft, der Katechet muß mit ganzem Herzen bei demselben sein, aber er hat dabei nicht seine Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, er hat auch nicht die Aufgabe, Andere mit *seiner* Ueberzeugung zu erfüllen, sondern nur die, in ihnen eine *eigene* Ueberzeugung zu *wecken*, was nur geschehen kann, wenn er die in ihrer Seele vorhandenen Ansätze zu einer bestimmten Ueberzeugung entwickelt durch die persönliche Berührung mit seiner überzeugten Seele. So könnte es ganz gut geschehen, daß beispielsweise Einer in Anderen eine Ueberzeugung erweckt, die er selber nicht hat. Wer die kirchliche Trinitätslehre in der Gestalt des Athanasianums nicht für schriftgemäß hält, wird sie auch nicht als solche darstellen, aber er hat die Pflicht, seinem Zögling in pietätvoller Weise in den Grenzen, die der Katechismus zieht, das Wesentlichste davon mitzutheilen und zu zeigen, auf welchen biblischen Grundlagen diese Theorie beruht. Findet der Zögling nach Maaßgabe seines schlichten untheologischen Verständnisses, daß diese biblisch trinitarischen Gedanken sich mit den Formeln des kirchlichen Bekenntnisses decken, so hält er dieses für biblisch und glaubt daran. Ihn etwa nun in diesem Glauben stören wollen, darum, weil man ihn selber nicht hat, wäre absolute katechetische Ungebühr und keine Wahrhaftigkeit, denn damit zerstörte man ja, was man erwecken wollte, den Glauben in der Form, wie er gegenwärtig dem Zögling allein möglich ist. Vielmehr wird der einzige Weg, Einen bei dem gelaubten Gegenstande zu erhalten, oder besser ihn bei dem geglaubten Gotte zu erhalten, der sein, ihm auch die gegenwärtige Form seines Glaubens zu belassen. Auch die „Kirchenlehre" ist für eine richtig angelegte katechetische Behandlung nach evangelischen Grundsätzen nur ein Stoff, der benutzt werden muß, um religiöses Leben, religiöse Ueberzeugung zu erwecken. Während daher das theologische Denken meist einen heuristischen Weg einschlägt, sich

schrittweise den Weg zu der Erkenntniß der geglaubten Dinge bahnt, geht die katechetische Behandlung von dem gegebenen göttlichen Heil in seiner ganzen Gegenwärtigkeit und Fülle aus; sie beginnt mit dem Zeugniß von dem Gott unserer Schöpfung, Erlösung und Heiligung, das sie nach Kräften dem Katechumenen vor Augen stellt und so kann sie gar nicht anders, als hinter dem Buchstaben aller Formeln und Bekenntnisse die göttlichen Realitäten selbst: Gott in seinen Rathschlüssen, den Heiland in seinem Lebenswerk, den heiligen Geist in seinen Wirkungen anschaulich erscheinen zu lassen. Das Ende der Theologie nur ist das Rechthaben, das Ende des Glaubens ist das Schauen. — Eine Analogie der katechetischen Thätigkeit in ihrem Verhältnisse zur Kirchenlehre ist die Thätigkeit des modernen geistlichen Liederdichters im Verhältniß zum alten Kirchenlied. Mir ist unter den neueren Homileten keiner bekannt, der in solchem Umfang durch Citate aus dem alten Liederschatz der Kirche seine Vertrautheit mit demselben bewiesen hat, wie Karl Gerok und niemals hat er meines Wissens seine eigenen Verse citirt! Dagegen war es ihm Bedürfniß, das Heil, das er in Gestalt der alten Gesänge auswendig wußte, für sein eigenes Anschauen noch einmal in seine eigenen Formen, in die poetischen Formen seiner Zeit zu kleiden und damit hat er uns allen den gleichen Dienst gethan. Hat er damit die Wahrheit und Richtigkeit des alten Kirchengesangs bestritten? Nein, er hat ihm nur ein neues lebendiges Beispiel an die Seite gestellt. Weiter reicht die Analogie nicht, denn im Uebrigen hat die katechetische Behandlung, weil sie gebunden ist an die Rücksicht auf bestimmte Klassen von Katechumenen, engere Grenzen als die künstlerische Produktion.

Für die katechetische Behandlung ist alle Kirchenlehre, jedes Bekenntniß und dergl. nur Mittel zum Zweck der Erweckung einer eigenthümlichen religiösen Anschauung von den Heiligthümern des Glaubens, deren der Katechumene fähig ist.

III.

Eine buchstäbliche Anerkennung kirchlicher Formeln, die so wenig beim liturgischen wie beim katechetischen Gebrauch

erstes Erforderniß ist, scheint stattzufinden bei der eigentlichen Verpflichtung auf dieselben, also bei Konfirmation und Ordination. Aber auch diese haben nicht die Bedeutung einer strikten juristischen Verpflichtung und können sie nach ihrer kirchlichen Art nicht haben.

Gemeinsam ist beiden Verpflichtungen, daß sie erfolgen auf eine bestimmte Formel, daß sie das Individuum persönlich binden, im Uebrigen sind sie nach Art und Umfang verschieden.

Die Konfirmationsverpflichtung erscheint, wo sie zum ersten Male auftritt in der Straßburger Kirchenordnung 1534 (Richter, a. a. O. I, 236) als die Voraussetzung der Zulassung zum heiligen Abendmahl, sie ist wesentlich Bekenntnißverpflichtung. Aber man muß nur die vollendete liturgische Ausgestaltung dieser Handlung in der Kirchenordnung Philipp's des Großmüthigen vom Jahr 1566 lesen (bei Richter a. a. O. II, 290 ff. nur auszugsweise mitgetheilt, daher dem Originaldruck: „Kirchenordnung rc. für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen, Marburg" zu entnehmen), um zu sehen, daß dieses Bekenntniß nicht bloß in der Zustimmung zu der vorgetragenen, in katechetischer Form vorgetragenen Kirchenlehre besteht, sondern verbunden damit ist die Uebernahme des Gehorsams gegen die sämmtlichen Ordnungen der Kirche als ein Lebensgesetz. Sie ist freiwilliger Eintritt in die Kirche, diese Kirche aber ist nicht die Landeskirche, sondern die Kirche Christi, die nach der Versicherung der Kirchenordnung von den Tagen der Erzväter und Propheten an, bis auf diesen Tag immer nur eine Lehre geführt hat, die in allen Bekenntnissen bezeugt und so auch in der Augsburgischen Confession „aus der heiligen Schrift gezogen" und dargelegt ist (Richter a. a. O. II, 293). Was hier der Konfirmand bekennt, ist also seine Ueberzeugung, daß die Kirche im Stande sei, ihn mit Gott zu verbinden, womit er das Versprechen verbindet, ihr um deswillen gehorsam zu sein. Es ist also eine Verpflichtung religiöser und sittlicher und erst in Folge dessen auch rechtlicher Art. Denn nun kann jeder Konfirmirte rechtlich zum Gehorsam gegen die Kirche und ihre Ordnungen gezwungen werden, sollte er sich aber davon überzeugen, daß der Kirche jene von ihm anerkannte Kraft nicht beiwohne, so würde

seine Verpflichtung eo ipso erlöschen. Das Konfirmationsgelübde ist ein religiös bedingtes Versprechen und kein unbedingter Treueid. Die Zustimmung zur Lehre der Kirche erfolgt dabei unter der Voraussetzung, daß sie nichts anderes sei als die Lehre Gottes über ihn selbst. Weil diese Konfirmation aber eine Verpflichtung von solchen ist, die erst im Glauben Anfänger sind, wird sich keiner, der nur dem Gotte seiner Konfirmation treu bleibt, auch wenn er später theologisch anders über ihn denken gelernt hat als in seiner Jugend, der Verletzung seines Gelübdes Schuld geben. Nothwendig aber ist dieser Akt, weil in ihm allein die Erklärung erfolgt, daß der Gott der Kirche auch „mein Gott" ist und bleiben soll. Alle vernommene und alle bekannte Lehre sagt ja nur aus, wer und was Gott sei, persönlicher Glaube ist aber nur die Zustimmung dazu, daß er das auch für uns sei. Ein Bekenntniß ist Zustimmung zu dem Erkannten, daß es ein zu meinem Heile Nothwendiges sei. Dagegen ist die Konfirmation auf katholischem Boden nichts weiter, als die Unterwerfung unter das Lehr- und Lebensgesetz der Kirche, die dafür Garantie leistet, daß sie den, der sich ihr unterwirft, zum Heile leitet. Die Konfirmationsverpflichtung bindet an die Kirche, weil sie an Gott bindet, ihr lebendiger Inhalt ist darum nicht bloß Anerkennung einer Lehre von Gott, sondern Uebernahme des religiös sittlichen Gehorsams gegen den durch die Lehre verkündigten Gott, in dessen Erkenntniß sie nun selbständig werden durch die Verleihung des heiligen Geistes. Die Bitte um den heiligen Geist und die Zusage des heiligen Geistes an die Konfirmirten zwingt dann dazu, solchen nun auch die Fähigkeit zuzutrauen, Lehre von Gott selber zu empfangen.

Auch die Konfirmationsverpflichtung ist keine Verpflichtung auf ein einzelnes allein gültiges Bekenntniß im Rechtssinne, nämlich so, daß jede Abweichung von dessen begrifflich umschriebenem Inhalte ein Frevel und jede logisch mögliche Anwendung desselben eine zugestandene Sache wäre, sondern sie ist persönliche Verbindung mit dem persönlichen Gott. Sie schließt Fortschritte und also auch Aenderungen im Glauben und in der Lehre nicht aus, wenn diese nur dazu führen, daß man Gott immer näher kommt und treuer dient.

So bleibt also, wenn irgendwo in den öffentlichen Handlungen der evangelischen Kirche die Bindung an eine Lehrnorm stattfinden soll, die eine Unterwerfung unter ein Lehrgesetz im dogmatisch-juristischen Sinne darstellt, nur die Ordination übrig. Denkbar ist eine solche Unterwerfung durchaus. Sie hat auch in dem früheren Religions- und Bekenntnißeide, sie hat in bestimmten Fakultätsstatuten und dergl. bestanden, sie könnte auf diesem Wege, wenn man dafür die nöthige Zustimmung fände, jederzeit wieder eingeführt werden, wie sie in freien Kirchen zu Recht besteht, nur kann ich mich nicht davon überzeugen, daß sie in der bei uns gebräuchlichen Ordinationsweise enthalten ist.

In höchster Vollkommenheit finden wir die Lehrverpflichtung gehandhabt in der professio fidei Tridentini, dem Bischofseid der römischen Kirche. An ihr kann man ersehen, wie eine absolut bindende, gleichzeitig religiöse, sittliche, theologische und juristische Verpflichtung beschaffen sein muß, die jede Zweideutigkeit ausschließt. Sie stellt voran das Bekenntniß zu dem allgemeinen Christenglauben in der Gestalt des Nicäno-Constantinopolitanum und reiht daran nicht nur die summarische Verpflichtung auf die tridentinischen Beschlüsse, sondern sie zählt auch den gesammten Inhalt noch einmal auf. Schließlich erfolgt die Unterwerfung unter das Oberhaupt der römischen Kirche und das Ganze wird eigenhändig unterschrieben. Hier ist das Muster einer bindenden kirchlichen Lehrverpflichtung erreicht[1]). Es wird zuerst ihre religiöse Wahrheit und die absolute christliche Offenbarungswahrheit bekannt, es wird die kirchliche Formulirung als dieser Wahrheit entsprechend anerkannt, es werden alle entgegenstehenden Lehren verworfen und der souveränen Autorität des zur Behütung dieser Wahrheit und Lehre aufgestellten Oberhauptes der partikularen Kirche wird ein persönlicher Treueid geleistet. Die theologischen Konsequenzen der anerkannten religiösen Wahrheit werden in moralisch und juristisch absolut bindender Form zur Richtschnur des ganzen Lebens genommen.

---

[1]) Als Gegensatz mag man bedenken, wie vielerlei entgegengesetzte Ansichten von den Unterzeichnern der englischen 39 Artikel vertreten worden sind.

Der Unterschied der evangelischen Ordination hiervon liegt auf der Hand.

Zunächst findet die Ordination nicht statt als Verpflichtung auf den Dienst einer partikularen Kirche, in der doch der Ordinand ein Lehramt übernimmt; es giebt keine preußische, bayrische 2c. Ordination für die besondere Kirche; ja man wird nicht einmal für die evangelische Kirche ordinirt, sondern einfach für den Dienst „der Kirche Christi". Die Gültigkeit der einmal vollzogenen Ordination eines evangelischen Geistlichen in anderen partikularen Kirchen ist keine Nachwirkung der katholischen Vorstellung vom character indelebilis, sondern eine Folge des in der evangelischen Kirche bewahrten richtigen Kirchenbegriffs. Im Angesichte Gottes, vor dem die Ordination vollzogen wird, giebt es nur eine allgemeine Kirche, in deren alleinigen Dienst ein auf die Bibel sich stellender christlicher Lehrer treten kann. Die Ordination ist also Aufnahme in das kirchliche Lehramt überhaupt. Demgemäß wird nun auch in erster Linie weder auf die allgemeinen Bekenntnisse der Kirche, noch auf die speciellen Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche verpflichtet[1]), noch weniger aber auf Statuten der partikularen Landeskirche, sondern auf das „lautere und klare Wort Gottes", das mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments gleich gesetzt wird (preußisches Formular), oder auf die in „Gottes Wort" gegründete „evangelische Lehre" (bayrisches Formular), oder auf die „Lehre der ganzen christlichen Religion", die in den biblischen Schriften enthalten ist (hessisches Formular), oder bloß auf das „reine Wort Gottes" (württembergisches Formular). Die besonderen Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche kommen in Betracht als „Verzeichnung" dieser Lehre (preußisches Formular), als „Aussage" (bayrisches Formular), als „Bezeugung" (hessisches Formular) derselben. Ueberall herrscht die Voraussetzung der wesentlichen Identität des „Wortes Gottes" mit den Bekenntnißschriften und den Unterschied eines quia und quatenus bei der Verpflichtung kann man nur gewaltsam hinein interpretiren. Darum wird man auch daraus, daß weder überall die sämmtlichen

[1]) Nur die angeführten Ordinationsformulare waren mir zu Hand. Ich fürchte nicht den Sinn der anderen zu verfehlen.

Bekenntnißschriften aufgezählt, noch die wesentlichsten in ihnen enthaltenen Lehren angeführt worden sind, nicht folgern können, durch diese formelle Unterlassung sollten sie faktisch außer Kraft gesetzt werden; der einzige Grund, der die Ordinatoren dazu veranlaßt haben kann, ist der, den Unterschied zwischen dem absolut verpflichtenden Worte Gottes und allen anderen von Menschen gestellten Formeln hervorzuheben. Darum darf man sich auch nicht an den Unterschied halten, daß die Einen das „Wort Gottes" einfach in den Schriften als Schriften finden, die anderen nur darin „enthalten". Der Unterschied von Schriftinspiration, Personalinspiration, Realinspiration kommt auf dem Standpunkt des Formulars nicht in Betracht, denn diese Distinktion war der Reformationszeit, an deren Tradition man überall anknüpfte, noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Für die Reformatoren waren eben die Menschen, die Reden und die Schriften der biblischen Offenbarungszeit, zu der sie sich vollkommen gleichzeitig und gleichartig fühlten (nicht wie wir, die sie erst durch das Studium historischer Betrachtung verstehen!) in ihren gesammten Worten und Werken „das Wort Gottes" — sie bildeten die vollgültige Offenbarung Gottes zu unserem ewigen Heile. Die Prädicirung der testamentlichen Schriften als „Wort Gottes", weit entfernt sie zu einem in allen seinen Buchstaben und Sätzen gleichwerthigen und darum satzweise gültigen Lehr- oder Gesetzescodex zu machen (man bedenke doch, wie frei Luther über den Buchstaben des alten Testaments geurtheilt hat, wie auch Calvin zeitweise die Abrogation des mosaischen Gesetzes behauptet hat), noch sie zu einer unfehlbaren Relation über Fakta der heiligen Geschichte zu erheben, deren sämmtliche Berichte man, unangesehen von welchen Zeugen sie stammen, einfach für Thatsachen zu nehmen hat — hat die Bedeutung: Diese Schriften sind uns dazu von Gott gegeben, um aus ihnen Gott zu hören, in ihnen Gott zu schauen, so wie er sich uns zu hören und anzuschauen geben will, den Gott, der in seiner abschließenden Offenbarung in Christo uns den vollkommenen Zugang zu ihm selbst gegeben hat. Sie bilden für uns die absolute religiöse Glaubensquelle und sittliche Lebensnorm, weil sie allein die Autorität der vollgültigen göttlichen Offenbarung be-

sitzen. Die „Biblia", wie noch Luther sie nannte, sind kein Koran, der aus einzelnen Sätzen besteht, die sämmtlich inspirirt sind und darum gelten in jedem logisch möglichen Sinn, den sie haben können, sondern sie bilden alle zusammen das eine Wort Gottes. Und dieses eine Wort Gottes in seiner Gestalt als Schrift enthält wieder nichts anderes in sich, als das Wort Gottes in Person: Jesus Christus (Ev. Joh. 1 — Hebr. 1). Der Sinn der ganzen Offenbarung, das was Gott mit Schöpfung, Erlösung und Heiligung gewollt hat, ist ausgedrückt in der geschichtlichen und übergeschichtlichen, nämlich zur Rechten Gottes erhöhten Person des Heilandes. — Er ist der Schlüssel der „Schrift". Nur dadurch, daß sie alle von ihm zeugen, werden die Schriften zur „Schrift", zur „ganzen Schrift" (Nebentitel in Luthers Biblia-Uebersetzungen).

Die erst später ausgebildete Inspirationslehre ändert an diesem Sachverhalte nichts. Auch sie muß die Bibel als Ganzes gelten lassen als die Schrift = Wort Gottes. Dann aber sind alle einzelnen Theile, Bücher und Geschichten der Schrift nur in ihrem Zusammenstimmen zum Ganzen das „Wort Gottes"; alles Einzelne in ihr sind nur Buchstaben, die erst im Zusammenstehen zu einem Worte werden und dieses Wort wiederum kann gemessen werden an dem, der das Gnadenwort Gottes in Person, das Evangelium selber ist. Die Annahme des Schriftganzen als des unfehlbaren „Wortes Gottes" schließt die Infallibilität der einzelnen Theile desselben für sich geradezu aus, um so gewisser aus, als die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu Christi eben dieses Ganze in sich darstellt und demnach keine Lehre gelten kann, die nicht von ihm und in ihm bestätigt ist.

Die Verpflichtung eines evangelischen Geistlichen auf das Wort Gottes ist also nicht bloß die Verpflichtung darauf, die so genannten Schriften zu lesen, daraus zu lehren was er nur darin finden mag, sondern aus ihnen das Wort Gottes mit derselben Deutlichkeit heraus zu hören, wie es in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen hat und von dieser im Innersten seiner Seele empfundenen göttlichen Offenbarung zu zeugen sein Leben lang. Ein evangelischer Prediger, der sich aus lauter richtig verstandenen und kombinirten biblischen Sätzen ein Lehrsystem bereitete und

dasselbe mit größter Gewissenhaftigkeit lehrte, so wie man bewiesene mathematische Lehren oder physikalische Thatsachen lehrt, so wie man gut bezeugte geschichtliche Fakta pünktlich überliefert — der sich also in absoluter formaler Correctheit bewegte und der nicht in seiner Seele den Hauch des lebendigen Gottes aus der Schrift empfangen hätte, dem nicht Christus das Herz abgewonnen hätte, der würde sein Ordinationsgelübde niemals erfüllt haben, er wäre, füge ich hinzu, vermuthlich niemals im Stande gewesen, es überhaupt zu verstehen. Die Verpflichtung auf Gottes Wort ist doch in erster Linie die Verpflichtung: aus den angeführten Quellen Gottes Rede zu vernehmen, in ihrem ganzen Umfang und Inhalt als Gottes Rede, davon im Gewissen erfaßt zu werden wie man allein von Gott erfaßt wird und darnach zu thun wie man einer göttlichen Autorität folgt.

Dieser Inhalt nun des Wortes Gottes wird in der Ordinationsformel umschrieben durch die Berufung auf die evangelischen Bekenntnisse. Die Mehrheit dieser Bekenntnisse, auf die durchgängig verwiesen wird, hat wiederum den Sinn, nicht auf eine einzelne Lehre hinzuweisen, sondern auf ein Ganzes von Bezeugung der Offenbarung. Man mißversteht wirklich den großartigen Glauben der Reformatoren an die universale Bezeugung der biblischen Wahrheit durch den überwältigenden Consensus der alten Bekenntnisse und Väter und der neueren Bekenntnißschriften, wenn man daraus einen in Paragraphen formulirten Lehrconsensus macht. Nein! vielmehr so ist es gewesen: Dieselben Reformatoren, die im erhabenen Schwung ihrer religiösen Erkenntniß die Einheit des Evangeliums in allen Schriften und Zeiten zu hören verstanden, die wahrhaftig den Schlüssel zur Bibel erst gefunden haben, haben doch, wie um zu zeigen, daß auch sie schwache Menschen waren, in sträflichem, theologischen Starrsinn hin und wieder mit ihrer eigenen Lehre den Buchstabendienst getrieben, von dem sie die Kirche im Verhältniß zur gesammten Ueberlieferung befreit haben.

Wen diese Paradoxie Wunder nimmt, der weiß nichts von den Wegen, die die göttliche Vorsehung in einer Welt von Sündern zu nehmen genöthigt ist!

Die Berufung des Ordinationsformulars auf meherere Be-

kenntnisse soll also nicht deren Inhalt (sie stimmen ja weder formell noch materiell völlig miteinander!) neutralisiren für das theologische Verständniß, sondern die Fülle von Beispielen, in denen man den wahren Sinn des Wortes Gottes vernehmen kann, vermehren.

Weiter ist aber auch damit gesagt, daß der Ordinand sich bei seinem Lauschen auf das Wort Gottes in die Gemeinschaft der Väter unserer Kirche begeben soll, daß er in der geistigen Berührung mit ihnen, die wirklich zuerst in der Kirche den ganzen Sinn der Schrift gefaßt haben, die Inspiration erhalten soll, die ihm zeigt, worauf es eigentlich beim Studium der Schrift ankommt. Nur ein Hörer des Wortes Gottes gleich Jenen kann auch ein Lehrer desselben werden. Das Wort Gottes als „Wort Gottes" vernommen, bringt mit sich den heiligen Geist. Und der heilige Geist ist der einzige, wirkliche, richtige Führer zur immer weiteren Erkenntniß der göttlichen Wahrheit. Es giebt schlechterdings kein Menschenwort, das im Stande wäre die Sprache des heiligen Geistes auszudrücken, am allerwenigsten vermögen das die Paragraphen eines theologischen Lehrgebäudes, sondern dieser heilige Geist wirkt als die Kraft, die dieses Wort in unseren Seelen als göttlich bezeugt durch das Schriftwort. Wer sich diesem Worte unterstellt und den Geist daraus empfängt, d. h. wer sich gedrungen fühlt, ihm sein ganzes Sein und Leben zu unterwerfen — zu dem ist das Wort Gottes geredet und der redet es weiter. Man könnte darum den Sinn der Ordinationsverpflichtung auch kurz damit bezeichnen: es ist die Aufgabe, aus der Schrift den heiligen Geist zu empfangen und weiter zu tragen. Diesen Geist aber bringen wohl die Worte aber sie fassen ihn nicht ein. „Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort, doch der freie wandelt im Sturme fort".

Das Ordinationsformular spricht in kurzen Zügen (nur andeutend, weil mehr nicht nöthig ist bei der der ganzen evangelischen Kirche zu Grunde liegenden Gleichung: Wort Gottes = Evangelium = Christus) aus, was die Kirchen der Reformation aus der Bibel vernommen haben und fordert von dem Ordinanden, daß er dasselbe heraus höre, nämlich nicht formell oder inhaltlich allein das-

selbe, sondern virtuell, so daß ihm ebenso wie jenen Kirchen daraus der vollkommene Gnadenwille Gottes zu unserer Erlösung offenbar werde.

Sehen wir von dem Ordinationsformular ab auf die ordinirende jeweilige Kirche, so wird derselben immer eine irgendwie bestimmtere theologische Formulirung der Heilswahrheit vorschweben und sie wird wünschen, so gewiß sie überzeugt ist von deren wesentlicher Richtigkeit, daß der Ordinandus sich dieser theologischen Anschauung bedienen möge. Ich spreche von der Kirche, es gilt natürlich von der ordinirenden Behörde. Ist nun dieser Wunsch, und selbst wenn er von einem Ordinator dem Ordinandus geäußert wird, für denselben Befehl? Ich sage: nein! und mache die Sache am einfachsten klar mit folgendem Beispiel: Ein Vater verpflichtet den aus dem Vaterhause scheidenden Sohn „immer brav zu bleiben". Der Sohn weiß ganz genau was der Vater unter „brav" versteht; verpflichtet er sich damit, daß er dieses weiß und es seinem Vater verspricht dazu, immer nur das zu thun, was in allen Lebenslagen das Gewissen seines Vaters für „brav" hält oder verpflichtet er sich nicht vielmehr dazu, allenthalben seinem Gewissen zu folgen? Offenbar das letztere. So ist auch bei der Ordination nicht jene Theologie, in die der Ordinator seinen Begriff von dem, was Gott offenbart hat, entfaltet, für mich verpflichtend, sondern ich werde, was ich als Wort Gottes vernehme, in meiner Theologie darlegen und wenn wir beide wirklich das Wort Gottes vernommen haben, wird es in der Hauptsache auch mit einander übereinstimmen.

Aber die Lehrverpflichtungen der Reformationszeit waren doch so viel strenger dogmatisch bindend, man unterzeichnete die Concordienformel 2c. 2c.? Luther, Melanchthon, Calvin, wie haben sie gegen anders Denkende geeifert, wie ward ein Flacius, nachdem er Anderen das Feuer angezündet hatte, selber zu Tode gehetzt! Dieses scheinbare Räthsel ist rasch gelöst. Mit so sicherem Gefühl, wie in der schöpferischen Epoche der evangelischen Kirche von ihren Vätern die religiöse Wahrheit aus der Schrift erfaßt und daraus eine ganz neue Theologie entwickelt wurde, ebenso unfähig erwiesen sich nachher oft dieselben Meister, das religiös fundamentale, sagen

wir einfach das göttlich offenbarte von der menschlich begrifflichen Lehre, die man zu seiner Behauptung nöthig hatte, im Kampf zu scheiden: sie glaubten für ihre Religion zu kämpfen, indem sie für ihr Dogma kämpften. Wir haben vor ihnen voraus den Fortschritt psychologischer Erkenntniß, einer schärferen Analyse der sämmtlichen in unseren Religionserkenntnissen vorhandenen Elemente nach ihrem verschiedenen Ursprung in intellektuellen, ethischen und religiösen Gedankenprozessen. Unsere Religion ist nicht tiefer, nicht stärker, nicht reiner, wie die Jener war, aber wir distinguiren besser ihre einzelnen Bestandtheile und wir unterscheiden darum auch besser, was die in allen Zeiten gleichen Elemente der Religion und was ihre zeitlich verschiedenen begrifflichen Ausprägungen sind.

In der Reformationszeit wandelte die neu erweckte Religion an der Spitze des geistigen Fortschrittes, sie schuf eine neue Theologie, die auch religiös fruchtbarer war als ihre Vorgängerin, wer heutzutage diese selbe Religion noch mit derselben Theologie umkleiden wollte, die sie damals trug, der — ja der müßte sich eigentlich auch bequemen noch die Sprache jener Zeit zu sprechen, ihre Anschauung von Welt und Natur zu theilen, Astrologie zu treiben, Hexen zu verbrennen u. s. w. Denn das hängt alles mit der die Theologie auch bedingenden Anschauung weltlicher Dinge zusammen. Wir drücken dieselbe Religion in einer anderen Theologie aus, die unter dem Einfluß der Naturkunde und Geschichtskunde, der Seelenlehre unserer Zeit steht. Gott und Christus und Geist bleiben dieselben, die sie damals und immer waren; wenn wir von ihrer Offenbarung so reden wie es unseren Erfahrungen von der Welt entspricht, so liegt darin kein Unrecht gegen Gottes Wort, vielmehr genau dieselbe Anwendung, die die Reformationszeit auch von den in ihrer Zeit neuen Sprach- und Geschichtskenntnissen machte. Auch die jetzige Theologie wie jede Theologie wird veralten, indeß Gottes Wort immer neuen Geschlechtern dieselbe Wahrheit bezeugt.

Veränderungen der Sprach-, Natur- und Geschichtskunde haben immer auch Veränderungen in der Theologie herbeigeführt; die Wendung zur biblischen Theologie im Pietismus, die württembergische Theosophie, die Bengel'sche Schrifttheologie sind durch

solche Veränderungen mit herbeigeführt, wie sollte die gewaltige Revolution im Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften in unserem Jahrhundert spurlos vorübergehen an dem wissenschaftlichen Nachdenken über das Heiligste, was wir haben — unsere Religion — unseren Gott? Wir suchen den Gott, der in Christo war und der sich in der biblischen Offenbarung bezeugt hat, so zu denken wie wir ihn heute denken müssen, eben weil er uns auch heute ebenso die höchste Realität ist wie er sie für Mose und Jesaias und Paulus gewesen ist. Wir leugnen auch nicht die schöpferischen, die produktiven Zeiten der Religion, das Auftreten ihrer großen Propheten, von denen wir stets abhängig bleiben werden, mit deren Gedanken wir denken, mit deren Sprache wir reden, aber ihre Gedanken und Sprache müssen unser Eigenthum geworden sein, sie müssen aus unserer Seele dringen und nur so werden sie auch Andere bewegen.

Wenn m. E. auch in der evangelischen Ordinationsverpflichtung eine Verpflichtung auf etwas anderes als auf die göttlichen Realitäten der ganzen Offenbarungsgeschichte, die das Wort Gottes uns bezeugt, zur persönlichen Beugung unter dieselben nicht gefunden werden kann, wenn die Kirche, die uns hier verpflichtet nur die geistige Größe, die wir „Kirche" nennen, ist, die eine allgemeine gesammte heilige Christenheit, so schließt das natürlich nicht aus die pünktliche Einhaltung besonderer Lehrverpflichtungen, die, sei es im besonderen Konfessionsstand einer Gemeinde, oder auch in besonderen theologischen Statuten, umschrieben sind. Solche Verpflichtungen sind dann juristischer Art und sie müssen gehalten werden, oder man erstrebt auf legalem Wege ihre Abänderung [1]). Denn freilich juristisch zu denkende Verpflichtungen mögen moralisch und rechtlich binden, aber sie vermögen das Innerste im Menschen, die Religion nicht zu binden. Diese seine Religion kann dann Einer aus pädagogischen Gründen, so weit es nothwendig ist, in das Gewand einer ihm überlieferten Darstellungsweise kleiden, aber er darf dann darnach streben hiervon frei zu werden, ebenso

[1]) Im letzten Streit ist der Unterschied zwischen einer rechtlichen Verpflichtung, die auf rechtlichem Wege abgelöst werden kann und einer religiösen Verpflichtug, die die Person bindet, meist völlig übersehen worden.

wie Luther sich für seine schon vor 1517 evangelisch gewordene Religion und Theologie die Freiheit erstritt. Es fiel Luther nicht ein, aus der Kirche auszutreten, deren legale Oberhäupter ihn fesseln wollten, eben dadurch erkannte er und wir mit ihm, daß diese Oberhäupter mit sammt ihrer Theologie nicht die Kirche waren und sind.

Wenn das Vorstehende etwa den falschen Schein erweckte, als sollte mit den Dingen, die ihrem realen göttlichen Inhalte nach das Heiligste sind, was wir haben, eine Art von Versteckspielen getrieben werden, als würde nämlich den kirchlichen Formeln und Bekenntnissen immer ein anderer Inhalt beigelegt, statt daß man irgendwo und irgendwie sich direkt über sie ausspricht, so füge ich darum die Schlußbemerkung hinzu, daß ich neben dem aufgezählten liturgischen, katechetischen und ordinatorischen Gebrauch kirchlicher Formeln und Bekenntnisse noch den anderen statuire, bei dem es Recht und Pflicht ist, Alles und Jedes, was man davon weiß, und was und wie man es glaubt, zu sagen, die volle Wahrheit zu sagen, das ist der homiletische Gebrauch. Hier in der Predigt, als der freien persönlichen Rede, da soll die vollkommene Wahrheit und Offenheit herrschen, selbstverständlich innerhalb des gottesdienstlichen Rahmens und Zweckes, den die Predigt verfolgt. Die Predigt hat nichts zu thun, als Gott zu bezeugen, der Gemeinde den Gott, den der Prediger mit ihr gemeinsam hat, so zu bezeugen, daß sie ihn spürt. Es giebt nun kein wahrhaftiges Zeugniß, bei dem nicht der ganze Mensch mit allem, was er je gedacht und gefühlt hat, mitspräche; ich wage zu sagen, es giebt keine wahrhafte Rede, in der sich nicht der ganze Mensch darstellt. Es giebt auch keinen wirksamen Redner, der nicht über seine wesentlichsten Gedanken und ihre Herkunft, ihren Zusammenhang mit denen seiner Zeit ein klares Bewußtsein besäße. Das Alles darf und soll der evangelische Prediger haben und zeigen. Natürlich wird er auf der Kanzel weder eine ihm veraltet erscheinende Theologie noch eine überwundene Natur- und Geschichtsansicht kritisiren, denn Kritik ist keine Religion. Kritik kann ein wissenschaftlicher Weg sein zur Gewinnung einer besonneneren richtigeren Auffassung von Religion, sie ist darum für

den, der zu einer wissenschaftlich entsprechenden Auffassung von Religion kommen will, persönlich nöthig, aber ebenso wenig Gegenstand für eine erbauende Verkündigung des Wortes Gottes, wie die Spektralanalyse. So wird im Ganzen auch von der eigentlichen Theologie sehr wenig auf die Kanzel gehören. Christliche Religion ist persönliche Anschauung von Welt, Menschenleben und Geschichte unter dem Gesichtspunkte des lebendigen Gottes und seines Christus — wer das auf der Kanzel bietet, thut seine Pflicht, wer nicht, nicht. Was Einer derart bietet, das sage er auch klar und wahr, genau so wie er es denkt. Wer eigenen Glauben bekennt, wird immer erbauen und keinen Gläubigen verletzen. Wer bloß wider den „Unglauben" Anderer streitet, verbirgt sich leicht selbst, daß, was er damit beweist, nur ein Nicht-Unglaube, aber noch lange kein Glaube ist.

Zum Schluß: Der Ausweg aus manchen Wirren der Zeit für Theologen und praktische Geistliche — das wollten diese Bemerkungen zeigen — besteht in dem Festhalten an dem geistigen und geistlichen, geschichtlich bewährten, religiösen Begriff von der Kirche, als der Gemeinschaft der Gläubigen — nicht bloß untereinander, sondern — mit Gott, als des wahrhaftigen Gottesvolkes und der Ableitung aller Wesensbestimmungen geistlichen Dienstes aus diesem Begriff, den das neue Testament, die Bekenntnißschriften, Verpflichtungsformeln und die gesammte Liturgie von Anfang bis auf diesen Tag bezeugt haben. Es ist der von der Reformation neu entdeckte Begriff der „katholischen Kirche", der im gegenwärtigen Kampf um zweckentsprechendere Gestaltung der Landeskirchen abhanden zu kommen droht, zu Gunsten einer juristischen kollegialistischen Auffassung der Kirche, die nichts anderes ist, als die autonome independente Sekte. Auch in dieser kann das Christenthum bestehen, aber mit dem Bewußtsein der Kirche würde unserem Volksleben das größte seiner idealen Güter schwinden. —

Die Autorität der heiligen Schrift.

Von

Heinrich Grunsky,
Pfarrer in Reusten (Württemberg).

In den Auseinandersetzungen über die Bedeutung der hl. Schrift, wie sie in den letzten Jahren wieder mit besonderer Lebhaftigkeit geführt worden sind, wird es häufig versäumt, von Anfang an die richtige Orientirung zu suchen, welche allein zu einem haltbaren Resultat führen kann. Zu dieser gehört vor allem die Frage nach dem Wesen des Glaubens; wenn man beobachtet, wie für so vieles, was mit dem christlichen Glauben nur sehr äußerlich zusammenhängt, die Autorität der hl. Schrift in Anspruch genommen und wie die Anerkennung der Autorität der Schrift selbst zu einem wesentlichen Moment des Glaubens gemacht wird, so sieht man, daß der Mangel an Klarheit über das Wesen des Glaubens hieran die Schuld trägt. Zur richtigen Orientirung gehört aber auch eine unbefangene Betrachtung des Gegenstandes, um den es sich handelt, der hl. Schrift. Nur wenn wir das, was sie wirklich enthält und wirklich ist, ohne beständige Seitenblicke auf ein im voraus mitgebrachtes Schema der Beurtheilung ansehen und würdigen, können wir dazu gelangen, uns ein richtiges, haltbares Urtheil über ihre Bedeutung zu bilden. Wenn die hergebrachte Anschauung von der Autorität der Schrift sich nur dadurch halten kann, daß sie sich beständige Einschränkungen und Abstriche gefallen läßt, wenn manche der früher inne gehaltenen Positionen jetzt unter dem Eindruck unleugbarer Thatsachen allgemein aufgegeben sind, so muß in dieser ganzen Betrachtungsweise ein Fehler liegen: und dieser besteht in dem Mangel einer

ruhigen Auseinandersetzung mit der thatsächlichen Beschaffenheit der Bibel.

Es soll nun im Folgenden versucht werden, mit Beachtung dieser beiden Richtlinien die Frage nach der Autorität der hl. Schrift aufs Neue zu untersuchen. Dabei war es dem Verfasser namentlich Bedürfniß, sich mit der in der Abhandlung von Professor Haupt: „Die Bedeutung der hl. Schrift für den evangelischen Christen" dargelegten Anschauung auseinanderzusetzen, da diese Schrift ihm hauptsächlich Veranlassung gegeben hat, über das Problem nachzudenken, ohne daß er doch von der darin gegebenen Lösung sich endgültig befriedigt gefühlt hätte.

1. Glaube und Autorität.

Was ist der Glaube im evangelischen Vollsinn des Wortes? Diese Frage muß bei der ganzen Untersuchung vorangestellt werden. Aus ihrer Beantwortung wird sich ergeben, was für eine Autorität der Glaube kennt, und sodann, ob und in welchem Sinn von einer Autorität der heiligen Schrift für den Glauben geredet werden kann. Nach evangelischer Grundanschauung ist der Glaube fiducia, Vertrauen auf den in seinen Verheißungen, besonders in der Verheißung der Sündenvergebung sich darbietenden Gott; er ist also ein Act des Willens. Die orthodoxe Dogmatik hat diese Erkenntniß stets festgehalten, hat sie aber dadurch getrübt, daß sie auch die notitia und den assensus, Thätigkeiten des Verstandes, in den Begriff des Glaubens mitaufgenommen hat. Namentlich die Behauptung, daß der assensus, die Zustimmung des Verstandes zu den göttlich geoffenbarten Heilswahrheiten, nothwendige Voraussetzung der fiducia sei, läßt den evangelischen Charakter des Glaubens nicht zum vollen Ausdruck kommen, wie sie auch ganz dem katholischen Begriff des Glaubens entspricht und einen Rest katholischer Anschauung darstellt. Wenn auch ausdrücklich betont wird, daß erst die fiducia den Glauben vollendet, so ist doch dem evang. Begriff des letzteren etwas Fremdartiges beigemischt: der Glaube erscheint nicht mehr als eine einheitliche Größe, sondern ist zusammengesetzt aus Faktoren, welche keine nothwendige Beziehung zu einander haben. Der Glaube im

evangelischen (und sagen wir gleich: im urchristlichen) Sinn aber ist etwas Einheitliches, und zwar ist er eine That des Willens, bei der der Mensch sich activ verhält. Das Wesen des Glaubens wird in der Gegenwart häufig so geschildert, daß das Subject desselben als rein passiv, von einer überwältigenden Macht hingerissen, erscheint. So gründet Herrmann die Gewißheit des Glaubens darauf, daß „Gott selbst in einer Thatsache an mich herantritt, mir den Glauben abzwingt, so daß ich weiß, dieser Glaube mit seiner Gewißheit ist nur sein Werk". Und Haupt bestimmt (Die Bedeutung der hl. Schrift 2c. p. 18) den Glauben als ein Erleben, Erfahren, Innewerden der Dinge der Ewigkeitswelt. Damit kommt aber der evang. Glaubensbegriff nicht zum vollen Ausdruck. Wohl findet da, wo es zum Glauben kommt, ein Herantreten Gottes an den Menschen statt, von dem der Christ sagen wird, es sei überwältigend; wohl lautet das religiöse Urtheil immer: Gott hat mir den Glauben geschenkt, er hat den Glauben in mir gewirkt. Aber diese Betrachtungsweise kann nicht konsequent angewendet werden, ohne die menschliche Willensfreiheit aufzuheben. Sie entspricht dem religiösen Gefühl, weil dieses alles Gute direct auf Gott zurückführt, aber einseitig verfolgt verletzt sie ebenso berechtigte Interessen. Denn so übereinstimmend im Neuen Testament der Glaube als ein Werk Gottes dargestellt wird, so wenig kann darüber ein Zweifel sein, daß — ebenfalls nach neutestamentlicher Anschauung — die Persönlichkeit des Menschen mit ihrer vollen Activität daran betheiligt ist. Der Glaube ist also ein Act des Willens, er ist nicht ein passives Sichhinreißenlassen, sondern persönliche Entscheidung, getragen von dem Bewußtsein ernster Verantwortlichkeit.

Aber noch ein anderes Moment im Begriff des Glaubens bedarf der Erörterung. Es ist die Frage, wie sich im Glauben das Religiöse und das Sittliche zu einander verhalten. Hier wird es gewöhnlich als die evangelische Anschauung bezeichnet, daß im Glauben selbst bloß eine veränderte Stellung des Menschen zu Gott, also etwas rein Religiöses, gegeben, und die damit verbundene veränderte sittliche Haltung von dem Act des Glaubens scharf zu trennen und nur als dessen Consequenz anzusehen sei.

Die evang. Rechtfertigungslehre, sagt man, verlange diese Trennung des Religiösen vom Sittlichen, das „sola fide“ werde getrübt, sobald in dem Act des Glaubens eine sittliche Entscheidung wenn auch nur implicite enthalten gedacht werde, sobald der göttliche Rechtfertigungsact irgendwie durch die sittliche Haltung des Menschen beeinflußt erscheine. Dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß in der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht das Ganze der christlichen Heilslehre ausgedrückt ist. Es ist noch nie gelungen und wird auch nie gelingen, den Streit über Glauben und Werke so zu schlichten, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben den alles beherrschenden Mittelpunkt bilden würde. Denn der neue Stand, in dem der Christ lebt, erscheint hier ausschließlich unter dem Gesichtspunkt eines von Gott geschenkten Gutes, und die Lehre ist darauf berechnet, zum Gewinnen und Festhalten der Gewißheit vom Besitz dieses Gutes Anleitung zu geben. Sie dient damit der religiösen Reflexion, aber wie diese nur auf einen Punkt, die Gewißheit vom Heilsbesitz, gerichtet ist, so faßt auch die Rechtfertigungslehre nur diese eine Seite an dem neuen Leben des Christen ins Auge und vollzieht damit eine Trennung, die der Wirklichkeit des Lebens fremd ist. Daß die Lehre von der Rechtfertigung nicht das Ganze der Heilslehre enthält, giebt sich auch mit hinlänglicher Deutlichkeit in zwei Umständen kund: einmal daß der Apostel Paulus diese Lehre nur da entwickelt, wo der Judaismus ihn nöthigt, den Gegensatz scharf auszuprägen, und dann, daß er die sittliche Erneuerung nicht auf die Rechtfertigung zurückführt, sondern zu ihrer Ableitung andere Gedankengänge verwendet. Schon diese letztere Beobachtung sollte davon abhalten, für den Begriff des Glaubens ausschließlich die paulinische Rechtfertigungslehre zu Grunde zu legen.

Es ist also der Glaube nicht vorzustellen als ein rein religiöses Verhalten, zu welchem eine sittliche Bestimmtheit erst nachträglich hinzukäme, sondern im Glauben selbst ist beides vereinigt. Kein Moment des religiösen Lebens im vollen evangelisch-christlichen Sinn ist ohne sittliche Bestimmtheit und kein Moment des sittlichen Lebens ohne religiöse Bestimmtheit, beides gehört, und zwar von Anfang an, untrennbar zusammen. Sobald ein Dua-

lismus zwischen Religion und Sittlichkeit angenommen und die letztere auf die erstere gegründet wird, muß die Religion immer auf eudämonistische Motive sich stützend gedacht werden. Der Act des Glaubens und das Beharren darin ist dann nur verständlich zu machen durch das Streben nach Befriedigung, das, wenn es auch noch so hoch gerichtet ist, doch immer von den Wünschen und Bedürfnissen des Herzens sich leiten läßt. Man wendet sich zu Gott, man sucht ihn, weil er Güter anbietet, welche werthvoll sind, weil man bei ihm Hilfe, Trost, Beruhigung haben kann. Diese Begründung aber entspricht nicht der Höhenlage des Christenthums, welches schon in seinen Motiven, ja gerade in diesen, sich als die reinste Sittlichkeit bewähren muß. Die Entscheidung, die im Act des Glaubens erfolgt, muß also ihre Berechtigung am sittlichen Bewußtsein legitimiren, das Ideal, welches im Glauben ergriffen wird, muß selbst schon sittliches Lebensideal, nicht bloß religiöses sein; erst dann ist der Glaube wahrhaft sittlich.

Und ein Blick auf Jesus, seine Persönlichkeit und seine Anschauungen, kann uns das sofort bestätigen. Das relative Auseinandertreten des Religiösen und des Sittlichen, wie wir es in der Lehre des Apostels Paulus bemerken (cf. die Frage Röm. 6, 1: sollen wir in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde?) ist ihm fremd. Er selbst weiß sich jeden Augenblick mit Gott verbunden und in dieser Verbindung sittlich verpflichtet, und gerade in dieser unmittelbaren Einheit von Religion und Sittlichkeit liegt die wunderbare Harmonie seines Wesens. Aber auch in seiner Verkündigung ist beides untrennbar beisammen, er weiß nichts von einem Verhältniß zu Gott, das man zunächst bloß als solches suchen und begründen könnte, um dann erst die sittlichen Consequenzen zu ziehen, sondern ihm fällt beides zusammen. Der Gott, in dessen Namen er redet, ist ein Gott, welcher zugleich die Menschen zu seiner Gemeinschaft erhebt und sie sittlich verpflichtet, eins nie ohne das andere. Diese Verbindung des Religiösen und des Sittlichen ist auf die einfachste Weise ausgedrückt in dem Vaternamen, den Jesus Gott beilegt. Wie bei einem Kinde Ehrfurcht und Vertrauen gegen den Vater

nicht möglich ist ohne Gehorsam, und Gehorsam nicht ohne Ehrfurcht und Vertrauen, so auch bei einem Christen Gott gegenüber. Er kann sich Gott nicht mit Vertrauen nähern, ohne daß er seinen Willen dazu hergiebt, sich von ihm sittlich erheben zu lassen, und umgekehrt, er kann seine Sittlichkeit nicht verbessern bezw. erneuern, ohne daß er das Verhältniß, in das Gott zu den Menschen treten will, auch an seiner Person wirksam werden läßt. Gerade in dieser Einheit des Religiösen und des Sittlichen, wie sie bei Jesus hervortritt und den Grundcharakter der christlichen Religion bildet, liegt die gewaltige Kraft, mit der das Christenthum in die Welt eingegriffen hat; und die hervorragenden schöpferischen Epochen in der Geschichte der Kirche haben immer daraus ihre Kraft gezogen, daß das einfache christliche Bewußtsein, welches eine Religion ohne sittliche Verpflichtung nicht kennt, wieder neu erwacht ist und sich siegreich durchgesetzt hat. Das sieht man an der Reformation: nicht in erster Linie durch eine reinere Auffassung der Heilsordnung, sondern durch Geltendmachung des religiös-sittlichen Lebensideals, wie es das unverfälschte Christenthum bietet, in seiner Kraft und in seinem Ernst gegenüber dem leichtfertigen Spielen mit der Religion ohne sittlichen Ernst hat diese Bewegung so kraftvoll gewirkt.

So fällt im Christenthum die Entscheidung für ein bestimmtes religiöses Verhältniß und für eine bestimmte sittliche Richtung in einen Act zusammen, beides ist nicht getrennt und läßt sich in der Wirklichkeit nicht trennen. Dieser religiös-sittliche Willensact ist der Glaube. Wir können daher den Glauben bestimmen als die *Entscheidung des Willens für Gott*, als die *Anerkennung der Autorität Gottes durch das Eingehen auf das von ihm gewollte Verhältniß des Vertrauens und Gehorsams*.

Die Probe auf die Richtigkeit dieser Fassung läßt sich dadurch machen, daß man das bisher Gesagte auf das Gegentheil des Glaubens, den Unglauben, anwendet. Auch dieser ist ein Willensact. Wie der Glaube Anerkennung der Autorität Gottes ist, so ist der Unglaube seinem Wesen nach Widerspruch gegen die Autorität Gottes, und zwar wieder nach beiden Seiten, der reli-

giösen und der sittlichen. Der Ungläubige will nicht in das Vertrauensverhältniß zu Gott treten, das dieser ihm anbietet, und er will nicht durch seine Gebote sich verpflichten lassen, er will sich der Autorität Gottes entziehen, will von ihm frei sein, und das ist eben seine Verschuldung. Hieraus wird auch deutlich, wie der Unglaube nicht bloß eine Sünde neben anderen, sondern die Hauptsünde ist, einerseits in jeder Versündigung latent, aber eben damit auch nur in relativer Ausprägung, enthalten, andererseits, wo der Unglaube vollbewußt auftritt, als der Widerspruch der ganzen Persönlichkeit gegen Gott die Spitze der Entwicklung der Sünde.

So ergiebt sich für das Wesen des Glaubens und des Unglaubens eine Fassung, welche genau den Grundanschauungen des Neuen Testaments entspricht; denn überall, wo Gott sich offenbart, handelt es sich um eine Entscheidung für oder wider Gott: das geht durchs ganze Neue Testament hindurch. Jesus hält es den Vertretern einer äußerlichen, am Alten hängenden Frömmigkeit als Sünde vor, daß sie bei allem Schein des Eiferns für Gott und sein Gesetz in der That die Autorität Gottes verwerfen, indem sie von ihm, der im Namen Gottes kommt, sich nichts sagen lassen; er preist den Petrus selig, weil dieser in ihm den Vertreter göttlicher Autorität erkennt und sich in diesem Sinn zu ihm bekennt; er wählt, wo er von Gott redet, solche Bilder, die die erhabene, gebietende Stellung Gottes ins Licht setzen und das Widerstreben gegen ihn von vornherein als Sünde erscheinen lassen (Vater, Hausherr, König). Paulus, selbst durch eine außerordentliche Offenbarung vom Unglauben zum Glauben geführt, sieht seine Lebensaufgabe darin, die Völker zum Gehorsam des Glaubens zu leiten, und die Sünde der widerspenstigen Juden sieht er darin, daß sie die göttliche Gerechtigkeit, das von Gott ihnen angebotene Vertrauens- und Gemeinschaftsverhältniß zu ihm, verwerfen und selbstgewählte Wege gehen, um das Ziel der Gottesgemeinschaft zu erreichen. Darum kann er auch ihr Streben anerkennen und doch ihre Haltung verdammen, weil sie eine Widersetzlichkeit gegen Gott in sich schließt. Bei Johannes endlich ist es ganz klar, wie sich ihm alles um Glauben oder Unglauben bewegt, und wie er in Beidem die absolute Entscheidung der mensch-

lichen Persönlichkeit erblickt, die entweder für oder wider Gott ausfällt.

Es handelt sich nun aber weiter um die Frage, ob der Glaube als Anerkennung der göttlichen Autorität nicht selbst wieder sittlich verdächtig ist, ob diese Anerkennung eine innere Berechtigung hat und nachweisen kann. Es giebt ja Autoritäten, welche ihr Recht blos durch den Eindruck, den sie auf den sinnlichen Menschen machen, nachzuweisen suchen, und wieder andere, die zwar durch geistige Macht wirken, aber doch so, daß dieses Geistige keine höheren sittlichen Anforderungen an den Menschen stellt. Eine Autorität der letzteren Art ist z. B. die katholische Kirche, welche ihre Stellung einerseits durch den Eindruck von ihrer Macht und Größe, andererseits durch ihre Gnadenmittel, die dem religiösen Bedürfniß ohne allzu schwere Anforderungen entgegenkommen, aufrecht erhält. Die Größe und Macht der Kirche und ihr Reichthum an Gnadenmitteln kann ja nur für den die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und ihrem göttlichen Recht begründen, welcher sich von diesen äußerlichen Eigenschaften imponiren läßt und sich mit dieser Art von religiöser Befriedigung begnügt. Ist es nun bei der Autorität, mit welcher Gott uns gegenübertritt, auch so, daß dieselbe, wenn auch nicht auf sinnliche, doch auf geistige Motive rechnet, welche nicht zu den höchsten gehören, daß sie durch lockende Anerbietungen den Menschen überreden will? Es wird dem Christenthum vielfach zum Vorwurf gemacht, daß es durch eudämonistische Beweggründe die Sittlichkeit beeinträchtige, indem es die Begriffe von Lohn und Strafe verwende. Allein die Anwendung dieser Begriffe ist einmal als Erziehungsmittel, zur Bildung des sittlichen Bewußtseins, unentbehrlich, und sodann ist sie auch ethisch unverdächtig, wenn nur die Aussicht auf Lohn oder Strafe nicht zum bestimmenden Motiv des Handelns gemacht wird, vielmehr die Vergeltung nur als die Reaction der höchsten sittlichen Macht gegenüber dem Guten und dem Bösen erscheint, ohne welche der Glaube an das Gute gar nicht möglich ist. Den letzteren Sinn aber, und nicht den ersteren, hat die Vergeltungslehre im Christenthum, das auf eine Ueberredung durch Lohn und eine Abschreckung durch Strafe gar nicht

rechnet und eine darauf sich gründende Unterwerfung unter Gott nicht als ächt anerkennt. Welches ist aber dann der Bestimmungsgrund für die Unterwerfung unter die Autorität Gottes? Es ist der Eindruck der geistigen und sittlichen Erhabenheit, welcher von dieser Autorität ausgeht, wo sie uns entgegentritt, und uns die höchste Achtung vor ihr abnöthigt. Am deutlichsten zeigt sich dies an der Art des Auftretens Jesu. In ihr liegt nichts, was für den sinnlichen oder den nach Ehre und Macht lüsternen Menschen verlockend sein könnte; diese Art der Geltendmachung der Autorität Gottes ist nicht darauf berechnet, durch einen Machteindruck zu wirken, sondern nur durch geistige und sittliche Erhabenheit. So ist also die Anerkennung der Autorität Gottes, die im Glauben vollzogen wird, sittlich unverdächtig, und ihre innere Berechtigung ist erwiesen durch die Art, wie diese Autorität ihre Wirkung auf den Menschen in letzter Instanz hervorzubringen sucht.

Man wendet nun aber ein, daß die Autorität Gottes als eine äußerlich an den Menschen herantretende gar keine sittliche Berechtigung habe: nicht die Unterwerfung unter ein äußerlich gegebenes Gebot sei sittlich, sondern das Handeln nach dem, was innerlich als gut erkannt wird. Damit hängt der weitere Vorwurf zusammen, daß das Christenthum eine Autorität aufrichte, welche nur in einer Summe von einzelnen Geboten sich darstelle und darum die Menschen nicht frei und selbständig werden lasse, sondern sie in beständiger Unmündigkeit erhalte.

Hier ist nun zuerst eine allgemeine Bemerkung über den Begriff der Autorität zu machen. Das Correlat derselben ist stets eine Unterordnung mit Freiheit. Wo nur physische Ueberlegenheit eine Unterwerfung erzwingt, deren Motiv die Furcht vor sinnlichen Uebeln ist, da ist kein Autoritätsverhältniß; ein solches ist nur vorhanden, wenn auf Seiten des sich Unterordnenden ein gewisses Maß geistigen Lebens sich findet, welches den Eindruck einer geistigen Ueberlegenheit aufzunehmen fähig ist, und wenn bei der gegenüberstehenden Macht nicht die Unterdrückung dieses geistigen Lebens Bedingung ihrer Wirksamkeit ist (was bei der Wirkung durch bloße Furcht der Fall wäre). Jedes Autoritätsverhältniß, das unter Menschen besteht, beruht irgendwie auf einem

solchen Eindruck geistiger Ueberlegenheit, und setzt voraus, daß dieser Eindruck, wenn er auch factisch empfunden wird, doch auch geleugnet werden kann, daß die der Autorität gegenüberstehende Persönlichkeit ein selbständiges geistig-sittliches Leben zu bethätigen schon im Stande ist. Aus dieser Erwägung ergiebt sich, daß die Autorität Gottes, welche die höchste sein will, auch mit der vollen geistigen Freiheit und Selbständigkeit des Menschen rechnen, ihr gegenüber sich geltend machen und sich legitimiren muß.

Dies wäre nun nicht der Fall, wenn im Christenthum Unterwerfung unter eine nur äußerlich dem Menschen gegenübertretende unverstandene Autorität verlangt würde, unter eine Autorität, welche diesem gar nicht Zeit ließe und nicht das Recht zugestände, sich zu besinnen, ob er zum Gehorsam verpflichtet sei oder nicht. Eine solche Ueberrumpelung mit der Forderung des Gehorsams wäre sittlich unberechtigt, und ebenso eine daraufhin geleistete Unterwerfung sittlich werthlos oder genau genommen unsittlich. Aber das ist nicht der Sinn des Christenthums, welches nirgends blinden Glauben, blinden Gehorsam verlangt, sondern eine Prüfung der dargebotenen Autorität sehr wohl aushalten kann und seinem ganzen Sinn und Geist nach auch fordert. Der christliche Gottesgedanke mit seinem sittlichen Ernst ist nicht darauf angelegt, willenlose mechanische Unterwerfung zu verlangen, sondern er ruft zunächst einen inneren Proceß im sittlichen Bewußtsein hervor, einen inneren Kampf, in welchem die Autorität Gottes mit den bisher gewohnten und befolgten Autoritäten ringt, und der damit endigt, daß die göttliche Forderung sich trotz allem Widerstreben als die berechtigte und damit als die unbedingt verpflichtende ausweist. Erst wenn die Berechtigung der zunächst allerdings rein äußerlich sich geltend machenden Autorität auf diesem Wege empfunden und erkannt ist, ist die Unterwerfung erlaubt, aber zugleich auch geboten.

Was nun aber den Vorwurf betrifft, das Christenthum wolle den Menschen in dauernder Unselbständigkeit und Unmündigkeit erhalten, indem es eine äußerliche Autorität aufrichte und in den einzelnen Fällen des Lebens immer auf einzelne Gottesgebote verweise, die einfach befolgt werden müssen, so ist dieser

Vorwurf nur scheinbar berechtigt. Denn der Hinweis auf Gottes Willen ist nicht so gemeint, daß in jedem einzelnen Fall, in welchem es nicht auf der Hand liegt, was sittlich und was unsittlich ist, ein zufälliges göttliches Gebot, eine besondere göttliche Offenbarung dem Christen das Richtige zeigen müsse. Dies ist die katholische niedriger stehende Art der Frömmigkeit, welche möglichst genaue, ins einzelne gehende Vorschriften für das sittlich-religiöse Leben braucht, und weil solche nicht im Voraus für alle möglichen Fälle construirt werden können, in der Kirche, bezw. im Papst oder im Priester die Autorität erkennt, welche in allen zweifelhaften Fällen eingreifen muß. So kann allerdings ein selbständiges christliches Denken und Leben nicht aufkommen, und die katholische Kirche will ja auch ihre Glieder gar nicht innerlich frei machen, sondern in beständiger Unmündigkeit erhalten. Aber die wahrhaft christliche evangelische Frömmigkeit kennt eine solche Autorität nicht. Vielmehr ist es die Tendenz des Christenthums, die Menschen zu selbständiger Uebung des Gehorsams gegen Gott in der Art zu erziehen, daß sie auch schon bei der Erforschung des göttlichen Willens geistig und sittlich thätig sind. Es gehört zum christlichen Lebensideal, auch prüfen zu können, welches der Wille Gottes sei (Röm. 12, 2), den sicheren Takt zu besitzen, der auch in schwierigen Fällen diesen göttlichen Willen herauszufinden und von eigenen Einfällen zu unterscheiden weiß. Die Autorität Gottes macht sich nicht in einer Summe von Einzelgeboten geltend, sondern sie begründet ein Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches dieser in freier Weise, mit voller geistiger und sittlicher Selbstthätigkeit ergreift und in jedem einzelnen Falle deutet und anwendet. Diese Stufe der Selbständigkeit im Verhältniß zu Gott, welche die Gebundenheit nicht aufhebt, sondern sie erst zur vollen Wahrheit macht, entspricht der Verheißung Jesu von dem hl. Geist, der die Jünger in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 16, 13), sie ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht in der neutestamentlichen Bezeichnung der Gläubigen als „Kinder Gottes“, und der Apostel Paulus unterscheidet Gal. 4 diese Stufe der Kindschaft Gottes als religiöse Mündigkeit von den vorchristlichen Formen der Unmündigkeit. Die beste Probe auf die Richtigkeit

des Ausgeführten giebt die Person Jesu selbst: bei ihm finden wir beides, die unbedingte Unterordnung unter den Willen Gottes und zugleich in der Erkenntniß des göttlichen Willens die Ruhe und Stetigkeit, welche nur da vorhanden sein kann, wo der Geist in diesen Dingen lebt und fortwährend thätig ist; im Unterschied von den Propheten finden wir hier nirgends etwas von plötzlichen unvermittelten Erleuchtungen, sondern das ganze Geistesleben ist ohne Unterbrechung von der göttlichen Offenbarung durchdrungen und erfüllt.

So bedeutet also die Unterordnung unter die Autorität Gottes keineswegs ein Verbleiben auf einer geistig und sittlich niedrigen Stufe der Unselbständigkeit und Unmündigkeit, sondern im Gegentheil ein zunehmendes Erwachsen zur Freiheit durch das Verhältniß, in das Gott uns zu ihm versetzt. Und dies bestätigt sich wiederum daran, daß nach dem Zeugniß des Neuen Testaments und der christlichen Erfahrung gerade die Unterwerfung unter die Autorität Gottes ein Freiwerden von allen anderen, nur relativen Autoritäten bedeutet. Das Verhältniß zu Gott, das der Christ hat, macht es ihm zur Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, in jedem Fall, wo eine menschliche Autorität ihre eigenen Grenzen mißachtet und sich uneingeschränkte Geltung anmaßt, sich auf Gott zu stützen und im Gehorsam gegen ihn alle Zumuthungen der Unterordnung unter Menschen und menschliche Ordnungen zurückzuweisen. In den religiös epochemachenden Zeiten des ersten Christenthums und der Reformation ist diese Gebundenheit an Gott und die Unabhängigkeit von allen menschlichen Autoritäten am schärfsten ausgeprägt.

Ist nun so der Glaube Unterwerfung unter die Autorität Gottes, Begründung eines Verhältnisses zu Gott, in welchem der Christ sich in allen Stücken an ihn gebunden weiß, so ist natürlich die weitere Frage die: Wo tritt uns die Autorität Gottes entgegen? Die katholische Kirche antwortet: in der Kirche und ihren Institutionen bezw. im Papst; die ev. Kirche sagt: in der hl. Schrift; hier haben wir das Wort Gottes, hier offenbart sich uns Gott. Ob und in welchem Sinn diese Antwort mit Recht gegeben werden kann, muß uns nun weiter beschäftigen.

2. Die geschichtliche Offenbarung als Autorität.

Ehe wir auf die zuletzt gestellte Frage antworten können, müssen wir zunächst eine Bemerkung vorausschicken. Wo auf dem Gebiet des sittlich-religiösen Lebens eine Autorität Geltung erlangen soll, da muß dieselbe mit einem ausdrücklichen Anspruch hervortreten. Auf dem Gebiete des Wissens ist das anders; ein Gelehrter hat nicht nöthig seine Autorität absichtlich hervorzukehren, weil ein bedeutendes Wissen sich von selbst durchsetzen und sich die Anerkennung erzwingen wird. Auf dem Gebiete der Religion dagegen wird eine Autorität nur gewonnen, wenn sie mit bewußter Absicht geltend gemacht wird. Denken wir uns einen Mann, der ein höheres sittlich-religiöses Ideal kennt und in seinem persönlichen Leben befolgt als das seinem Volke bekannte Durchschnittsideal, und der nun dafür auch zu wirken und ihm allgemeine Geltung zu erkämpfen sich verpflichtet sieht, so kann er dies offenbar nicht dadurch thun, daß er bloß sein persönliches Verhalten darnach einrichtet und so den anderen ein Vorbild giebt. Denn dies würde nicht verstanden; es wäre ein stummes Bild, das nur allgemeines Befremden hervorrufen würde, ohne die Kraft zu besitzen, auch andere zur Nachfolge zu bestimmen. Vielmehr wer in dieser Art wirken will, der muß es ausdrücklich sagen und seine Berechtigung dazu behaupten; wer das Bewußtsein hat, in Gottes Namen zu wirken, der muß auch in Gottes Namen reden und mit Nachdruck und Entschiedenheit seinen Anspruch auf Autorität behaupten und aufrecht erhalten.

Wollen wir also die Frage beantworten, ob in der hl. Schrift Gott mit seiner Autorität uns nahe trete, so muß dies so geschehen, daß wir zunächst fragen: begegnet uns in ihr ein Anspruch auf göttliche Autorität? Da treten uns nun im Alten Testament die Aussagen einzelner Männer entgegen, welche aufs bestimmteste versichern, göttliche Offenbarungen empfangen zu haben und dem Volke darzubieten, und demgemäß Glauben von ihm verlangen. Es sind die Propheten, welche mit dem Anspruch auftreten, daß ihr Wort als Gottes Wort gehört werde, weil sie es von Gott empfangen haben und es in seinem Auftrag aus-

sprechen. „So spricht Jahwe", „Spruch Jahwes", mit diesen Worten führen sie ihre Verkündigung an das Volk ein und wollen damit ihren Aussprüchen die Gültigkeit von Gottesworten sichern. Was uns also hier entgegentritt, ist die persönliche Gewißheit einzelner Männer, Gottes und nicht ihres eigenen Herzens Gedanken auszusprechen. Sie selbst wissen sich der göttlichen Offenbarung gegenüber unfrei: der Auftrag, zu reden, wird ihnen von Gott gegeben und sie unterwerfen sich ihm, manchmal sehr widerwillig; auch der Inhalt der Gottesworte ist ihnen gegeben und sie müssen ihn verkündigen, wenn er auch noch so sehr gegen ihr Gefühl (z. B. gegen das Mitgefühl mit ihrem Volke) streitet. Und was ist der Inhalt ihrer Verkündigung? Sie strafen die Sünden des Volks, halten ihm seine Verpflichtungen vor, die aus dem Bundesverhältniß zu Gott erwachsen, verkündigen das Nahen des Gerichts, wenn es von seinen Sünden nicht läßt, aber auch eine Heilszeit, in welcher die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke zu einer höheren und vollkommeneren Verwirklichung gelangen wird. So weisen die Propheten selbst über sich und ihre Verkündigung hinaus auf eine höhere Gottesoffenbarung, welche erst das Verhältniß Gottes zu seinem Volke vollenden wird.

Dies führt uns von selbst auf das Neue Testament. Auch hier tritt uns in Jesus wieder der Anspruch auf göttliche Autorität entgegen, und zwar noch stärker als bei den Propheten. Weisen diese auf eine zukünftige höhere Offenbarung hin, so macht Jesus den Anspruch, dieselbe in seiner Person darzustellen; er stellt sich über die Propheten, weil er sich mit Gott in einer noch nie dagewesenen Weise verbunden weiß (Matth. 11, 27; 13, 17; 21, 33—39). Er ist von der Gewißheit erfüllt, im Namen Gottes zu reden und zu handeln. Der Inhalt seiner Offenbarung ist die Predigt vom Reich Gottes, das in der Liebe Gottes und des Nächsten die höchste sittliche Aufgabe stellt, und den Empfang der höchsten Gnadengüter, der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens, in sich schließt. Es ist also wie bei den Propheten Gesetzeswille und Heilswille, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß im Reich Gottes das Gesetz den Gläubigen ins Herz geschrieben ist und die in diesem Reich gestiftete, die ganze Persön-

lichkeit ergreifende Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen den empfänglichen und aufrichtigen Seelen die Durchführung auch der unvollziehbar scheinenden sittlichen Aufgaben verbürgt (Mc. 10, 27).

Aber Jesus stellt sich mit seiner Verkündigung nicht bloß über die Propheten und alle Gottesmänner der Vergangenheit, sondern er ist sich auch bewußt, allen vorgeblichen Offenbarungen in der Zukunft gegenüber die höchste Autorität zu behaupten. Schon die Aussprüche, in welchen er von seinem Verhältniß zu Gott redet oder seine Bedeutung für seine Anhänger und für das Gottesreich feststellt, haben nur dann einen Sinn, wenn er sich diese Bedeutung auch gegenüber zukünftigen ähnlichen Ansprüchen von irgend welcher Seite sichern will. Aber Jesus thut dies auch ausdrücklich in den Parusiereden und an anderen Stellen (z. B. Matth. 25, 30 ff.), wo er die Vollendung des Reiches Gottes so mit seiner Person und mit dem von ihm verkündigten Wort verknüpft, daß eine höhere Offenbarung dadurch ausgeschlossen ist. Sein Anspruch, die Autorität Gottes zu repräsentiren, ist also ein absoluter.

Damit hängen aber zwei weitere bedeutsame Momente zusammen, durch welche sich Jesus als Träger der Offenbarung von den Propheten unterscheidet und über sie erhebt. Es ist einmal das, daß bei Jesus die Einheit der eigenen Person mit der von ihm getragenen und verkündigten Gottesoffenbarung eine vollkommene ist, bei den Propheten dagegen eine unvollkommene. Während diese der Offenbarung, die sie empfangen haben, zuerst sich selbst unterwerfen müssen, sie als etwas zunächst Fremdes in ihr Bewußtsein aufnehmen und sich innerlich aneignen, weiß Jesus sich durchaus mit Gott eins, die Offenbarung ist ihm in keinem Zeitpunkt seines Lebens etwas Fremdes, dem er sich erst unterwerfen müßte, sondern sie ist mit seinem Bewußtsein so verwachsen, daß sie geradezu den Inhalt desselben bildet. Nichts Widerstrebendes in seinem Innern muß überwunden werden, sondern die von Gott in ihm gewirkten Gedanken gehören zu seiner Natur, sind zugleich sein geistiges Eigenthum, und die Anerkennung derselben vollzieht sich in völliger Harmonie mit seinem sonstigen Wesen. Bei ihm

fehlt daher auch das Gewaltsame, Ekstatische, das bei den Propheten in der Art und Weise, wie sie von Gott überwältigt werden, vielfach hervortritt; seine Art ist ruhig, nüchtern, gleichmäßig, er hat nicht bloß einzelne Offenbarungen, sondern alle seine Gedanken und Aeußerungen fließen aus einer Quelle, der in seinem Innern stets lebendigen Offenbarung. Damit hängt das andere bedeutsame Moment zusammen, daß Jesus nicht bloß seine Worte als Gottesworte hinstellt wie die Propheten, sondern sich bewußt ist, daß seine ganze Person, sein ganzes Leben und Wirken eine Kundgebung Gottes bedeutet; seine Person ist unauflöslich mit dem Inhalt seiner Offenbarung verwachsen, was er thut und leidet, ist ein Stück derselben, wie namentlich der von ihm ausgesprochene Zusammenhang seines Leidens und Sterbens mit der Darreichung der göttlichen Heilsgüter beweist (Mc. 10, 45; 14, 24).

So werden wir also bei der Frage, wo denn die Autorität Gottes uns entgegentrete, auf geschichtliche Persönlichkeiten hingewiesen, welche den Anspruch erheben, göttliche Offenbarung darzubieten, und zwar Persönlichkeiten, welche dadurch, daß sie alle auf dem Boden eines Volkes und einer Religion erwachsen sind, innerlich mit einander zusammenhängen. Alle diese Ansprüche aber konzentriren sich in Jesus, der sich über die früheren Träger der Offenbarung stellt und ihre Autorität, soweit ihre Gedanken nicht mit den seinigen übereinstimmen, aufhebt. Wir haben es also nur mit dem Anspruch Jesu zu thun, in seiner Person die Autorität Gottes darzustellen, und für uns ist die Frage die: ist dieser Anspruch maßgebend? ist Jesus wirklich die Offenbarung Gottes? Man könnte versucht sein, einen Beweis dafür antreten zu wollen. Aber ein solcher ist unmöglich, ja der bloße Versuch wäre nur geeignet, den Glauben an die Berechtigung dieses Anspruchs zu erschüttern, sofern er den Schein erwecken müßte, daß die Autorität Jesu erst eines Beweises bedürfe, also für sich selbst unfähig sei, sich durchzusetzen. Die Berechtigung einer Autorität kann nie bewiesen werden. Einem Vater kann es nicht einfallen, seine Autorität dem Kinde gegenüber durch Gründe beweisen zu wollen; sobald er dies versuchen würde, wäre es schon klar, daß sie erschüttert ist und daß er nicht im Stande

ist, sie wiederherzustellen. Ebensowenig ist es denkbar, daß die Geltung der Offenbarung Gottes in Jesus durch Gründe dem menschlichen Verstande annehmbar gemacht werde. Vielmehr ist das Korrelat dieses Anspruchs nur die praktische Anerkennung durch Unterwerfung, die eine That des Willens ist, und diese ist eben der Glaube. Daß also Jesus wirklich göttliche Offenbarung und demgemäß Autorität für uns ist, kann nie bewiesen werden. Wohl aber kann und muß, wenn der Glaube an ihn ein vollberechtigter sein soll, sein Wort und seine Persönlichkeit sich dem sittlichen Bewußtsein gegenüber durch einen überwältigenden Eindruck ausweisen können. Dies geschieht dadurch, daß der einmal gemachte Anspruch bis in seine letzten Consequenzen und zwar praktisch durchgeführt wird, in einer Weise, daß selbstsüchtige Beweggründe dabei ausgeschlossen sind. Und gerade dies hat Jesus geleistet. Er hat in seinen Worten von dem einmal erhobenen Anspruch nie etwas zurückgenommen oder ihn gemildert, sondern hat ihn im Gegentheil mit steigender Schärfe hervorgehoben. Dies zeigen außer dem Bekenntniß vor dem Synedrium die verschiedenen Reden Jesu aus seinen letzten Tagen, in welchen er, je weniger er sich Hoffnung auf Anerkennung machen konnte, um so bestimmter und schärfer seine Würde betonte und den Widerspruch, den er erfahren mußte, als Auflehnung gegen Gott beurtheilte. Und diesen Worten entspricht auch sein praktisches Verhalten: er ist auch vor der letzten Consequenz des aufgenommenen Kampfes nicht zurückgewichen und hat für den von ihm erhobenen Anspruch, Gottes Sohn zu sein, den Tod erlitten. So hat er die Bedingungen hergestellt, welche nöthig sind, damit das sittliche Bewußtsein seine Ueberlegenheit anerkenne und sich ihm gefangen gebe. Wenn wir also von der geschichtlichen Offenbarung als Autorität reden, so kann dies nicht vom Standpunkt einer rein geschichtlichen profanen Betrachtung geschehen, sondern nur vom Standpunkt des Glaubens aus. Im Glauben bekennen wir, daß Jesus, diese geschichtliche Größe, der höchste Vertreter Gottes vor der Menschheit ist, daß wir in seinen sittlichen Forderungen Gottes Willen, in seinen Verheißungen Gottes Verheißungen erkennen und annehmen und in seinem Leben und Wirken einen Ausdruck der

göttlichen Liebe, welche die Sünder zu sich erheben will, erblicken.

Aber das Gesagte bedarf noch einer Erläuterung. Wenn wir im Glauben anerkennen: Jesus ist höchste Autorität, soll damit gesagt sein, daß er in allen seinen Aussprüchen objective Wahrheiten zum Ausdruck gebracht hat, die wir nun verpflichtet wären, auf sein Wort hin anzunehmen? Sind alle seine Aussagen normativ für unser Denken? Die Antwort darauf ist: der Glaube hat es nicht mit dem theoretischen Denken als solchem zu thun, sondern mit dem Leben, er ist die Anerkennung der Autorität Gottes in den praktischen Zielen, in welchen uns Jesus Sinn und Zweck unseres Lebens erkennen lehrt. Die Anerkennung der Autorität Jesu im Glauben kann sich daher nicht überhaupt auf alle Einzelheiten in seinen Worten beziehen, sondern nur auf das Gemeinschaftsverhältniß zu Gott, zu dem er uns erheben will, und auf die Gemeinschaft, die wir unter einander pflegen sollen; und auch hier dürfen wir Jesum nicht so verstehen, wie wenn er uns zuerst eine richtige Theorie geben wollte, damit wir dieselbe mit dem Verstand annehmen und dann praktisch verwerthen, sondern er ist uns Autorität als Führer zu einem richtigen Verhältniß zu Gott und den Menschen, indem er uns dieses Verhältniß als Ideal hinstellt und selbst vorlebt, so daß wir daraus die zur eigenen Durchführung desselben nothwendige Kraft schöpfen können. Theoretische übernatürliche „Wahrheiten" also aus Jesu Worten zu schöpfen ist ein verfehltes Unternehmen, sein Reden und Wirken ist gar nicht darauf berechnet; vielmehr ist gerade das das Einzigartige an ihm, daß alle seine Belehrung praktisch gehalten ist, daß er nie um theologische Schulmeinungen streitet, sondern immer die Herzen und Gewissen treffen, das Innerste der Menschen berühren will. Nur auf dieses praktische Gebiet bezieht sich darum die Autorität Jesu, nur die Aneignung des neuen Lebens in Gott mit den darin gesteckten Zielen im Anschluß an ihn kann Glaube genannt werden.

3. Bibel und Offenbarung.

Wir haben uns im 2. Abschnitt die Frage vorgelegt, ob uns in der hl. Schrift der Anspruch auf besondere göttliche Autorität

entgegentrete. Wir haben diese Frage bejaht und festgestellt, daß einzelne Männer, die in diesen Schriften zu uns reden, sich bewußt sind, von Gott gesandt zu sein; wir haben insbesondere gefunden, daß in der Person Jesu dieser Anspruch, dieses Bewußtsein, Vertreter Gottes zu sein, seine höchste Spitze erreicht. Es erhebt sich nun die weitere Frage: wie verhält sich die ganze hl. Schrift zu diesen Erscheinungen, welche sich in ihr bemerklich machen, zu den Kundgebungen der Männer, die diesen Anspruch erheben?

Die erste Thatsache, die uns hier ins Auge fällt, ist die einer großen Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der einzelnen Bücher, die in der Bibel zu einer Sammlung vereinigt sind. Da haben wir vor allem einen Grundstock von Büchern, die Geschichte enthalten, im Alten wie im Neuen Testament; wir haben eine Gesetzessammlung, durchzogen und umrahmt von Geschichtserzählung; da sind Sammlungen prophetischer Reden verschiedensten Inhalts; da sind die Psalmen, in welchen sich die israelitische Frömmigkeit einen Ausdruck gegeben, ihre Gedanken und Gefühle niedergelegt hat; weiter finden wir Producte religiöser Reflexion wie Hiob, Sprüche, Prediger, Bücher mit phantasiereichen Zukunftsschilderungen wie Daniel und Apokalypse, und endlich die Literatur der apostolischen Briefe, deren Inhalt selbst wieder ein höchst mannigfaltiger ist. Ganz von selbst drängt sich da die Frage auf: welches ist das Band, das diese verschiedenartigen Schriften zu einer geistigen Einheit verbindet? Dieses Band ist die Religion, der Glaube an einen und denselben Gott, der allen diesen literarischen Erzeugnissen zu Grunde liegt und in ihnen zum Ausdruck kommt. Das Charakteristische dieser Religion aber ist das Bewußtsein der Gegenwart und der Offenbarung eines lebendigen Gottes. Die kraftvollen Träger des religiösen Bewußtseins sind von dem Gedanken erfüllt, daß Gott mit ihnen geredet hat und daß er als eine sittliche Macht, der sie sich nicht entziehen können noch dürfen, über ihnen steht, und das Volk empfindet, wenn auch meist widerwillig, in seinen Schicksalen und in dem Wort solcher Männer den Ernst der Gegenwart Gottes. Und so ist nun auch die uns überlieferte Sammlung religiöser Schriften, die wir in der Bibel vor uns haben, ganz und gar durchzogen von diesem Gedanken göttlicher

Offenbarung und Gegenwart. Dies zeigt sich nicht bloß an den prophetischen Büchern, wo die betreffenden Männer selbst zu uns reden, sondern, was besonders bezeichnend ist, der Gedanke durchzieht auch die ganze Geschichtsdarstellung und Geschichtsbetrachtung, wo er, nach der Natur des Gegenstandes zu schließen, viel mehr zurücktreten könnte. Wie einzig in ihrer Art ist nur die stehende Beurtheilung in den Königsbüchern: „er that, was Jahwe wohl gefiel" oder „übel gefiel", wie charakteristisch für den Ernst der religiösen Betrachtung, für die alles andere in den Hintergrund tritt gegenüber dem Verhältniß zu Gott! Das menschlich Große und Bewundernswürdige, das wir in Geschichtsdarstellungen so gerne hervorgehoben sehen, wird hier wenig beachtet, der Gedanke, daß man es mit Gott zu thun hat und daß dies das Entscheidende ist, verschlingt alles andere. So müssen wir sagen: das lebendige Bewußtsein göttlicher Offenbarung, wie es insbesondere in dem Anspruch auf Autorität zum Ausdruck kommt, ist in dem Gesammtstoff der hl. Schrift nicht eine vorübergehende oder nebensächliche Erscheinung, die vom Ganzen losgelöst werden könnte, sondern der Kern, der nicht entfernt werden kann, ohne den Charakter des Ganzen bis ins Innerste zu zerstören.

Der Gedanke göttlicher Offenbarung ist also, kurz gesagt, das Einheitsband, das die Bücher der Bibel zu einem Ganzen verbindet. Aber damit ist die Eigenthümlichkeit dieser Sammlung erst nach einer Seite hin bezeichnet. Auch angesichts des gewonnenen Resultats bleibt immer noch die Frage: wie können denn alle diese Bücher, deren Ungleichartigkeit wir oben festgestellt haben, die auch der Zeit nach weit auseinanderliegen, sich zu einer Sammlung vereinigen lassen, die in der christlichen Kirche als ein geschlossenes Ganzes betrachtet wird und sich als solches immer behauptet hat? Die Antwort auf diese Frage ist: die hl. Schrift ist ein geschichtliches Dokument, sie ist Zeugniß und Darstellung einer geschichtlichen und in der Geschichte abgeschlossenen Entwicklung. Eine Darstellung geschichtlicher Entwicklung giebt sie uns ja in den erzählenden Büchern des Alten und Neuen Testaments, durch die, welches auch im einzelnen ihr urkundlicher Werth sein möge, jedenfalls das klargestellt ist, daß in einem bestimmten

Rahmen historischer Vorgänge das allmähliche Werden einer göttlichen Offenbarung sich vollzogen hat. Aber auch alle anderen Theile der hl. Schrift stellen sich von selbst unter diesen Gesichtspunkt. Auch wo wir lehrhafte Entwicklung religiöser Gedanken haben, wie in den prophetischen Büchern oder in den apostolischen Briefen, oder Aeußerungen der eigenen religiösen Empfindung und Stimmung wie namentlich in den Psalmen — immer ist ein mehr oder weniger deutlich erkennbarer geschichtlicher Hintergrund da; zum allermindesten hat jede religiöse Aeußerung, welcher Art sie auch sein mag, ihren Ort innerhalb einer der beiden Stufen der Offenbarung, des alten oder des neuen Bundes. Auch die Bücher also, welche nicht Geschichte erzählen, sind doch geschichtliche Zeugnisse, ja zum Theil viel werthvollere als die erzählenden Bücher, weil sie uns einen tieferen Einblick in die religiösen Persönlichkeiten selbst thun lassen. So bilden die unter sich so verschiedenartigen Bücher der hl. Schrift doch eine innere Einheit; wir haben in ihnen die Darstellung des Werdens der göttlichen Offenbarung. Wollen wir darnach die ganze Bibel in ihrem Verhältniß zur Offenbarung charakterisiren, so können wir ihr Wesen auf keinen kürzeren Ausdruck bringen als den: *die hl. Schrift ist die Urkunde der Offenbarung.*

Aber nun fragt sich: kann dieser Satz wirklich als ein objektiv richtiges allgemeingültiges Urtheil ausgesprochen werden? Kann er wissenschaftlich bewiesen werden? *Haupt* bestreitet dies. Er sucht S. 19 ff. seiner Schrift zu zeigen, daß der verlangte Nachweis auf wissenschaftlichem Wege nie abschließend geliefert werden könne. Dabei faßt er aber die Frage, um die es sich handelt, offenbar nicht scharf genug ins Auge. Denn nicht das soll bewiesen werden, daß jede einzelne Schrift der Bibel Urkunde im vollen Sinn des Wortes ist, so daß also ihre Aechtheit und geschichtliche Zuverlässigkeit genügend verbürgt sein müßte, sondern was bewiesen werden soll, ist, daß die Bibel als Ganzes Urkunde der Offenbarung ist. Natürlich müssen wir bei Beantwortung dieser Frage auch wieder auf die einzelnen Schriften zurückgehen und ihren Werth als urkundliches Material untersuchen, aber es ist nicht so, daß unser Gesammturtheil über die hl. Schrift nur

dann richtig wäre, wenn wir für jedes einzelne Buch dieselbe historische Zuverlässigkeit und denselben inneren Werth als Zeugniß für die Offenbarung sicher behaupten könnten. Vielmehr läßt gerade der verschiedene Werth der einzelnen Bücher das Urtheil um so mehr berechtigt erscheinen, daß die ganze Sammlung ein lebendiges ungekünsteltes Zeugniß für die Offenbarung in ihrem geschichtlichen Werden darstellt. Ferner aber ist bei der ganzen Frage nach der Urkundlichkeit der hl. Schrift nicht ausschließlich uud nicht einmal in erster Linie die Aechtheit und geschichtliche Zuverlässigkeit ins Auge zu fassen, sondern die Hauptsache dabei ist die innere, religiöse Seite des Geschichtsverlaufs und die Frage, wie diese sich in den hl. Schriften wiederspiegelt. Denn der Kern der Frage ist doch immer der: haben wir in der hl. Schrift eine Sammlung von Büchern vor uns, welche uns in das Wesen und Werden der göttlichen Offenbarung im Volk Israel einen wirklichen Einblick thun lassen, so daß wir noch nach so vielen Jahrhunderten im Stande sind, dieselbe aus diesen Quellen richtig zu verstehen? Daß dabei auch ein gewisses Maaß von historischer Zuverlässigkeit nothwendig ist, ist ja klar, aber so steht es doch nicht, daß wir ein Urtheil über die Urkundlichkeit der hl. Schrift erst fällen könnten, wenn alle die vielen offenen Fragen der historischen Kritik in überzeugender Weise gelöst wären; vielmehr werden wir es ruhig mitansehen können, daß solche Fragen wissenschaftlich verhandelt werden und oft lange Zeit zu einer wirklichen Lösung brauchen, wir werden es ertragen können, daß viele von diesen Fragen offene bleiben, weil wir uns bewußt sind, daß das Urtheil über den urkundlichen Werth der hl. Schrift von diesem Detail nicht abhängig ist. Weitaus das wichtigere Moment der Sache ist das Verhältniß der biblischen Bücher zu der religiösen Seite des Geschichtsverlaufs, die Treue der Darstellung in dieser Beziehung. Hier ist nun eine eigenthümliche Schwierigkeit nicht außer acht zu lassen. Untersuchungen dieser Art sind deshalb besonders schwierig, weil es sich dabei um das Verständniß geistiger, religiöser Bewegungen handelt; d. h. es mag für den einzelnen Forscher nicht so schwer sein, sich darin zurecht zu finden und nach seiner Ueberzeugung zu wirklichen Resultaten zu kommen, aber

die Allgemeingültigkeit seiner Ergebnisse nachzuweisen, auch anderen seine Auffassung durch zwingende Schlüsse aufzunöthigen, darin liegt die Schwierigkeit. Denn dieser Gegenstand verlangt auf seiten des Forschers wie des Publikums, an das er sich wendet, ein Maß von Verständniß für geistige und religiöse Werthe, welches von vielen nicht erworben werden kann, ja theilweise nicht erworben werden will. Es sei nur an die Reformationsgeschichte erinnert. Welchem Forscher wird es gelingen, einem Ultramontanen die protestantische Auffassung der religiösen Motive Luther's als die nothwendige und richtige nachzuweisen? Es fehlt das Verständniß auf jener Seite, um einen solchen Beweis zu acceptiren. So hat auch der Nachweis, daß die hl. Schrift in Beziehung auf die in ihr geschilderten religiösen Vorgänge und Anschauungen urkundlichen Werth hat, seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, denn er rechnet auf ein ethisches und religiöses Verständniß, das nicht nur von den Anschauungen, in denen einer lebt, sondern auch vom Willen beeinflußt ist. Nun sehen wir uns aber bei der Reformationsgeschichte nicht genöthigt, auf Feststellung von „Resultaten" deswegen zu verzichten, weil dieselben auf katholischer Seite doch nie zur Anerkennung kommen werden; und ebensowenig haben wir es hier nöthig. Auf der anderen Seite ist aber nicht zu vergessen, daß bei einer derartigen Sachlage der gesuchte Beweis auch wieder eigenthümlich erleichtert ist. Denn je mehr die Beweiskraft nicht auf der Zusammenstellung und Benützung eines Quellenmaterials, dessen Verarbeitung bloß dem historisch Geschulten möglich ist, sondern auf dem lebendigen Eindruck einer Persönlichkeit oder einer geistigen Bewegung beruht, um so leichter wird auch der einfache Mann einem solchen Beweis zugänglich sein und ihn verstehen und würdigen können. Dieser Fall trifft nun auch bei der Frage nach der Urkundlichkeit der hl. Schrift zu. Denn wir haben in einem großen Theil der biblischen Schriften, im Alten Testament namentlich in den Propheten und Psalmen, im Neuen Testament in den Briefen persönliche Zeugnisse vor uns, die den Charakter der Unmittelbarkeit an sich tragen. Daß diese Zeugnisse der natürliche Ausdruck eines ernsthaften religiösen Bewußtseins sind, leuchtet durch sich selbst

ein. Damit ist aber auch klar, daß dieselben religiöse Urkunden ersten Ranges sind, aus welchen wir ganz genau erfahren, was die betreffenden Männer gedacht, von welchem Bewußtsein sie erfüllt waren, welche uns also einen genauen Einblick in diese religiösen Persönlichkeiten thun lassen. Ebenso lassen uns die geschichtlichen Bücher, wenn auch nicht ausnahmslos, doch zum größten Theile eine religiöse Beurtheilung der in ihnen dargestellten Geschichte erkennen, welche ihnen als Urkunden für die innerhalb bestimmter Kreise herrschenden religiösen Anschauungen und Auffassungen noch abgesehen von dem Werthe ihres geschichtlichen Stoffs ihre Bedeutung sichert. Und gerade der unverdächtige religiöse Ernst der biblischen Schriften wird auch wieder die Grundlage bilden, welche eine Reihe von geschichtlichen Urtheilen ermöglicht. So wird z. B. die Kraft des Glaubens an Jesum, die sich in den neutestamentlichen Schriften kundgiebt, eine weit solidere Grundlage für das Urtheil bilden, daß das Lebensbild Jesu historisch sein muß, als es die naive Voraussetzung, daß alles in der Bibel als Geschichte Erzählte auch geschichtlich wahr sei, je sein kann.

So können wir mit gutem Grunde sagen, daß die hl. Schrift den Beweis ihres urkundlichen Charakters vor dem für religiöse Eindrücke empfänglichen Gemüth immer wieder zu führen vermag und daß auch einzelne von den traditionellen Annahmen stark abweichende Resultate der Kritik diesen Beweis nicht umstoßen können, sondern in ihrem Theil dazu dienen müssen, die Urkundlichkeit der hl. Schrift neu zu beleuchten nnd zu begründen.

Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Satz: „Die Bibel ist Urkunde der Offenbarung", implicite schon die Anerkennung enthält, daß wir in dieser Religion es wirklich mit göttlicher Offenbarung zu thun haben, eine Anerkennung, die nur im Glauben ausgesprochen werden kann. Es verhält sich also so: die Urkundlichkeit der hl. Schrift in Beziehung auf die in ihr sich darstellende Religion kann durch einfache Beobachtung und wissenschaftliche Forschung festgestellt werden; die Anerkennung, daß die hl. Schrift Urkunde der Offenbarung ist, ist schon ein Act religiösen Glaubens, ist nur vom Standpunkte der christlichen Gemeinde möglich.

Aber was haben wir nun mit dem Nachweis des urkundlichen Charakters der hl. Schrift gewonnen? Nach Haupt gar nichts; mit diesem Beweis ist ja, wie er geltend macht, keine religiöse Gewißheit über die Autorität der hl. Schrift gegeben: die Ueberzeugung, daß die Schrift religiöse Autorität ist, kann auf diesem Wege nie und nimmer gewonnen werden. Gewiß kann man Haupt darin nur recht geben. Allein die Frage ist eben die: muß denn die hl. Schrift als religiöse Autorität betrachtet werden? Läßt sich dieser Satz im Voraus als das Resultat hinstellen, auf das wir mit unseren Reflexionen kommen müssen, bzw. das wir nur näher zu begründen haben? Haupt thut dies freilich, aber eben dieser Ausgangspunkt ist zu beanstanden. Denn die erste Frage ist doch nothwendig die: kann die hl. Schrift, so wie sie ist, als religiöse Autorität betrachtet werden? Diese Frage können wir auf Grund der bisherigen Ausführungen nur verneinen. Denn sobald wir in der hl. Schrift die Urkunde einer geschichtlich gewordenen Religion erkennen — und zu dieser Betrachtung nöthigt sie uns durch ihre thatsächliche Beschaffenheit — so ist die innere Stellung zu ihr, welche in der Bezeichnung als religiöse Autorität enthalten ist, unmöglich. Man könnte zwar zum Beweis dafür, daß beide Betrachtungsweisen sich nicht ausschließen, eine Analogie anführen, bei welcher ebenfalls geschichtliche und religiöse Betrachtungsweise zusammentreffen, die Person Jesu. Allein diese Analogie reicht nicht so weit. Denn hier handelt es sich um eine Persönlichkeit, also eine geistige Einheit, welche eben in ihrer geschichtlich gegebenen Gestalt den Eindruck religiöser Bedeutung machen kann und muß. In der hl. Schrift dagegen haben wir ein Buch, das schon durch seinen Umfang einen Ueberblick über den gesammten Inhalt und eben damit die Erfassung als einheitliche Größe erschwert, ein Buch ferner, dessen einzelne Bestandtheile so mannigfaltig und ungleichwerthig sind, das auch bei aller inneren Einheit so verschiedenartige religiöse Anschauungen enthält, daß eine Verwerthung des einzelnen ohne religiöse Kritik nicht möglich ist. Eine Autorität aber, welche erst einen kritischen Sichtungsprozeß durchmachen muß, in dem sich vieles als religiös minderwerthig

und durch eine höhere Stufe überwunden darstellt, ist eine contradictio in adjecto. Aber auch abgesehen davon: ein Buch, das Urkunde, also Darstellung und Zeugniß von Vergangenem ist, kann nie zugleich religiöse Autorität sein. Denn es fordert die geschichtliche Betrachtung heraus und kann ohne sie gar nicht verstanden werden, es fordert die Feststellung von Thatsachen oder religiösen Anschauungen der Vergangenheit, oder von beidem; und mag der Inhalt noch so werthvoll sein: die religiöse Betrachtung, bei welcher das Subjekt sich unter den Inhalt des geschriebenen Wortes stellt, kann nur durch die historische Betrachtung vermittelt sein. Allerdings kann das religiöse Gemüth unmittelbar von einzelnen Aussprüchen oder Abschnitten der hl. Schrift religiöse Eindrücke empfangen, ohne sich vorher den geschichtlichen Zusammenhang der Stelle zu vergegenwärtigen. Dies wird namentlich überall da der Fall sein, wo eine religiöse Wahrheit sich einen so mächtigen Ausdruck giebt, daß das Zeitgeschichtliche ganz vergessen werden kann. Aber in den meisten Fällen, namentlich überall wo Geschichte erzählt wird, ist diese directe religiöse Verwerthung nicht möglich, sondern muß die geschichtliche Betrachtung vermittelnd eintreten.

Von der Richtigkeit des Gesagten kann man sich noch durch zwei weitere Erwägungen überzeugen. Fürs erste: die direct religiöse Betrachtung und Werthschätzung der hl. Schrift ist nichts Neues, sondern etwas Altes, hat aber auch von Alters her eine charakteristische Begleiterscheinung gehabt — die allegorische Auslegung. Die Voraussetzung der Allegorie ist die dogmatische Anschauung, daß die hl. Schrift in allen ihren Theilen direct für die Glaubensanschauungen und das sittliche Leben der jeweiligen Gegenwart maßgebend sei, daß sie eine Gottesoffenbarung im strengen Sinn des Worts in sich darstelle. Sah man sich mit dieser Voraussetzung dem thatsächlichen Inhalt der hl. Schrift (namentlich des Alten Testaments) gegenüber, so war es unmittelbar einleuchtend, daß an vielen Stellen die Worte, so wie sie lauteten, dieser Anwendung widerstrebten; der buchstäbliche Sinn fügte sich nun einmal der dogmatischen Voraussetzung nicht. Daher mußte man eine Umdeutung vornehmen, entweder so, daß der Wortsinn

nur für den untergeordneten erklärt oder so, daß er als der gar nicht beabsichtigte, vielmehr nur irreführende angesehen wurde. Ueber die Willkürlichkeit dieser Allegorie, wie sie auch Paulus gegenüber dem Alten Testament übt, kann kein Zweifel bestehen. Die Reformation hat denn auch die Allegorie verworfen und den Grundsatz von dem buchstäblichen Sinn als dem allein berechtigten aufgestellt. Geben wir aber die Allegorie auf, so ist auch ihre dogmatische Voraussetzung — die religiöse Autorität der hl. Schrift — nicht haltbar.

Fürs zweite: die Betrachtung der hl. Schrift als religiöser Autorität beraubt die geschichtliche Offenbarung selbst ihrer Bedeutung oder läßt sie zum mindesten in einer mit dem historischen Charakter des Christenthums unvereinbaren Weise zurücktreten. Zwei göttliche Offenbarungen, zwei religiöse Autoritäten neben einander und gleichzeitig anzuerkennen ist eine Unmöglichkeit; mein Glaube kann sich immer nur auf eine Offenbarung mit Ausschluß jeder anderen beziehen. Soll ich nun (nach Haupt) von der Schrift religiös abhängig sein, in ihr das direct an mich gerichtete Wort Gottes sehen, so hat es für mich gar keine Bedeutung, ob und wie etwa Gott sich früher schon geoffenbart hat; ich habe nun einmal diese Offenbarung in der Schrift, von der ich mich religiös abhängig weiß. Die Bibel kann ja geschichtlich aus einer früheren Offenbarung hervorgegangen sein und meine Beziehung zu ihr kann ein Verhältniß zu dieser implicite enthalten, aber das ist völlig Nebensache, ja genau genommen kann ich dieses letztere Verhältniß gar nicht durchdenken, ohne die erstere Beziehung zu lösen, sie als eine direct religiöse zu leugnen; die Hauptsache ist, daß in der Bibel Gott sich gegenwärtig mir kundgiebt. Dies ergiebt ganz dasselbe Verhältniß zur Bibel wie das des Katholiken zum Papst, der die jeweilige Inkarnation der Offenbarung ist, und neben dem die Vergangenheit nur insoweit in Betracht kommt, als sie dazu beigetragen hat, die Gegenwart so zu gestalten wie sie ist. Daß dies der evangelische Sinn der Abhängigkeit von der hl. Schrift nicht sein kann, liegt auf der Hand. Die „Autorität" der hl. Schrift muß einen anderen Sinn haben, wenn der Christ, wie es doch nach evangelischer Auffassung der Fall ist, sich

durch die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus soll religiös bestimmt wissen. Nicht eine zweite Offenbarung neben der ersten, durch welche diese in den Hintergrund gedrängt würde, hat der evangelische Christ in der hl. Schrift, sondern eine Vermittlung der geschichtlich in allmählichem Werden in die Menschheit eingetretenen Offenbarung; der Dienst, den ihm die hl. Schrift leistet, ist der, daß sie ihm als lebendiges Zeugniß der Geschichte das Vergangene gegenwärtig macht.

Dies und nichts anderes ist die Bedeutung der hl. Schrift, und dies ist ausgedrückt in ihrer Bezeichnung als Urkunde der Offenbarung. Sie ist die Quelle, aus der wir die schöpferischen Anfänge der Religion kennen lernen, in der wir stehen. Und diesen Dienst leistet sie uns ganz wesentlich durch ihre Mannigfaltigkeit. Nicht bloß in der Form der Erzählung führt sie uns historische Persönlichkeiten aus längst vergangener Zeit vor, sondern, was viel mehr werth ist, sie bietet uns die eigenen Zeugnisse solcher Persönlichkeiten und läßt uns so einen unmittelbaren Blick thun in das innere Leben dieser Männer, in die Gedanken, von denen sie erfüllt sind, in die Energie ihres religiösen Denkens und Lebens. Möchten wir gerne über manche geschichtliche Frage noch näher orientirt sein, da und dort bestimmtere Angaben wünschen, aus denen wir das Geschichtsbild jener Zeiten sicherer und vollständiger reconstruiren könnten, so ist das doch für das religiöse Interesse nebensächlich und wir haben dafür reichen Ersatz eben in diesen persönlichen Zeugnissen von Gott ergriffener Männer. Selbst unter den Impulsen der Offenbarung entstanden, giebt uns die hl. Schrift Zeugniß von dem in ihr waltenden Leben, sie ist die getreue Urkunde der Offenbarung.

4. Bibel und christliche Erfahrung.

Man könnte den Ausführungen des vorigen Abschnitts entgegenhalten, daß darin der Ausgangspunkt nicht richtig gewählt sei. Die Frage, ob die hl. Schrift Urkunde der Offenbarung sei, müsse ganz aus dem Spiel bleiben; für den Christen könne es sich nur darum handeln, die Bibel vom Standpunkt der christlichen Erfahrung aus zu betrachten, nur was sich bei dieser Betrachtung

ergebe, könne Anspruch auf Geltung in der christlichen Gemeinde machen, nur so komme ein religiöses Urtheil über die hl. Schrift zu Stande. Wir haben also im Folgenden die Frage zu beantworten, ob wirklich, wie Haupt annimmt, bloß auf Grund der religiösen Erfahrung ohne Rücksicht auf historische und kritische Fragen ein Urtheil über die hl. Schrift gewonnen werden kann, und zwar in dem Sinn, daß dieselbe sich von hier aus als religiöse Autorität erweist.

Die Aussagen der christlichen Erfahrung gehen aus von den persönlich empfundenen Eindrücken der göttlichen Offenbarung, an welchen diese eben als solche erkannt wird. In diesen Glaubensaussagen über das, was als wirksame Gottesoffenbarung empfunden worden ist und empfunden wird, nimmt die hl. Schrift eine hervorragende Stelle ein. Viele Christen sehen in ihrem Wort die Kraft, die sie zum Glauben geführt hat, und wohl alle bezeugen, daß sie aus ihr eine Fülle von Anregungen für ihr Glaubensleben empfangen, daß das Wort der Schrift sich ihnen als ein Wort des Lebens erweist. Alle Anregungen, deren das christliche Leben bedarf, gehen von diesem Wort aus: es hält dem Christen den vollen Ernst des göttlichen Willens vor in Strafe, Warnung, Ermahnung, es erhebt den Verzagten und Angefochtenen durch den Hinweis auf die Kraft der göttlichen Liebe und giebt ihm so Trost und Ermunterung.

In allen diesen Erfahrungen nun empfindet der Christ das Wort der Schrift als eine gegenwärtige Offenbarung Gottes, die an ihn gerichtet ist. Haupt hat ganz recht, wenn er in seiner Schrift hervorhebt, daß der Christ in seinem Glaubensleben es nicht mit einer Offenbarung aus der Vergangenheit, sondern mit einer gegenwärtigen Offenbarung zu thun hat, daß gerade jetzt und gerade ihm Gott etwas sagt, das ihn angeht und in seinem Leben wirksam werden soll. Er hat auch recht damit, daß in dem Augenblick, in welchem eine solche Wirkung von der hl. Schrift auf ihn ausgeht, der Christ nicht nach der Entstehung und nach der ursprünglichen Meinung des betreffenden Bibelworts zu fragen braucht. In seinem religiösen Bewußtsein hat er es nur mit dem Eindruck zu thun, den er empfängt.

Stellen wir uns nun auf diesen Standpunkt der Betrachtung, so scheint es, als würden wir doch wieder auf die von uns abgewiesene Anschauung geführt, wonach die Schrift als religiöse Autorität anzusehen wäre. Als Christen wollen wir eine Stellung zur hl. Schrift gewinnen, als Christen haben wir aber nur das, was sie für unsere Glaubenserfahrung ist, zu berücksichtigen und anzuerkennen. Aber eben dieses Verfahren führt uns nicht darauf, von der Bibel als Ganzem auszusagen, daß sie Wort Gottes sei. Prüfen wir das Beweisverfahren Haupt's in dieser Richtung. Er geht im zweiten Abschnitt aus von dem Evangelium, das durch seinen zentralen Inhalt, das Wort von Jesus und seinem Leben auf Erden, sich als Wort Gottes und somit als religiöse Autorität bewährt (S. 28—30), und will nun von hier aus auch die religiöse Autorität des Schriftganzen nachweisen. Er sagt S. 40: „Eine analoge Wirkung (wie von dem Evangelium) geht auch von dem übrigen Inhalt der hl. Schrift aus und so erhärtet sie sich im Gebrauch . . . . als ein Wort Gottes. Wer sich betenden Herzens ihr naht, der kann überall in ihr Speise für seine Seele finden, ja mehr als das, den Eindruck erhalten, daß sein Gott mit ihm redet und an ihm etwas thut". Aber, fügt er hinzu, diese übrigen Theile der Schrift werden nicht unmittelbar, sondern nur da als Wort Gottes erkannt, wo sie von dem Zentrum des Evangeliums aus und im Lichte desselben betrachtet werden. Dieses Betrachten kann auf zweierlei Art gemeint sein. Entweder so, daß der Christ, der innerhalb des Evangeliums steht, nun mit Absicht seine Aufmerksamkeit auch auf die anderen weniger zentralen Theile der hl. Schrift richtet und sie im Lichte des Evangeliums als an ihn gerichtete Worte Gottes anzusehen bestrebt ist; aber um eine solche bewußte Reflexion, welche alles in der Bibel als Gottesoffenbarung ansehen will und die noch nicht erfahrene Wirkung einzelner Abschnitte durch eigene Anstrengung hervorzurufen sucht, ist es doch eine eigenthümliche Sache: eine erzwungene Erfahrung ist eben keine unmittelbare Erfahrung und erweist sich oft genug als Selbsttäuschung. Oder es ist damit gemeint: der Christ, der innerhalb des Evangeliums steht, kommt

mit dem Wachsen seines Glaubenslebens immer mehr dazu, auch in solchen Stellen, die ihm früher nichts religiös Werthvolles geboten haben, ein Gotteswort zu finden. Aber gerade auf diesem Wege, wo die Erfahrung von der Wirksamkeit eines Bibelworts sich von selbst einstellt, ist der Beweis nicht geführt, daß wirklich alles in der Bibel den Werth eines Gottesworts schon erlangt hat oder erlangen kann, und wenn Haupt S. 42 f. dies als Ideal hinstellt, so ist damit eo ipso gesagt, daß es keine Erfahrung ist; es liegt also kein Beweis vor, sondern eine petitio principii. Und man mag noch so hoch von der hl. Schrift denken — daß man überall in ihr eine Speise für seine Seele finden könne, ist entschieden zu viel gesagt und bewährt sich in Wirklichkeit durchaus nicht. Wieviele Erzählungen enthält das Alte Testament, die religiös höchst bedeutungslos sind, ja eher geeignet Anstoß zu geben, als zu erbauen; wieviele religiös sicher ganz werthlose Notizen, Aufzählungen, Geschlechtsregister und dgl.; ja von dem Buch Esther kann man ohne weiteres sagen, daß es gar keinen religiösen Gedanken enthält. Dies schließt nicht aus, daß solche Bücher und Abschnitte uns auch werthvoll sein können, aber zur unmittelbaren Erbauung sind sie nicht geeignet und als Gotteswort bewähren sie sich nicht — das sollte man als einfache Erfahrung in christlicher Wahrhaftigkeit ebenso zugeben wie den tiefen religiösen Gehalt vieler Theile der hl. Schrift.

Ein Argument, das Haupt anführt und das auf den ersten Anblick sehr bestechend aussieht, bedarf besonders noch der Richtigstellung. Er weist auf die Stellung Jesu zum Alten Testament hin und sagt S. 41, Jesus habe die Fähigkeit gehabt, in jedem alttestamentlichen Wort eine Offenbarung Gottes zu finden, die mit seinem eigenen Bewußtsein harmonierte. Aber wenn wir die Stellen, die Jesus in seinen Reden verwerthet, ansehen, so finden wir, daß es eben nur solche Stellen sind, die wirklich einen religiösen Gedanken enthalten oder im Zusammenhang religiöser Gedanken stehen; wenn auch Jesus nicht immer den historischen Sinn dieser Stellen wiedergiebt, so haben sie doch an sich schon religiösen Gehalt, der von Jesus nur in neuer besonderer Weise verwerthet wird. Es fehlt also auch hier der Erfahrungsbeweis,

indem wir kein Beispiel davon haben, daß Jesus in solchen Stellen, denen wir auch im Lichte des Evangeliums nichts von einem Gotteswort anmerken können, etwas religiös Werthvolles gefunden hätte.

Der Versuch Haupt's, auf Grund bloßer Glaubenserfahrung der hl. Schrift als Ganzem religiöse Autorität zu vindiziren, ist also nicht als gelungen zu betrachten. Aber der Fehler in seinem Beweisverfahren liegt nicht erst an der Stelle, wo er von dem Schriftganzen redet, er beginnt schon an dem Punkt, von welchem er ausgeht. Er bezeichnet ja S. 28 als den richtigen Ausgangspunkt, von dem aus die Autorität der hl. Schrift sich feststellen lasse, die Erfahrung von der Kraft des Evangeliums, welches das Zentrum der hl. Schrift bildet. „Dieses Evangelium redet von Jesu Christo und seinem Leben auf Erden", von seiner sittlichen Reinheit und von seiner erbarmenden Sünderliebe. Durch diesen Jesus finde ich meinen Gott und so bewährt sich das Evangelium, das von ihm handelt, „als ein Gotteswort, das Gott an mich richtet". „Formell," sagt nun Haupt weiter (S. 28 unten), „handelt es von lange vergangener Zeit; aber es hat die Eigenthümlichkeit, daß es das, was in der Vergangenheit gewesen ist, mir als eine gegenwärtige Macht nahe bringt, der ich mich nicht entziehen kann." „So wird der Jesus, von dem das Evangelium redet, für mich eine gegenwärtige, an mir wirkende Thatsache" (S. 29). Er führt weiter aus, daß es gleichgültig ist, durch wessen Mund dieses Evangelium an mich herankommt, daß die Wirkung in allen Fällen dieselbe bleibt, nämlich das Gefühl, daß Gott selbst mit mir redet. „Nicht darum also ist es das Wort Gottes für mich, weil es von dem redet, was Gott einst in diesem Jesus offenbart und gethan hat, sondern weil es eine gegenwärtige That Gottes an mir ist". Man darf diesen Satz nur mit dem unmittelbar vorher zitirten vergleichen, um zu sehen, daß Haupt hier auf einmal etwas ganz anderes sagt; vorher heißt es: Jesus ist für mich eine gegenwärtige an mir wirkende Thatsache, jetzt soll das Evangelium abgesehen davon, daß der geschichtliche Jesus sein Inhalt ist, gegenwärtige That Gottes an mir sein. Die Verwechselung ist klar: Haupt hat hier an Stelle der menschlichen

Vermittlung des Evangeliums, die freilich für den Glauben gleichgültig ist, den Inhalt des Evangeliums gesetzt, die geschichtliche Person Jesu, und diese ist für den Glauben nicht gleichgültig. Dadurch wird die ganze folgende Ausführung schief. Von jetzt an behandelt Haupt das Evangelium als ein Wort, das — wodurch, weiß man nicht recht — sich als gegenwärtiges Gotteswort beweist, bei dem man gar nicht mehr auf die Vergangenheit reflektiren darf, sondern bei dem nur noch die Wirkung, die es jetzt auf mich übt, in Betracht kommt. Man könnte nun dabei an viele Worte Jesu denken, die einfach durch ihren tiefen religiösen Gehalt, durch ihre unmittelbare Ueberzeugungskraft sich als göttlich beweisen, auch ohne daß man darauf reflektirt, daß sie von Jesus herstammen. Aber Haupt meint es nicht so; er sagt ja selbst unmittelbar vorher: in Jesus — natürlich dem geschichtlichen — finde ich meinen Gott, erklärt somit die Betrachtung seines ganzen Wirkens, also den Blick auf etwas in der Vergangenheit Geschehenes, für nothwendig.

Gerade das Moment also, das Haupt bei der Feststellung des göttlichen Charakters des Evangeliums ausscheiden will, die Betrachtung des in der Vergangenheit Geschehenen, kann nach dem Ansatz, den er selbst bei seiner Beweisführung genommen hat, nicht ignorirt werden. Das Evangelium handelt von Jesu Christo und seinem Leben auf Erden und nur als Zeugniß von ihm, von seiner geschichtlichen Erscheinung, kann es den Glauben wirken; dieser wird erweckt durch die Betrachtung dessen, was Jesus gethan und gelitten hat. Und so wird nun allerdings das Vergangene dem Christen zu etwas Gegenwärtigem; indem der Christ in demselben Jesus, der zur Zeit seines irdischen Lebens die Mühseligen und Beladenen zu sich gerufen hat, auch den erkennt, der ihm helfen kann und will, erfährt er die gleiche Wirkung von ihm, daß er zu Gott geführt und von Gott beseligt wird. Es ist also ganz richtig, was Haupt sagt: der Jesus, von dem das Evangelium redet, wird für mich eine gegenwärtige an mir wirkende Thatsache. Es ist ganz richtig, daß der Glaube es immer mit einer gegenwärtigen Offenbarung zu thun hat, aber die Lösung der Schwierigkeit liegt nicht darin, daß nun die Vergangenheit

für ganz bedeutungslos erklärt wird, sondern darin, daß die Vergangenheit selbst für den Christen gegenwärtig, daß Christus mit ihm gleichzeitig wird. Das Wort von ihm aber ist das Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart, es macht dem durch Jahrhunderte von dem historischen Christus getrennten Christen möglich, ihn ebenso anzusehen und den gleichen Eindruck von ihm zu empfangen, wie seine Zeitgenossen; das Evangelium thut uns den Dienst, durch lebendige Darstellung seines Wirkens und seiner Worte Jesum selbst uns gegenüber zu stellen und uns den Glauben zu ermöglichen, den wir ohne Kenntniß von seiner Person, ohne einen Eindruck von ihm nicht gewinnen könnten. Also kommt das Evangelium und analog die ganze hl. Schrift für den Christen in Betracht als Zeugniß von etwas Vergangenem; in den Worten, die wir hören oder lesen, ist es die Sache selbst, die Person Jesu, die durch alle Zeiten fortwirkt und jetzt noch ebenso die Gewissen trifft und die Herzen gewinnt, wie einst zur Zeit seines irdischen Lebens.

Hier erhebt sich aber eine Schwierigkeit, durch die wohl auch Haupt dazu geführt worden ist, über der göttlichen Offenbarung in der Gegenwart die in der Vergangenheit zu ignoriren. Es scheint nämlich, daß damit der Glaube an das Evangelium abhängig gemacht wird von einem historischen Fürwahrhalten, von der Ansicht, daß das Lebensbild Jesu geschichtliche Wirklichkeit ist. Haupt macht dagegen geltend, daß prinzipiell der Glaube, wenn er evangelischen Charakter haben soll, auf keine außerreligiöse Instanz sich gründen darf, und er weist darauf hin, daß einem, der sich von der historischen Wirklichkeit des Lebensbildes Jesu nicht überzeugen könne, mit wissenschaftlichen Gründen gar nicht beizukommen sei. Er zieht sich darauf zurück, daß die Erfahrung von den in der Person Christi beschlossenen Heilskräften dem Gläubigen die Bürgschaft auch für die geschichtliche Wahrheit dessen gebe, was die Schrift von ihm berichtet, daß also der Heilsglaube den historischen Glauben erzeuge und nicht umgekehrt, denn die enge Zusammengehörigkeit beider giebt er unumwunden zu.

Aber gerade hier zeigt sich wieder, wie die ganze Art der Beweisführung Haupt's zu beanstanden ist. Wenn er überall von der Erfahrung der in der Person Christi oder im Evangelium beschlossenen Heilskräfte ausgeht und auf diese Erfahrung als auf das letzte, was für den einzelnen Christen gegeben ist, die Gewißheit von Gott und göttlicher Offenbarung sich gründen läßt, so erweist sich bei genauerem Zusehen diese Gewißheit als eine trügerische und das Verfahren darum als ein fehlerhaftes. Der Glaube hält sich an Gottes Wort, dies ist evangelischer Grundsatz; an was sehe ich aber, daß ich es mit Gottes Wort zu thun habe, daß Gott mit mir redet? Nach Haupt eben am Glauben, an den Wirkungen, die das Wort an mir hervorbringt. Es ist klar, daß wir uns damit in einem Zirkel bewegen. Es muß, wenn wir nicht in schwärmerischer, sondern in evangelisch nüchterner Weise von Glaubensgewißheit reden wollen, einen Weg geben, auf dem wir uns überzeugen können, daß wir es mit Gott zu thun haben, ohne doch selbst schon im Glauben zu stehen und uns auf den Glauben als eine erlebte Wirkung Gottes zu berufen. Dies gebietet allein schon die Rücksicht auf die wechselnden Stimmungen, in denen der Glaube oft klein und schwach ist, so daß wir von den göttlichen Wirkungen eben nichts verspüren. Und dieser Weg ist auch wirklich vorhanden: Die Ueberzeugung, daß wir es mit Gott zu thun haben, gewinnen wir aus dem Eindruck, den ein Wort oder eine Persönlichkeit auf unser Herz und Gewissen macht. Dieser Eindruck ist nicht dasselbe wie der Glaube, er ist vor dem Glauben da und ist der Weg zum Glauben, kann aber ebenso der Weg zum Unglauben werden. Würde nicht dieser Eindruck, welcher erst die Entscheidung für oder wider Gott herbeiführt, dem Glauben vorangehen, so müßte ja dieser in fatalistischem Sinn als Werk Gottes angesehen werden, ebenso wie auch der Unglaube dann ohne Schuld wäre. Dieser Eindruck ist unwillkürlich, er drängt sich jedem von selbst auf, in ihm giebt sich der Ernst der Autorität Gottes kund; darum ist auch das Urtheil: ich habe es mit Gott zu thun, nicht bloß dem Glauben eigen, wenn er dem Evangelium gegenüber gestellt wird, sondern auch dem Unglauben, nur mit dem Unterschied, daß der Glaube es freudig bekennt, der

Unglaube es nicht zugeben will oder gar es absichtlich leugnet, wie die Pharisäer die göttliche Sendung Jesu Matth. 12. Machen wir davon die Anwendung auf die Frage nach dem Verhältniß des Heilsglaubens und des historischen Glaubens an Jesus. Nicht an der persönlich erlebten Glaubenswirkung erst erkennt der Christ, daß er es in Jesus mit einer Realität zu thun hat, und schließt daraus auf seine Geschichtlichkeit, sondern an dem gewaltigen, einzigartigen, sittlich-religiösen Eindruck, den er von der Darstellung dieser Person im Neuen Testament empfängt, erkennt er die göttliche Realität Jesu und auf Grund dieses persönlichen Eindrucks, der den Glauben an seine geschichtliche Wirklichkeit, wenn er nicht vorher schon da war, sicherlich zur Folge haben wird, kommt es dann zu dem Heilsglauben, der auf diesen Jesus vertraut. Davon kann also auf keinen Fall die Rede sein, daß eine auf wissenschaftliche Beweisführung gegründete Ansicht von der geschichtlichen Zuverlässigkeit des in den Evangelien enthaltenen Lebens Jesu — und dies versteht man doch gewöhnlich unter historischem Glauben — die nothwendige Voraussetzung des Heilsglaubens an ihn wäre. Vielmehr ruht in diesem Prozeß der Entstehung des Glaubens auch die Ueberzeugung von der geschichtlichen Realität Jesu, welche nothwendig dazu gehört, auf dem geistesmächtigen Eindruck, den sein Lebensbild auf uns macht. Kann aber dann nicht der Glaube erschüttert werden, wenn die Wissenschaft uns das historische Christusbild nimmt? Darauf können wir nur antworten: Wenn es wirklich den Anschein hätte, als habe die Wissenschaft mit der Leugnung des historischen Jesus recht, so wird gerade der gewaltige Eindruck, der von dem neutestamentlichen Bilde Jesu ausgeht, die Ueberzeugung von seiner Geschichtlichkeit doch immer wieder hervorbringen, so gewiß er auch den Heilsglauben an ihn immer neu hervorbringen wird. Und dieser Eindruck wird gerade im wissenschaftlichen Kampf eine Hauptwaffe werden, um die Angriffe auf den geschichtlichen Christus abzuwehren. Den Glauben an Christus aber von aller und jeder historischen Ueberzeugung ganz unabhängig zu stellen, wie Haupt es will, verbietet schon der Charakter des Christenthums als einer geschichtlichen Religion, die von ihrem Ursprung nie abgelöst werden kann.

Aus dem Bisherigen folgt nun, daß auch das Centrum der hl. Schrift, das Evangelium, vom Christen nicht im Glauben aufgenommen werden kann, ohne daß er mit Bewußtsein auf seinen Inhalt als Geschichte reflektiert, wie dies ja schon in dem Ausdruck „Evangelium von Jesu Christo" zu Tage tritt. Auch die einfachste Glaubensaussage giebt dem Wort der Schrift nur den Werth und die Stellung eines Zeugnisses von Vergangenem; nicht das Wort, das ich lese oder höre (denn die Form, in der ich das Evangelium übermittelt erhalte, ist ja nicht immer dieselbe) ist es, das mich überzeugt und zum Glauben führt, sondern die Geschichte, von der ich in diesem Wort Zeugniß erhalte. Nicht auf eine bestimmte Form des Evangeliums, etwa auf die in der Bibel enthaltene, gründe ich meinen Glauben, sondern auf den in den wechselnden Formen immer gleichbleibenden Inhalt, der eben Geschichte ist. Ich kann das Evangelium finden in der Bibel, aber auch in einem Erbauungsbuch, in einer Predigt, in einem Kirchenlied, in dem Zuspruch eines christlichen Freundes — immer ist es dasselbe, wenn nur Christus sein Inhalt ist. Das Evangelium, so wie es im Neuen Testament enthalten ist, ist nur eine der menschlichen Formen, in welchen diese Geschichte uns nahe gebracht und so gegenwärtig wird. Und ebenso ist die ganze hl. Schrift nur eine der menschlichen Formen, in welchen wir den Inhalt der geschichtlich gewordenen Offenbarung vor uns haben. Wenn wir also von der hl. Schrift als Wort Gottes reden, so meinen wir damit nicht, daß gerade die in ihr enthaltenen Worte besondere Heilsbedeutung haben, sondern *die Heilsbedeutung kommt der geschichtlichen Offenbarung zu und die hl. Schrift spielt dabei nur die Rolle eines Vermittlers*, durch den uns der Inhalt dieser Offenbarung übergeben wird. In dieser Beziehung steht also, das kann nicht genug betont werden und damit stimmen wir mit Haupt völlig überein, die Schrift formell gleich mit jedem anderen Product christlicher Literatur, das uns den Hauptinhalt der Offenbarung darbietet.

Aber gerade diese *formelle Gleichheit* führt uns nun doch zu einem *wesentlichen Unterschied*; gerade

auf gleicher Linie mit allen anderen schriftlichen oder mündlichen Erzeugnissen christlichen Glaubens, welche die Offenbarung zum Inhalt haben, angesehen hebt sich die hl. Schrift als das erste und hervorragendste von ihnen allen ab. Es ist das gemeinsame Zeugniß christlicher Erfahrung, daß der Glaube durch die hl. Schrift selbst die stärkste Anregung und Kräftigung empfängt, daß die religiöse Stimmung sich am liebsten in die Zeugnisse des Glaubens versenkt, welche in der hl. Schrift vorliegen. Um nur ein Beispiel zu nehmen, die Psalmen: in wie vielen Situationen kann der fromme Sinn auch des Christen diese Aeußerungen persönlichen religiösen Lebens sich fast vollständig aneignen und sie als Ausdruck der eigenen Stimmung und zur Kräftigung des eigenen Glaubens verwenden! Mit anderen Worten: daß die hl. Schrift das beste Erbauungsbuch ist, ist ein allgemein ausgesprochenes Zeugniß christlicher Erfahrung. Wie können wir nun diese Erfahrung erklären? Nur dadurch, daß wir auf das besondere Verhältniß der hl. Schrift zur Offenbarung achten, das wir mit dem Ausdruck „Urkunde der Offenbarung“ meinen. *Die hl. Schrift steht in näherer Beziehung zur geschichtlichen Offenbarung als alle anderen Erzeugnisse religiöser Literatur* in der christlichen Kirche; denn ihre Schriften sind aus der Offenbarung selbst herausgewachsen, sie enthalten eine originale Geschichtsdarstellung und originale Zeugnisse des religiösen Bewußtseins aus den verschiedenen Epochen der Offenbarungsgeschichte. Es ist die originale Kraft und Frische des religiösen Bewußtseins, die sich in den biblischen Schriften kundgibt, es ist namentlich der Ernst des Verhältnisses zu Gott, der hier in der Geschichte wie in den persönlichen Offenbarungs- und Glaubenszeugnissen in einzigartiger Weise hervortritt. Darin besteht der nie zu verwischende Unterschied zwischen der Bibel als Erbauungsbuch und allen anderen zur Erbauung geeigneten Schriften; der Vorzug der hl. Schrift beruht nicht auf einer wunderbaren auf unerklärliche Weise gerade ihr zukommenden Eigenschaft, sondern er ist die natürliche Folge des engen Zusammenhangs, in welchem diese Schriften zum Werden der Offenbarung selbst stehen. Von diesem Standpunkt der Be-

urtheilung aus brauchen wir auch keinen Anstoß daran zu nehmen, daß viele einzelne Abschnitte der hl. Schrift, ja ganze Bücher wenig oder keinen Ertrag zur Erbauung abgeben. Durch das Zugeständniß dieser Thatsache verlieren wir nichts, denn nicht die Bibel ist diejenige Größe, welche Heilsbedeutung für uns hat, sondern die Offenbarung. Wir verletzen dadurch auch nicht die der Bibel schuldige Achtung, denn diese kann nicht darin bestehen, daß man alle Unterschiede innerhalb der hl. Schrift ignorirt und alle ihre Theile zum Zweck der Erbauung gewaltsam preßt, sondern nur darin, daß man den Ernst und die Kraft ihres Inhalts, wo man sie wirklich empfindet, offen anerkennt und sich davon beeinflussen läßt. Kein Christ wird die Bibel deswegen geringschätzen, weil sie auch Minderwerthiges enthält; jedem, der das Vollwerthige in ihr zu schätzen weiß, wird das Geringere von selbst zurücktreten, und die Bibel als Ganzes wird auch so ihren Werth und ihre Stellung jederzeit behaupten, aber nicht als eine blind angebetete Autorität, sondern als Urkunde der Offenbarung.

Fassen wir das Resultat noch einmal zusammen. Der dritte Abschnitt hat gezeigt, daß, objektiv betrachtet, die hl. Schrift sich darstellt als die Urkunde der geschichtlichen Offenbarung und daß sie darum nicht selbst als religiöse Autorität gelten kann. Im gegenwärtigen Abschnitt sind wir mit Haupt von der christlichen Erfahrung ausgegangen und haben gefunden, daß auch von hier aus die hl. Schrift sich nicht als religiöse Autorität erweist, einmal weil keineswegs die ganze Schrift als „Wort Gottes" sich bewährt, und sodann, weil entsprechend dem geschichtlichen Charakter der christlichen Religion schon im allereinfachsten Act des Glaubens eine Beziehung auf Vergangenes, auf die geschichtliche Offenbarung enthalten ist, der Christ also nicht von dem Wort der Schrift, sondern von dieser wirkungskräftigen geschichtlichen Offenbarung selbst sich abhängig weiß. Auch dieser Ausgangspunkt führt also nicht dazu, in der hl. Schrift selbst eine religiöse Autorität zu erkennen, sondern nur das Medium, durch welches die in der Geschichte kund gewordene Autorität Gottes uns nahe tritt. Und gerade die Erfahrung von der besonderen Wirkungskräftigkeit der hl. Schrift läßt sich in verständlicher Weise nur erklären, wenn

man in der hl. Schrift die Urkunde der göttlichen Offenbarung sieht und darin ihren Werth für die christliche Gemeinde erkennt.

Damit könnten wir diese Erörterung schließen, wenn nicht ein Einwand nahe läge, den wir noch berücksichtigen müssen. Man kann dem in diesem Abschnitt Ausgeführten entgegenhalten: das mag alles an sich richtig sein, aber diese Reflexionen über die Bedeutung der hl. Schrift, auch wenn dabei von der allen zugänglichen christlichen Erfahrung ausgegangen wird, werden doch nur von Theologen angestellt und können den Laien im allgemeinen nicht zugemuthet werden. Wie soll der gewöhnliche ungebildete Mann, dem eben seine Bibel das „Gotteswort" ist, dazu kommen, sich darüber klar zu werden, ob er von ihr religiös abhängig ist oder nicht? Wie soll er zu der Erkenntniß kommen: die Bibel ist Urkunde der Offenbarung, wenn nicht so, daß die Theologen es ihm sagen, und er es ihnen glaubt, also durch Autoritätsglauben? Darauf ist zweierlei zu erwidern. Einmal, daß natürlich die Meinung nicht die ist, es müsse ein Laie diese Gedanken in bewußter Weise vollziehen, mit Bewußtsein die im Glauben enthaltene Stellung zur Schrift formulieren. Das ist ja auch sonst nicht der Fall; nirgends verlangen wir, daß der gewöhnliche Christ die Zusammenhänge und Beziehungen, die in seinem Glauben enthalten sind, so mit Bewußtsein herstelle, daß er sie auch formuliren kann; dies letztere ist die Arbeit der Theologen. So auch hier; nicht darum handelt es sich, daß die Laien selbst aus ihrer Erfahrung heraus die Formulirung finden müßten: die Schrift ist Urkunde der Offenbarung, und daß sie mit Bewußtsein die darin ausgedrückte Stellung zur Schrift haben müßten, sondern bloß darum, in dem Glauben jedes, auch des einfachsten Frommen die Momente nachzuweisen, die, sobald sie ins Bewußtsein erhoben werden, zu dieser Erkenntniß führen. Es ist ja gewiß nicht zu bestreiten, daß viele, ja vielleicht die meisten christlich gesinnten Laien die Stellung zur Schrift haben, welche wir als eine irrige bekämpfen müssen, aber trotzdem muß in ihrem Glauben auch das enthalten sein, was nur recht verstanden und mit Bewußtsein verfolgt zu einer freieren Betrachtung der Schrift führen müßte. Und die falsche Stellung zur hl. Schrift als Autorität ist doch nur

der dem Volke geläufige Ausdruck der religiösen Abhängigkeit von der Offenbarung selbst. Aber die Sache hat auch noch eine andere Seite. Man kann auch die Bescheidenheit in den Ansprüchen an die Laien übertreiben. Wenn man bedenkt, wieviele Fortschritte seit der Zeit der Reformation die Erforschung der hl. Schrift durch die unermüdliche Arbeit der Theologie gemacht hat und wie unser Volk im Religionsunterricht und im kirchlichen Gottesdienst in das dadurch gewonnene Verständniß der hl. Schrift wenigstens zum Theil eingeführt wird, so kann man doch auch den Laien einiges eigene Nachdenken über die Sache zumuthen. Sollte nicht auch einem Laien sich die Beobachtung aufdrängen, daß doch in der hl. Schrift nicht alles unterschiedslos „Gottes Wort" genannt werden kann, daß vieles in ihr gleichgültig und nebensächlich, anderes wieder von höchster Bedeutung ist; sollte nicht die im Glauben gewonnene Erkenntniß, daß auf das Verhältniß zu Jesus alles ankommt, eine relativ freiere Stellung zur ganzen Schrift möglich machen? Und es ist wirklich wünschenswerth, daß auch die Laien hier einigermaßen unterscheiden lernen, nicht bloß weil dadurch viele ungerechte Urtheile über „Unglauben" wegfallen und die blinde, oft abergläubische Verehrung des Schriftbuchstabens einer gesunderen Anschauung weichen würde, sondern insbesondere auch weil einzelne Anstöße an der hl. Schrift, wie sie jedem nachdenkenden Christen begegnen können, ja müssen, dann nicht mehr im Stande wären, die im Glauben gewonnene Stellung zur Offenbarung selbst zu erschüttern und dem einzelnen seinen ganzen Glaubensgrund wankend zu machen.

Freilich nur unter einer Bedingung ist dies möglich: wenn man es aufgiebt, die Frage als eine im engeren Sinn religiöse zu behandeln und die Anerkennung der Autorität der hl. Schrift zum Schibboleth des wahren Christenthums zu machen. Die Frage wird ja freilich vielfach so angesehen und es macht sich das auch praktisch geltend: woher anders kommt die Erbitterung, mit welcher der Streit gerade über diesen Punkt geführt wird? Aber eine nüchterne Betrachtung der Sache sollte vor allem gerade dazu führen, dieser Streitfrage den Schein der religiösen Bedeutung zu entziehen. Oder wo ist der breite Graben, der die Anhänger der

verschiedenen Richtungen in dieser Frage auch religiös scheidet? Es giebt zwischen der orthodoxen und der liberalen Richtung eine solche unendliche Mannigfaltigkeit von Schattirungen in der Anschauung von der hl. Schrift, daß es ganz unmöglich ist, an einem bestimmten Punkt einen Graben zu ziehen, es giebt auf positiver Seite eine solche Menge von Conzessionen an die freiere Anschauung, daß es unmöglich ist, eine Grenze in diesen zu bestimmen, die man nicht überschreiten darf, wenn nicht das Christenthum geschädigt werden soll. Das Gefühl der Unsicherheit gerade in diesem Punkt, das Suchen nach einer haltbaren Formulirung, kann nur den Eindruck hervorrufen, daß es sich hier nicht um eine religiöse Frage handelt, sondern um eine solche, bei der einerseits das Interesse der religiösen Erfahrung, andererseits das der historischen Wahrheit befriedigt sein will und ein Ausdruck gesucht wird, der beiden genügen kann. Und erst wenn der Frage nach der Bedeutung der hl. Schrift der falsche Nimbus einer eigentlich religiösen Frage genommen wird, ist zu hoffen, daß der Streit mit mehr Ruhe geführt und im Austausch der Meinungen der gemeinsame religiöse Boden nicht vergessen werde.

5. Bibel und kirchliche Lehre.

Wenn wir von der Autorität der hl. Schrift reden, so denken wir dabei nicht bloß an die persönliche Erfahrung, die der einzelne mit dem in der Bibel enthaltenen Gotteswort macht, sondern eben so sehr oder noch mehr an ihre Bedeutung für die Gemeinde als Norm der Lehre. Ja um diesen letzteren Punkt bewegt sich der Streit der theologischen Meinungen viel mehr als um den ersteren. Daß auf Grund der mindestens in religiösen Dingen unfehlbaren Schrift eine Lehre, ein Dogma formulirt werden könne und müsse, scheint vielen diejenige Position zu sein, welche im Interesse der Kirche und des Christenthums nicht aufgegeben werden dürfe. Bei der Erörterung über diesen Punkt ist nun vor allem die Frage zu erwägen, welches Interesse bzw. welches Recht die Gemeinde hat, eine Lehre aufzustellen; dann erst kann die andere Frage beantwortet werden, ob und in wie weit die hl. Schrift als Lehrnorm gelten kann.

Die Glieder der christlichen Gemeinde bilden eine Einheit auf Grund desselben Glaubens, d. h. derselben Stellung zur göttlichen Offenbarung, die sie haben. Die einzige Bedingung für die Existenz einer christlichen Gemeinde scheint somit dieser Glaube zu sein, der von theoretischem Erkennen wesentlich verschieden ist und nur eine bestimmte praktische Haltung bedeutet; Einheit in der Lehre scheint für das Bestehen der Gemeinde nicht nothwendig. Allein der Glaube kann nur bei demjenigen entstehen, welchem die göttliche Offenbarung gegenübertritt; er setzt also Bekanntschaft mit dieser voraus und andererseits liegt es im Wesen des christlichen Glaubens, der nicht ein schwärmerisches, unklares Gefühlsleben, sondern eine bewußte, klare und nüchterne persönliche Haltung ist, daß er seinen religiösen Besitz, seine Ziele und Aufgaben klar und bestimmt auszudrücken sucht, was er wiederum nur im Anschluß an die Offenbarung vermag. Nothwendig ist also für das Bestehen der Gemeinde, daß die Kenntniß von der Offenbarung Gottes in ihr erhalten bleibe und so jeder einzelne (der ein Glied der Gemeinde schon ist oder dazu erzogen werden soll) den Eindruck von ihr empfangen könne, der der Entstehung des Glaubens vorausgeht und den schon vorhandenen Glauben stützt und aufrecht erhält. Die Gemeinde hat also die Aufgabe, den Inhalt der Offenbarung immer aufs neue zu verarbeiten und ihren Gliedern nahe zu bringen. Dies scheint zunächst eine einfache Sache zu sein, denn die Offenbarung ist ja etwas geschichtlich Gegebenes, das wir nicht erst mit unserem Nachdenken zu produziren haben, etwas Objektives, von unserem Denken Unabhängiges, das wir nur in derselben Gestalt, in der wir es empfangen haben, wieder weitergeben können. Eine solche rein äußerliche Ueberlieferung muß auch durchaus stattfinden, sofern bestimmte Persönlichkeiten, Thatsachen, religiöse Vorstellungen, welche zum geschichtlichen Bestand der Offenbarung gehören, unter allen Umständen bekannt sein müssen, wenn der Glaube an die Offenbarung zu stande kommen soll. Aber diese rein äußerliche historische Ueberlieferung bildet nur die Grundlage. Es handelt sich weiter um eine Darstellung des Inhalts der Offenbarung, so wie er auf das sittlich-religiöse Leben einwirkt und wie der Glaube zu seiner Stärkung und Er-

haltung sich stets auf ihn zurückbezieht. Und hier muß nun eine geistige Verarbeitung stattfinden, welche nicht möglich ist, ohne daß die Subjektivität ihr Recht erhält. Denn wer die Offenbarung anderen übergeben will, wer in Rede oder Schrift die Person Jesu mit ihrem göttlichen Gehalt und ihrer einzigartigen Wirksamkeit oder die religiös-sittlichen Aufgaben und Güter, die von ihm dargeboten werden, zur Darstellung bringen will, sei es in Form der Belehrung oder der Ermahnung oder des Trostes, der muß doch selbst einen Eindruck davon, ein Verständniß dafür haben; m. a. W. diese Reproduktion des Inhalts der Offenbarung geschieht niemals ohne Betheiligung der lebendigen Persönlichkeit. Damit ist aber sofort gegeben, daß es unmöglich ist, jede individuell gefärbte Auffassung der Offenbarung zu vermeiden und eine solche Reproduktion und Zusammenfassung derselben zu geben, welche ganz nur das Objektive ohne irgend welche subjektive Beimischung bietet; denn wer irgend die Offenbarung darstellen will, wird ganz von selbst seine persönliche Auffassung durchblicken lassen und von dem Eindruck aus, den er erhalten hat, vorzugsweise das, was ihm wichtig geworden ist, zur Darstellung bringen. Es ist in dieser Beziehung außerordentlich lehrreich, daß schon das Neue Testament, das ursprünglichste Zeugniß des Christenthums, verschiedene Lehrtypen neben einander aufweist, also das Zusammenwirken subjektiver Auffassung mit der Macht des Objektiven veranschaulicht. Und ein Blick auf die Kirchen- und Dogmengeschichte bestätigt dies im Großen. Die Hauptepochen der christlichen Kirche haben immer auch ihre besonders charakteristische Darstellung des Gehalts der Offenbarung, in welcher sich die Eigenthümlichkeit der Zeit und ihrer Auffassung wiederspiegelt. Damit ist aber auch die Möglichkeit gegeben, daß innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft sich eine bestimmte Auffassung der Offenbarung herausbildet, welche eine schiefe oder auch ganz verzerrte Darstellung derselben zur Folge hat. Eine solche getrübte Auffassung und Reproduktion der Offenbarung kann nun aber nicht ohne Rückwirkung auf den Glauben selbst bleiben. Nicht als ob die Entstehung christlichen Glaubens dadurch unmöglich würde, denn auch durch eine unrichtige, getrübte Darstellung hindurch kann die Kraft der geschicht-

lichen Offenbarung selbst ihre Wirkung ausüben; wie denn auch die evangelische Kirche an der weitherzigen Auffassung festhält, daß der einzelne auch in der päpstlichen Kirche selig werden kann, sofern sie noch Christum verkündigt. Aber in hohem Grade wird die Entstehung des Glaubens in diesem Fall erschwert, weil durch eine solche falsche Auffassung, wenn sie innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft schon zu einer Macht geworden ist oder gar officielle Anerkennung gefunden hat, die Aufmerksamkeit von der Hauptsache abgelenkt und der Einzelne veranlaßt wird, auf Nebensachen, die in der Regel um so fanatischer ergriffen werden, den entscheidenden Werth zu legen. Die evangelische Kirche hat darum das Recht und die Pflicht, in ihrer Mitte eine möglichst reine Auffassung des Evangeliums oder der Offenbarung zu erhalten und weiterzugeben, und falsche Auffassungen abzuwehren. Sie muß darnach streben, die sittlich-religiösen Güter und Aufgaben, die in der Offenbarung zu unserer Aneignung dargeboten werden, so darzustellen, wie sie durch Jesum selbst gegeben und in seiner eigenen Person vorgebildet sind, sie muß es dem einzelnen ermöglichen, die Person Jesu so zu erfassen, daß er an ihr die Ermuthiguug und den Antrieb zum Vertrauen und zum Gehorsam gegen Gott findet. Denn nur so kann sie ihren Gliedern jederzeit den wahren Trost und die richtigen Ermahnungen geben und bleibt davor bewahrt, die Gewissen mit falschem Trost zu beruhigen oder auch die Ziele und Aufgaben des christlichen Lebens zu niedrig zu stecken. So würde z. B. eine ausschließliche Betonung der göttlichen Liebe und Gnade dazu führen, daß nur Trost gespendet wird ohne die zugleich nöthige Anregung des Willens, die ausschließliche Hervorhebung der göttlichen Heiligkeit dagegen zu gesetzlicher Strenge verleiten, die den Angefochtenen nicht beruhigen kann, sondern ihn zur Verzweiflung treiben muß. Dem gegenüber ist es Aufgabe der evangelischen Kirche, in der Darstellung der Offenbarung, ihres Inhalts und ihrer Wirkungen stets so viel als möglich alle Momente zu vereinigen, damit auch der durch die Offenbarung gewirkte Glaube die rechte christliche Höhe erhalte. Aber, wie schon bemerkt, die Mitwirkung subjektiver Auffassung ist hier nicht zu vermeiden; die bezeichnete Aufgabe wird daher von der Kirche stets nur an-

näherungsweise erreicht werden. Die Kirche kann sich nur immer in der Richtung nach dem Ziele bewegen, den vollen Reichthum der in der Offenbarung enthaltenen Gedanken zum Ausdruck zu bringen und bedarf hierzu unausgesetzter Arbeit und keine theologische Schule darf sich einbilden, die ganze Fülle dieser Gedanken gefunden zu haben; jede Richtung bedarf, wie die Geschichte des Protestantismus deutlich zeigt, der Ergänzung, und darum ist auch der freie Wettkampf verschiedener Richtungen ein Lebensbedürfniß der Kirche.

Dabei ist übrigens nie zu vergessen, daß diese Darstellung der Offenbarung, wie sie die Aufgabe des Lehramts in der Kirche ist, nur die eine Bedingung für die Erhaltung und fortwährende Neuerweckung des Glaubens bildet; die andere, nicht minder wichtige, ist, daß wirkliches Leben in der Kirche herrsche.

Die Darstellung der Offenbarung, ihres Inhalts und ihrer Beziehungen auf uns, von der bisher die Rede war, ist aber nicht zu verwechseln mit dem, was man in der Sprache der Orthodoxie die reine Lehre nennt. Denn mit dieser ist nichts anderes gemeint als das Dogma, das von der Kirche aufgestellte System von Gedanken, welches mit dem Anspruch auftritt, die göttlich geoffenbarte Wahrheit zwar in menschlicher und darum unvollkommener Formulirung, aber dem Inhalt nach zutreffend darzustellen. Dieses Gedankensystem enthält natürlich auch die geschichtliche Offenbarung, aber es verfolgt dieselbe zurück in ihre Ursachen und leitet Consequenzen aus ihr ab; die Offenbarung ist also in einen Zusammenhang von Gedanken hineingestellt, in welchem sie selbst und ihre Wirkungen erklärt werden sollen, und dessen Wahrheit im Einzelnen und im Ganzen auf dem Wege des Beweises erhärtet wird. Der leitende Gesichtspunkt ist also der, die Offenbarung in einer Form darzubieten, in welcher der erkennende Geist sie erfassen und im Zusammenhang mit anderen Erkenntnissen zu einer umfassenden Weltanschauung verarbeiten kann. Von einer Erkenntniß kann aber nur da die Rede sein, wo dem ausgesprochenen Gedanken eine Realität entspricht. So erhebt auch das Dogma naturgemäß den Anspruch, in allen seinen Aussagen etwas Reales zur Darstellung zu bringen, das entweder in Gott oder als göttliche

Wirkung im Menschen oder in der Beziehung Gottes zu den Menschen vorhanden ist. Es wird nun von den Vertretern des Dogmas gesagt: wenn nicht die in der Offenbarung selbst gegebenen oder ihr als Ursache zu Grunde liegenden oder aus ihr folgenden Realitäten so erfaßt und erkannt werden, wie sie das Dogma als Ausdruck der göttlichen Wahrheit darstellt, so ist auch die religiöse Stellung zur Offenbarung, welche wir Glauben nennen, nicht möglich (natürlich mit der Einschränkung, daß den Laien nur die Erfassung der Grundwahrheiten zugemuthet wird). Also z. B.: die religiöse Bedeutung der Person Jesu kann nicht im Glauben erfahren werden, wenn nicht die Aussage bejaht wird, daß er von Ewigkeit her als Gottes Sohn beim Vater war und vom Himmel auf die Erde gekommen ist, um uns zu erlösen; denn unser Erlöser kann er nicht sein und unserem Glauben fehlt darum die Grundlage, wenn ihm nicht von Ewigkeit her göttliche Natur zukommt. Oder: im Kreuzestod Jesu eine Beruhigung für sein Gewissen, eine Bürgschaft der göttlichen Vergebung zu finden ist unmöglich, wenn nicht anerkannt wird, daß eine Sühne für die Sünden der Menschheit von Gott aus nothwendig war und im Tode Jesu vollzogen wurde; denn nur wenn hier in objektiver Realität eine Sühne gegeben ist, ist das Verhältniß Gottes zur Menschheit so verändert, daß der Einzelne Gottes vergebende Gnade erfassen und sich vertrauend auf sie stützen kann. Darauf ist zu erwidern: natürlich muß das, was in der geschichtlichen Offenbarung vorliegt, seine Ursachen haben, die ihm in der Wirklichkeit vorausgehen, aber damit ist keineswegs gegeben, daß auch für uns die Erkenntniß der Ursachen das erste ist und der realen Einwirkung, die von der geschichtlichen Wirklichkeit ausgeht, vorangehen muß. Vielmehr was real das erste ist, ist psychologisch das zweite; zuerst nehmen wir das geschichtlich Gegebene wahr und empfinden das religiös Bedeutsame daran, das uns zum Glauben führt; und dann erst könnte weiteres Nachdenken uns möglicherweise dazu führen, auch den Ursachen der Offenbarung, deren Wirkungen wir erlebt haben, auf den Grund zu kommen. Allein gerade der Versuch, der im Dogma vorliegt, die letztere Aufgabe zu lösen und dann weiterhin den ganzen Zusammenhang von Reali-

täten, die in der Offenbarung enthalten sind, darzulegen, zeigt, daß das ganze Unternehmen religiös gleichgültig ist. Es hat kein religiöses Interesse, die in Gott liegenden höchsten Ursachen der Offenbarung, m. a. W. das Wesen Gottes so wie es an sich ist, zu erforschen. Der Glaube ist nicht auf ein Wissen über Gott, das durch spekulatives Nachdenken erworben wäre, angewiesen, er ist ein lebendiges Ergreifen Gottes, das nicht erst durch bestimmte metaphysische Erkenntnisse möglich ist, sondern das der lebensvollen Offenbarung Gottes in Christo entspricht und nur diese zur Voraussetzung hat. Eine durch spekulatives Nachdenken über das Wesen Gottes, Christi, der Erlösung u. s. w. gewonnene Erkenntniß ist also keinenfalls Voraussetzung des Glaubens. Sie ist aber auch nicht nothwendiges Moment desselben in der Weise, daß der Glaube, um zur Klarheit über sich selbst zu kommen, durch seine eigene Consequenz dazu getrieben würde, eine solche Erkenntniß sich zu bilden, Gott als das Absolute oder Christus als den präexistenten Gottessohn sich zu denken, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Allerdings verlangt der Glaube auch nach Erkenntniß, aber er weiß auch, daß alles menschliche Erkennen Stückwerk ist. Und das vertrauensvolle Ergreifen Gottes in Christo kann nicht erst in bestimmten Erkenntnissen sich vollenden, sondern es ist ein in sich abgeschlossener, sittlich-religiöser Act, der keiner Ergänzung bedarf. Es ist ein Wahn zu denken, daß wir Gott näher kommen und seiner Realität gewisser werden und daß unser Glaube nur dann wohlbegründet sei, wenn wir in Gottes Wesen einzudringen suchen und ihn denken, so wie er in sich selbst, abgesehen von der Welt ist; religiös, d. h. aber so wie Gott allein vom Menschen sich ergreifen läßt, können wir ihn nur ergreifen in Vertrauen und Gehorsam gegen seine Offenbarung in Christo.

Die Kirche hat also kein Interesse daran und kein Recht dazu, bestimmte Dogmen als den Ausdruck reiner Wahrheitserkenntniß lehren zu lassen, vielmehr ist es ihre Pflicht, das, was sie nicht verhindern kann, auch principiell als berechtigt anzuerkennen, dem Streben nach Erkenntniß auf religiösem Gebiet freie Bahn zu geben. Sie soll, von der Einsicht ausgehend, daß das Nachdenken über die Offenbarung und die Ausdeutung des Glau-

bens in den Formen des Denkens keine direct religiöse Funktion, sondern eine Thätigkeit des Verstandes ist und darum den Glauben unmittelbar nicht berühren kann, auch dieses Nachdenken freigeben. Aber, so wird entgegnet, damit wäre ja der subjektiven Willkür Thür und Thor geöffnet und die Einheit der Kirche gefährdet; denn diese ruht auf der Verkündigung der einen göttlichen Wahrheit, ohne die kein einheitlicher Glaube und darum auch keine Glaubensgemeinschaft möglich ist. Allein wenn die Einheit der Kirche durch die Einheit des Dogmas bedingt wäre, so wäre sie in Wirklichkeit nicht vorhanden und nie vorhanden gewesen; denn das Dogma ist von jeher in der Entwicklung bzw. Umbildung begriffen, und es ist eine Täuschung, wenn man glaubt, es sei eine feststehende, sich gleich bleibende Größe. Und gerade sofern das Dogma mit dem Anspruch auftritt, eine solche feststehende Größe zu sein, die als die eine göttliche Wahrheit für alle Zeiten gelten soll, trägt es nach allgemeiner Erfahrung nicht zur Förderung, sondern zur Untergrabung der Gemeinschaft des Glaubens bei, also zur Zerstörung der Einheit der Kirche, denn es trennt die, welche religiös einig sein könnten und sollten. Nicht die Einheit des Dogmas trägt die Einheit der Kirche, sondern das eine Evangelium, das in ihr verkündigt wird, wirkt die Gemeinschaft des Glaubens, in welcher die Einheit der Kirche besteht.

Von hier aus können wir nun erst der Frage näher treten, mit welchem Recht und in welchem Sinn die hl. Schrift Lehrnorm für die Gemeinde ist. Zunächst ist klar, daß, wenn die Kirche ihrer Aufgabe genügen soll, das Evangelium zu verkündigen, sie irgend welchen Anhaltspunkt haben muß, an dem sie falsche, verzerrte Darstellungen von richtigen unterscheiden kann. Wenn auch, wie wir gesehen haben, der Einfluß der Subjektivität nie ganz beseitigt werden kann, so kann doch andererseits davon keine Rede sein, daß jede Verkündigung des Evangeliums, die sich als solche ausgiebt, Bürgerrecht in der Gemeinde hätte. So braucht diese einen Maßstab, nach welchem die Verkündigung des Evangeliums in ihrer Mitte sich zu richten hat, sie braucht eine Lehrnorm. Da nun die evangelische Kirche als Lehrnorm ausschließlich die hl. Schrift bezeichnet, so erhebt sich die Frage, zuerst, mit

welchem Recht sie dies thut und dann, in welchem Sinn sie es thun kann.

Bei der Frage, mit welchem Recht die hl. Schrift als ausschließliche Lehrnorm bezeichnet wird, haben wir uns zuerst wieder mit Haupt's Ausführungen auseinanderzusetzen. Er betont ausdrücklich, daß man nicht auf den Ursprung der biblischen Bücher zurückgehen dürfe, sondern daß es sich um einen reinen Erfahrungsbeweis handle. „Diese Sammlung von Schriften hat sich immerdar als ausreichend erwiesen, alle Bedürfnisse (namentlich in Beziehung auf die Erkenntniß) zu befriedigen, die in der Gemeinde Christi entstanden sind" (S. 60). „Auf Grund dieser Leistung hat die Gemeinde das Recht, den Kanon als die Norm für die Beurtheilung aller Angelegenheiten der Gemeinde Christi hinzustellen". Auf den Ursprung dieser Schriften zurückzugehen ist gar nicht nöthig.

Dieser Beweis, so bestechend er auf den ersten Blick erscheint, leistet das nicht, was er leisten soll. Von Erkenntnißfortschritten, von Befriedigung der Bedürfnisse der Gemeinde können wir ja nicht reden, wenn wir nicht irgend einen Maßstab haben, an welchem wir Fortschritte oder Rückschritte messen und die Richtigkeit vorhandener Erkenntnisse prüfen können. Oder wer sagt uns, daß gerade die religiösen Erkenntnisse der evangelischen Kirche die richtigen sind, daß das in der Reformation Gewonnene ein Fortschritt in der Erkenntniß war? Die katholische Kirche bestreitet es uns aufs entschiedenste, wir müssen also irgendwie es beweisen können; wir können davon, daß bestimmte geschichtlich vorliegende Erkenntnisse die wahren sind, nicht als von etwas Gegebenem ausgehen. So steht der ganze Beweis in der Luft, oder, was auf dasselbe hinauskommt, er gründet sich auf die stillschweigende petitio principii, daß gerade die mit der hl. Schrift übereinstimmenden Erkenntnisse der Gemeinde die richtigen sind.

Der Beweis muß also anders geführt werden. Wir müssen auf den Ursprung dieser Schriften zurückgehen, um ihre normative Geltung zu begründen: die hl. Schrift ist als Urkunde der Offenbarung Lehrnorm für die Gemeinde. Wenn wir die Behauptung aufstellen: jede Darstellung der christlichen Religion, jede Verkündigung des Evangeliums muß ihre Wahrheit aus der Ueber-

einstimmung mit der hl. Schrift nachweisen, so können wir das Recht zu dieser Behauptung nur daraus entnehmen, daß die hl. Schrift die urkundlichen Zeugnisse der Offenbarung enthält, uns also in die Anfänge unserer Religion zurückführt. Dagegen werden nun freilich gerade von Haupt verschiedene Einwände erhoben. Er fragt (S. 50 unten), ob denn die neutestamentlichen Schriften zweifellos die ältesten in der christlichen Literatur seien; das sei gar nicht ausgemacht. Allein darauf kommt es auch nicht an. Bei der Feststellung der Urkundlichkeit eines biblischen Buches ist das Alter desselben nur ein Moment, denn, wie Haupt ganz richtig sagt, eine Trübung des geschichtlichen Bildes Christi, eine falsche Auffassung von ihm ist durch die bloße zeitliche Nähe des Verfassers bei den entscheidenden Ereignissen keineswegs ausgeschlossen. Es tritt also bei der Frage nach der Urkundlichkeit immer zugleich das andere Moment ein, ob der Verfasser des Buches auf der geistigen Höhe stand, um eine der Sache entsprechende Darstellung zu geben. Dies ist natürlich nur nach inneren Gründen zu entscheiden: hier muß jedes Buch durch seine religiöse Kraft und Originalität den Beweis für sich selbst führen. Es kann nun freilich nicht behauptet werden, daß jedes Buch des Neuen Testaments für das Vorhandensein dieser inneren Eigenschaften den unzweifelhaften Beweis führe, vielmehr wird eine unbefangene Prüfung nicht unwesentliche Unterschiede in dieser Hinsicht feststellen müssen, wie ja auch die Theologen der Reformation an der Unterscheidung von proto- und deuterokanonischen Schriften lange festgehalten haben. Allein wenn der Sinn einer Lehrnorm, von welchem nachher noch die Rede sein muß, richtig gefaßt wird, so kommt es auch gar nicht auf eine solche peinlich genaue Feststellung der vollen Urkundlichkeit und damit der Kanonicität jeder einzelnen Schrift an, sondern darauf, daß die Schriftensammlung, die wir vor uns haben, das Bild eines von Christus gewirkten einzigartigen religiösen Lebens und Denkens vor uns entfalte. Und in diesem Sinn kann das Neue Testament als Ganzes jede Prüfung aushalten. Obgleich manche Schrift, die nicht in den Kanon aufgenommen worden ist, ein höheres oder mindestens das gleiche Alter besitzt wie dieses

und jenes neutestamentliche Buch, so ist doch noch keine gefunden worden, welche den neutestamentlichen Schriften an die Seite gestellt werden könnte. Gerade eine Vergleichung mit den außerkanonischen literarischen Denkmalen des christlichen Alterthums, zu welcher auch die neuesten Funde auf diesem Gebiet wieder auffordern, liefert den unwiderleglichen Beweis, daß die neutestamentlichen Schriften geistig und religiös weit höher stehen und daß die alte Kirche mit feinem Takt das minder Werthvolle von der Sammlung der in der Kirche maßgebenden Schriften ausgeschieden hat. Damit ist nun auch schon der zweite Einwand Haupt's zum Theil beantwortet, daß nämlich das Alter der neutestamentlichen Schriften keine absolute Garantie dafür biete, daß auch die richtige Auffassung von Christus in ihnen enthalten sei (S. 59). Nur das bleibt diesem Einwand gegenüber noch zu betonen übrig, daß, mag auch das geschichtliche Bild Christi bei keinem der Darsteller ohne Betheiligung der persönlichen Auffassung zu Stande gekommen sein, doch die religiöse und sittliche Hoheit Jesu, die überall aus dem gegebenen Bilde hervorleuchtet, die sichere Bürgschaft dafür bietet, daß das Bild nicht ein gemachtes, sondern ein naturwüchsig auf Grund persönlicher Lebenseindrücke entstandenes ist. Und dies ist das Entscheidende. Endlich erhebt Haupt noch einen dritten Einwand: es sei nicht sicher, daß die erste Verwirklichung eines neuen Prinzips sofort auch die vollkommene sei (S. 59). Darauf sagen wir: nach einer Seite hin unterliegt das Christenthum denselben Gesetzen wie jede andere geistige Bewegung, indem es sich nur allmählich verwirklicht, und es versteht sich von selbst, daß die Formen des Denkens, in denen es seine erste Ausprägung gesucht hat, geschichtlich bedingt sind. Auf der andern Seite aber unterscheidet es sich von jeder anderen geistigen Bewegung dadurch, daß es in einem einzelnen religiös und sittlich vollkommenen Leben in die Welt eingetreten ist, somit in einer Ausprägung, die jede spätere Verwirklichung übertrifft; damit hängt es zusammen, daß auch die entscheidenden Lebensnormen und die grundlegenden religiösen Anschauungen hier im Anfang der Bewegung in unübertrefflicher Reinheit gegeben sind. Die Absolutheit Christi schließt es in sich, daß jedes spätere christliche Zeitalter von dem ersten

abhängig ist, und damit ist auch den Schriften, welche von der gewaltigen religiösen Kraft, die die Anfänge dieser Bewegung auszeichnet, Zeugniß ablegen, für alle Zeiten ihre maßgebende Bedeutung gesichert.

Wir haben nun aber weiter der Frage näher zu treten: in welchem Sinn ist die hl. Schrift Lehrnorm? Gewöhnlich wird dieser Ausdruck dahin verstanden, daß wir aus der hl. Schrift eine Summe auf die Religion bezüglicher Erkenntnisse zu entnehmen haben, die wir im Dogma formuliren und deren Wahrheit, eben weil sie aus der Bibel stammen, über allen Zweifel erhaben ist. In diesem Sinne kann aber die hl. Schrift nicht Lehrnorm sein. Denn abgesehen davon, daß die Wahrheit eines Satzes oder eines Systems von Sätzen nicht eo ipso garantirt ist, wenn dieselben aus der Bibel genommen sind, widerstreitet die genannte Auffassung der Thatsache, daß wir es in der hl. Schrift mit einer Reihe urkundlicher Zeugnisse einer geschichtlichen Entwicklung zu thun haben. Denn wo eine solche stattfindet, da treffen wir ein Fortschreiten, ein Ueberholen des Alten durch etwas Neues, eine Weiterbildung gegebener Ansätze, also immer Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit. Es läßt sich nicht im voraus vermuthen, daß dies in der Geschichte der Offenbarung und demnach auch in der Bibel, speciell im Neuen Testament, anders sein werde, und eine solche Voraussetzung würde sich auch an der Wirklichkeit gar nicht bewähren. Denn die Feststellung verschiedener Lehrtypen, wie sie durch die neutestamentliche Theologie erfolgt ist, zeigt, daß auch hier Entwicklung und darum Verschiedenheit ist, und zerstört damit die Grundlage der Auffassung, welche aus der hl. Schrift ein Dogma ableiten will. Man sucht zwar in der Regel die Einheit so herzustellen, daß man das entwickeltste Gedankensystem im Neuen Testament, das paulinische, zu Grunde legt und die Gedanken der anderen Lehrtypen theils an den passenden Orten in dieses einschiebt, um es zu ergänzen und zu vervollständigen, theils, wo sie allgemeiner und unbestimmter lauten, ihnen ohne weiteres den Sinn der genaueren paulinischen Formulirung unterlegt. Aber ein solches Verfahren ist nicht sachgemäß, es kann nicht durchgeführt werden, ohne daß man den Aeußerungen des einen oder anderen neu-

testamentlichen Schriftstellers Gewalt anthut. Will man sich aber auf die Gedanken beschränken, welche sich in allen Lehrtypen finden, um das allen Gemeinsame darzustellen, so gewinnt man kein Resultat, das geeignet wäre, zur Grundlage eines genau zu formulirenden Dogmas zu dienen. Vielmehr muß dieser Versuch zu der Erkenntniß führen, daß die neutestamentlichen Schriften nicht vorwiegend Lehre mittheilen, sondern Anschauungen, welche Zeugniß persönlichen Lebens sind.

Wir müssen also die hl. Schrift in einem anderen Sinn als Lehrnorm fassen, wir müssen darauf Rücksicht nehmen, daß es sich in erster Linie um eine religiös bedeutsame Geschichte handelt, in zweiter Linie um die Wirkungen derselben, wie sie sich in persönlichen Glaubenszeugnissen und Glaubensgedanken darstellen. Lehrnorm ist demgemäß die hl. Schrift vor allem in dem Sinn, daß wir aus ihr die religiös bedeutsamen Thatsachen der Offenbarungsgeschichte zu entnehmen haben, für die wir ja ausschließlich auf diese Quellen angewiesen sind. Leben und Lehre Jesu können nur auf Grund der neutestamentlichen Nachrichten über ihn dargestellt werden. Diese Quellen zeigen uns einerseits, auf was für eine tiefgehende religiöse Umwandlung seine Wirksamkeit angelegt war und bewußt hinarbeitete, und lassen uns andererseits die Erfolge dieser Wirksamkeit in den persönlichen Zeugnissen von Christus ergriffener Männer und in dem siegreichen Vordringen des Evangeliums erkennen. Auch das Alte Testament ist hiefür nicht bedeutungslos, denn es zeigt uns durch Vergegenwärtigung der Geschichte des alten Bundes die Voraussetzungen, unter welchen Jesus gewirkt hat, den historischen Boden, auf den er gestellt worden ist. Damit hängt unmittelbar zusammen, daß wir aus dem Neuen Testament die sittlich-religiösen Ideale entnehmen, zu denen wir uns als Christen bekennen; theils im Wort und Wirken Jesu, theils in den Zeugnissen der Apostel finden wir diese Ideale ausgeprägt, sowohl nach der Seite des individuellen als des Gemeinschaftslebens. Dabei ist von wesentlicher Bedeutung die Beziehung dieser Ideale und ihrer Verwirklichung auf die Person Jesu, welche wiederum von Jesus selbst und von den Aposteln bezeugt ist, dort vom Standpunkt der vorausgehenden Absicht,

hier vom Standpunkt des an der eigenen Person und an anderen wahrgenommenen Erfolgs. Auch hier leistet uns das Alte Testament den Dienst, daß es uns den sittlich-religiösen Besitz, den das Volk Israel unter Leitung der göttlichen Offenbarung gewonnen hatte, vergegenwärtigt und uns zugleich das Gefühl der Besten dieses Volks von der Unvollkommenheit dieses Besitzes und ihr Ahnen einer besseren Zukunft erkennen läßt. Endlich aber geben uns die neutestamentlichen Schriften das Bild einer religiösen Gedankenwelt, in welcher das Verlangen nach selbständiger umfassender Durcharbeitung der in der neuen Religion gegebenen Gedanken, das Verlangen nach einer neuen Erkenntniß vom Mittelpunkt des religiösen Lebens aus sich Genüge thut. Es ist natürlich und selbstverständlich, daß diese Gedankenwelt geschichtlich bedingt ist und nicht ein System von vollkommenen Erkenntnissen darstellt, was ja schon die mannigfache Verschiedenheit im einzelnen beweist; ja gerade dadurch wird diese Gedankenwelt für uns recht bedeutungsvoll, weil sie uns so illustrirt, wie der Glaube den Trieb und die Kraft zur Bildung einer religiösen Weltanschauung in sich enthält. Auch hier ist uns das Alte Testament von Werth, indem es uns mit der Entwicklung einer religiösen Weltbetrachtung bekannt macht, auf deren Schultern die neutestamentliche Gedankenwelt ruht.

Nicht also im Sinn gesetzlicher Abhängigkeit von bestimmten Anschauungen können wir die normative Bedeutung der hl. Schrift verstehen, sondern wir müssen dieselbe dahin erläutern: *diese Schriften sind als Zeugnisse vom Ursprung des Christenthums mehr als irgendwelche andere dazu geeignet, daß sich alle religiösen Anschauungen und Gedanken in der Christenheit daran orientiren*, sie dienen uns als die ursprünglichen kraftvollen Zeugnisse eines neuen Lebens dazu, die ungesunden Abirrungen so leicht ausgesetzten religiösen Gefühle und Gedanken in Zucht zu nehmen und zu läutern und in der Gemeinde diejenigen Anschauungen lebendig zu erhalten, welche zu dem allseitig erfaßten christlichen Lebensideal gehören; sie helfen jedem, der nach christlicher Erkenntniß strebt, dazu, daß er den religiösen Mittelpunkt erfassen und von hier aus die Welt betrachten lernt.

Die kirchliche Verkündigung, deren Kern die Darbietung eines neuen in Christus gegebenen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott ist, muß sich an diese Zeugnisse anschließen, welche den lebenskräftigen Ursprung des Christenthums uns vorführen; und indem die evangelische Kirche den Grundsatz von der normativen Bedeutung der hl. Schrift ausgesprochen und zugleich den Laien ihren Gebrauch freigegeben hat, hat sie eine, natürlich nur bedingte, Garantie für die Erhaltung und Erneuerung christlichen Glaubens und Lebens in ihrer Mitte geschaffen. Aber auch hier nöthigt uns nichts, über die Bedeutung der hl. Schrift als Urkunde der Offenbarung hinauszugehen.

Die entwickelte Anschauung von der Bedeutung der hl. Schrift wird nun freilich dem Bedenken begegnen, daß ja dadurch die Autorität der Schrift gänzlich umgestoßen und so dem christlichen Glauben seine objektive Wahrheitsgrundlage entzogen werde.

Dem gegenüber verweisen wir vor allem darauf, daß wir, um eine wohlbegründete, haltbare Anschauung von der Schrift zu gewinnen, uns nach ihrer thatsächlichen Beschaffenheit richten und darnach uns ein Urtheil über sie bilden müssen. Die Art, wie man vielfach die Autorität der hl. Schrift festzuhalten sucht, macht den Eindruck des Gewaltsamen; das Schema, unter dem die Schrift betrachtet wird, ist im Voraus fertig, und die Thatsachen, die damit nicht stimmen wollen, übersieht man oder schwächt ihre Tragweite so ab, daß sie nicht zu der ihnen gebührenden Geltung kommen. Nun ist es aber der evangelischen Theologie nicht würdig, ein Verfahren zu beobachten, durch das sie sich den Vorwurf zuzieht, daß sie die Thatsachen nach dem Dogma korrigire; ihre Aufgabe ist es vielmehr, sich durch die Thatsachen den Weg weisen zu lassen, und wenn diese es fordern, auch eine althergebrachte Anschauung um der Wahrheit willen zu berichtigen. Mögen also die Consequenzen sein welche sie wollen: wenn die hl. Schrift vermöge ihrer thatsächlichen Beschaffenheit sich zur religiösen Autorität nicht eignet, so haben wir als evangelische Theologen das einfach anzuerkennen.

Es ist aber noch eine große Frage, ob wirklich dem Glauben seine Grundlage entzogen wird, wenn wir die ganze Bedeutung der hl. Schrift darin ausgedrückt finden, daß sie Urkunde der Offenbarung ist. Der Glaube ist, wie wir oben gesehen haben, Anerkennung der Autorität Gottes durch Eingehen auf ein von ihm gewolltes Gemeinschaftsverhältniß; und beides, die Art, wie Gott sich uns gegenüber giebt und die Gemeinschaft mit ihm, in die er uns versetzen will, ist in Jesus Christus dargestellt, in welchem darum die Autorität Gottes uns entgegentritt und Anerkennung verlangt. Soll eine Gemeinde von Gläubigen sich bilden und fortbestehen, so muß Christus gepredigt werden; sein Bild ist für den Glauben unentbehrlich. Wie kann nun aber der Glaube von einem Buch, wie es die hl. Schrift ist, abhängig sein? Offenbar nicht so, daß in diesem Buch durch eine wunderbare göttliche Wirkung die Autorität Gottes, die einst in Jesus verkörpert war, sich conzentrirt hätte und nicht so, daß alles, was in diesem Buch steht, als religiöse Wahrheit gelten müßte, durch deren Verkündigung dem Glauben seine objektive Grundlage gegeben würde. Sondern die Abhängigkeit kann nur darin bestehen, daß wir ohne dieses Buch von der Offenbarung, mit der Gott in die Menschheit hereingetreten ist, keine sichere Kunde hätten, daß wir aus ihr die Kenntniß von den Personen schöpfen müssen, in welchen Gott zu den Menschen geredet hat. *Diese Abhängigkeit ist aber nicht eine religiöse, sondern eine geschichtliche.* Die Schrift ist uns nicht Autorität, sie macht uns nur bekannt mit dem, welcher nach Gottes Willen für uns Autorität sein soll und stellt ihn uns so dar, daß er uns dies werden kann; und *der Glaube ist nicht von der Schrift, sondern nur von Christus religiös abhängig.*

Es wird also durch diese Fassung der Bedeutung der hl. Schrift dem Glauben nichts entzogen, was für sein Leben nothwendig ist, es wird ihm keine Wahrheitsgrundlage entrissen; es wird dadurch nur deutlicher ans Licht gestellt, was das Wesen des Glaubens ist: Gebundenheit an die Autorität Gottes in Christus.

Nachtrag.

Erst nachdem vorstehende Arbeit abgeschlossen war, erschien in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift eine Abhandlung von **Kübel**: „Gedanken über die Bedeutung der Autorität für Glauben und Glaubenswissenschaft" (1893, S. 36—75). Da die darin enthaltenen Ausführungen sich mannigfach mit der vorstehenden Arbeit berühren, soll im Folgenden noch zu einigen der wichtigsten Punkte darin Stellung genommen werden.

Es ist in der Hauptsache ein Satz, um den es sich dabei handelt, der in der genannten Abhandlung aufgestellt und nach verschiedenen Seiten ausgeführt wird: daß nämlich dem Wort der Apostel eine besondere einzigartige Dignität und Autorität für unseren Glauben zukomme, welche uns nöthige, auch die darin ausgesprochenen Lehranschauungen uns als göttliche Wahrheit anzueignen (S. 52, 58, 63).

Fragen wir nach der Begründung dieses Satzes, so wird auf den Abstand hingewiesen, der zwischen den Augen- und Ohrenzeugen der geschichtlichen Offenbarung und den Fernerstehenden oder Späterlebenden bestehen muß in der Art, wie die Offenbarung auf sie einwirkt: „Die Letzteren können nur mittelbar, d. h. durch Vermittlung jener unmittelbaren Zeugen einen Eindruck von der betreffenden Lebenskundthuung erhalten" (S. 50). Der Inhalt des Erlebten ist zwar beidemal der gleiche, aber doch die Intensität, womit dieser Inhalt sich bezeugt und verstanden wird, bei den unmittelbaren Offenbarungszeugen eine viel höhere und tiefere als bei anderen Christen. Unsere Erfahrung von der Gottesoffenbarung in Christus „ist nicht völlig dieselbe, nicht gleichen Ranges wie die der ersten christlichen Zeugen, denn sie ist vollständig abhängig von der letzteren, d. h. von dem Ausdruck, den diese sich in ihrem Wort gegeben hat" (S. 51). Allein diese Betrachtung führt für sich allein nur zu dem Resultat, daß wir von dem Wort der Apostel geschichtlich abhängig sind, daß wir ohne dieses Wort keinen vollen Eindruck von der Macht der Offenbarung erhalten würden. Eine besondere, spezifische Autorität kann für das Wort der Apostel nur dann in Anspruch genommen werden, wenn man,

wie dies Kübel auch thut, die mit ihrer amtlichen Eigenschaft als Apostel gegebene Autorität und ihren darauf gerichteten Anspruch mit der eben dargestellten Betrachtung verbindet und sagt: sie sind die vermöge ihres Amtes zur authentischen Auslegung der Offenbarung und ihres Sinnes berechtigten und befähigten Zeugen. Hier wird namentlich auf den Anspruch verwiesen, den der Apostel Paulus macht, daß er im Geist Gottes rede und daß kein anderes Evangelium als das seinige Gültigkeit habe. Was nun diesen Anspruch im besonderen betrifft, so wird derselbe von vornherein eingeschränkt durch die Thatsache, daß neben Paulus auch die Urapostel das Evangelium verkündigt haben und die Lehrdarstellungen, die aus diesem Kreise hervorgegangen sind, sich keineswegs mit der Lehre des Paulus decken: daß also, wenn dieser Anspruch die Autorität der andern Apostel nicht ausschließen soll, nicht in bewußter Weise die ganze Lehrformulirung (die ja überdies keine einheitliche und systematische ist) darin inbegriffen sein kann. Wenn nun aber gesagt wird, daß die Apostel uns das richtige Verständniß dessen geben, was in der Person und dem Werke Christi vorliegt, so wird dies durch zwei Erwägungen mindestens sehr eingeschränkt. Einmal ist zu sagen, daß ein richtiges Verständniß von Jesus sich uns vor allem aus seinen eigenen Worten und aus der Art seines Auftretens und Wirkens ergeben muß, wir also die geschichtlichen Darstellungen namentlich in den Synoptikern in erster Linie zu Rathe ziehen müssen. Erst wenn diese uns in einer Weise im Unklaren ließen, daß wir aus ihnen Sinn und Absicht des Wirkens Jesu nicht zu erkennen vermöchten, könnten wir sagen, wir seien ganz auf die Deutung angewiesen, welche die Apostel in ihren Briefen der Person und dem Wirken Jesu geben. Nun ist dies aber durchaus nicht der Fall, vielmehr lassen uns die Darstellungen der Synoptiker und die von ihnen überlieferten Worte Jesu in der Hauptsache deutlich die Richtung erkennen, in welcher er auf die Menschen hat einwirken wollen, und die religiösen Gedanken, um deren Durchführung es ihm zu thun war. Wir brauchen also eine authentische Auslegung des Sinnes der in Christus gegebenen Offenbarung zum mindesten nicht in dem Grade, daß wir dafür ganz auf die Lehrdarstellungen

der Apostel angewiesen wären, vielmehr sind diese nur sekundär. Dazu kommt, daß wir in den Ausführungen der Apostel, wo sie lehrhafter Art sind, doch immer nur Auffassungen über Christus und seine Bedeutung kennen lernen, die uns jedenfalls gegenüber Christus selbst, seinem Wort und Wirken, erst in zweiter Linie stehen. Wir mögen z. B. die Versöhnungslehre des Paulus, oder die Christologie des Paulus oder des Johannes noch so hoch stellen, sie sind doch erst abgeleitet aus der in Jesu gegebenen Offenbarung, erst aus dem Eindruck von dieser entstanden und haben deshalb für das religiöse Leben nur sekundäre Bedeutung.

Dies führt nun sofort auf den Hauptpunkt, um den es sich hier handelt, auf die Frage, ob und wie weit eine Lehre Autorität beanspruchen kann, womit von selbst auch die Frage nach dem Wesen der religiösen Erkenntniß sich verbindet. Kübel sagt (S. 62) in Beziehung auf die Lehrautorität eines biblischen Buches oder weiterhin der ganzen heil. Schrift: „wenn uns etwa zunächst ein einzelnes Wort, sagen wir z. B. das Gleichniß vom verlorenen Sohn, als Gotteswort gefaßt hat, so verarbeiten wir dasselbe nicht bloß sittlich-religiös, sondern auch intellektuell, wir müssen daraus gewisse Lehranschauungen über Gott und Mensch u. s. w. gewinnen, und diese stehen uns als autoritative Wahrheiten fest". Durch Vergleichung der gewonnenen Resultate mit andern Abschnitten, dann weiter mit ganzen Büchern „kommt es irgendwie zu einem Komplex von Lehranschauungen, die für uns maßgebend sind". Die Auffassung von der religiösen Wahrheit, die hier vertreten ist, scheint uns ungenügend zu sein, weil sie nothwendig zu einer Veräußerlichung dieses Begriffs führt. Das ist ja freilich klar, daß wir das gelesene Wort auch intellektuell verarbeiten und die darin enthaltenen Anschauungen ins Bewußtsein erheben; aber wenn es nun so zu einem Komplex von Lehranschauungen kommen soll, die für uns maßgebend sind, so ist damit das intellektuelle Gebiet in einer Weise vom praktischen losgelöst und selbständig gemacht, als ob es eine Aufgabe für sich wäre, ein System religiöser Wahrheit zu erkennen. Wenn auch nicht der Ausgangspunkt, so soll doch ein wesentlicher Faktor der religiösen Entwicklung die Aneignung religiösen Wissens sein, das uns als

übernatürlich und geoffenbart gegeben ist. Hiegegen müssen wir — darauf führen uns unzweideutige Worte Jesu und die ganze Art seines Auftretens — vor allem festhalten, daß nicht bloß die religiöse Erkenntniß nur wahre Erkenntniß ist im Zusammenhang mit persönlichem religiösem Leben, sondern auch, daß die Erkenntniß selbst unmittelbar praktische Bedeutung hat. So ist die Lehre Jesu vom Reich Gottes, von Gott als dem Vater nicht darauf berechnet, übernatürliches Wissen mitzutheilen, sondern einen Eindruck von einer höheren Macht zu geben und dadurch die Menschen zur Umgestaltung ihres Lebens anzuregen. Darum bewegt sich auch diese religiöse Erkenntniß nicht in Begriffen, die mit logischer Schärfe gefaßt und durchgeführt werden müßten, sondern in Anschauungen, in Bildern; denn nur diese sind unmittelbar aus dem Leben genommen und darum auch wieder auf das Leben übertragbar. Man betrachte nur die Art, wie Jesus von Gott redet; schon in dem Vaternamen, den er ihm giebt, ist die praktische Haltung, die Gott gegen uns einnimmt, beschrieben, und dieses Bild selbst wie die gelegentlich gegebene weitere Ausführung zielt immer darauf hin, zu Ehrfurcht, Vertrauen und Gehorsam gegen Gott anzuleiten.

Damit soll nun nicht gesagt sein, daß die religiöse Erkenntniß mit dem Metaphysischen gar nichts zu thun habe; denn ein Urtheil über das Sein Gottes und über die Art seines Wirkens und Handelns ist in jeder christlichen Erkenntniß mit eingeschlossen. Aber wir müssen uns über die Bedingungen eines solchen Urteils klar werden. Daß die uns umgebende Welt wirklich existirt, steht uns darum so fest, weil sie uns nöthigt, in der Art, wie wir auf sie einwirken, uns nach denselben Gesetzen zu richten, die wir durch passives Erfahren und Beobachten feststellen. Wir überzeugen uns täglich, daß wir selbst Theile der uns umgebenden Welt sind, und wir können nicht leben, ohne sie als Realität zu behandeln. Nun erfahren wir zwar von Gott auch Einwirkungen, welche uns zu einem Urtheil über sein Dasein und die Art seines Wirkens führen können, aber was diesen Einwirkungen fehlt, ist eben die Handgreiflichkeit, durch die die Sinnenwelt uns die Annahme ihrer Existenz aufnöthigt; wir können leben, ohne Gott als Wirk-

lichkeit zu behandeln. Und darum kann es eine Feststellung der Realität Gottes auf Grund einfacher Beobachtung der eigenen Person, der Welt und des Lebens, eine Gewißheit über Gott, welche der Gewißheit von der Existenz der Welt gleich wäre, nicht geben. Den stärksten Beweis für die Realität Gottes, der darin liegen würde, daß wir nicht leben können ohne den Glauben an seine Wirklichkeit, liefert uns die Erfahrung nicht. Die Erkenntniß Gottes kann daher nur auf einer unmittelbaren, nicht weiter zu erklärenden inneren Gewißheit, oder auf einer irgendwie erfolgenden Uebertragung dieser Gewißheit ruhen. Das erstere ist der Fall bei prophetischen Persönlichkeiten, vor allem bei Jesus, das zweite bei allen anderen Menschen. In beiden Fällen stellt diese Gewißheit dem Menschen das schwierige Problem, das, was vom Standpunkt der Erfahrung, auch wenn alle Momente in Betracht gezogen werden, zweifelhaft ist und bleibt, in praxi als Wirklichkeit zu behandeln. Eine Uebertragung dieser Gewißheit aber ist durch bloße Belehrung nie möglich, vielmehr nur dadurch, daß das Göttliche in einer Persönlichkeit sich als beherrschende Lebensmacht darstellt. Eine solche Persönlichkeit, die mit Selbstgewißheit von Gott zeugen kann, muß imponirend wirken und eine Gewalt auf die Gemüther ausüben; noch mehr aber wird die reine konsequente Durchführung dieses Gottesbewußtseins einen achtunggebietenden und beschämenden Eindruck machen. Wenn wir sehen, daß ein solches Leben, welches das Uebersinnliche als Realität behandelt, nicht unmöglich ist, und zugleich empfinden, daß es sittlich höher steht, so ergiebt sich daraus für uns die ethische Forderung, auch in ein solches Leben einzutreten, es damit zu versuchen. Und nur dieser praktische Weg, das Eingehen auf diese ethische Forderung, kann uns zu eigener Gewißheit führen. Hier tritt nun auch die Bedeutung der Persönlichkeit als Autorität klar hervor. Denn nur in einem persönlichen Leben, in dem das Unsichtbare als Realität behandelt ist, tritt das Göttliche so als Lebensmacht in unsern Gesichtskreis, daß wir uns darunter beugen müssen und so durch persönliche Eindrücke und eigenes Erleben zu selbständiger Gewißheit kommen können. Ein logischer dialektischer Beweis hat hier keine Stelle, denn ein solcher kann nicht von der Kraft einer

Realität zeugen und keine Kraft geben; vielmehr ist hier die Persönlichkeit Alles und das Zutrauen zu einer Persönlichkeit, die uns durch ihr ganzes Wesen Achtung abnöthigt, giebt die Grundlage für die eigene Ueberzeugung ab, weil sie die Grundlage für die praktische Nachfolge bietet. Und hieraus ergiebt sich uns auch, warum Jesus allein uns im vollen Sinn religiöse Autorität sein kann: nur bei ihm sehen wir die volle Durchführung und Verwirklichung der religiösen Gewißheit im Leben, die uns den Halt giebt, dessen wir bedürfen.

Aus dem Bisherigen geht nun hervor, daß das, was als religiöse Wahrheit erkannt werden kann, dem Umfang, der Quantität nach sehr nahe zusammengeht. Was als direkte religiöse Erkenntniß ausgesprochen werden kann, ist genau genommen in dem einen Satz enthalten: es giebt einen Gott, der als sittlich erhebende und heilbringende Lebensmacht über uns waltet, einen Gott, der unser Vater ist. Jede weitere Aussage ist nur Ausführung und Anwendung dieser Erkenntniß; z. B. die Aussage, daß es ein ewiges Leben giebt, ist der aus der Gewißheit von Gott sich ergebende Ausdruck der Hoffnung, daß Gott eine Persönlichkeit, die er zu sich erhebt, nicht für immer untergehen lassen wird: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen". Oder, um ein anderes Beispiel zu wählen, die biblischen Aussagen über den hl. Geist sind nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß Gott als heiligende und heilbringende Lebensmacht nicht bloß über uns steht, sondern auch in uns wirkt. Alles, was mit dem Anspruch auftritt, religiöse Erkenntniß zu sein, muß sich darum an dem Kriterium bewähren, ob es sich auf diese einfache Wahrheit zurückführen und aus ihr heraus verstehen läßt; denn auf diese conzentrirt sich alles religiöse Interesse. Das religiöse Leben bedarf keines umfangreichen Systems von Lehrsätzen, sondern nur der einen Erkenntniß von Gott als dem Vater, welche die Norm für die Betrachtung der Welt und für die Gestaltung des Lebens bildet: und die Intensität des Glaubens ist nicht von der Quantität dessen, was „geglaubt" wird, abhängig.

Etwas anderes nun aber als diese einfache religiöse Wahrheit sind die Reflexionen, welche sich daran knüpfen und sich ihrer

bemächtigen, die Verarbeitung der religiösen Gedanken in den Formen und Anschauungen der Zeit, mit den Mitteln des Denkens, welche der Anschauungs- und Gedankenkreis einer Zeit, eines Volkes darbietet. Jede neue religiöse Erkenntniß, welche als Kraft in die Menschheit hereintritt, strebt ganz naturgemäß darnach, sich in den Formen auszuprägen, in welchen sie das geistige Eigenthum der betreffenden Zeit, des betreffenden Volkes werden kann; und das Bedürfniß des Nachdenkens über die geoffenbarte Wahrheit muß stets zur Produktion weiterer Gedankengänge führen, welche nicht den Charakter neuer Wahrheiten haben, sondern nur Ausführung und Verarbeitung des schon Gegebenen sind. So hat Jesus naturgemäß Vorstellungen getheilt und ausgesprochen, welche dem Gedankenkreis des damaligen Judenthums angehörten; so haben die Apostel z. B. in den Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Christi sich an die Gedanken angeschlossen, welche ihrer Zeit geläufig waren. Hier wäre es nun verkehrt, eine Anerkennung solcher Gedanken auf Autorität verlangen zu wollen. Es wäre dies vor allem religiös unrichtig, weil es zu einer Veräußerlichung des Begriffs der religiösen Wahrheit führen müßte. Denn die Wahrheit wird dabei nicht als eine das Leben beherrschende Macht vorgestellt, sondern als eine Summe von Erkenntnissen, zu welchen man wie zu irgend einem andern Wissensstoff in ein Verhältniß treten kann, indem man sich durch Nachdenken ihrer bemächtigt oder auch sie einfach auf Autorität annimmt. Das Verkehrte an dieser Auffassung zeigt sich deutlich an der Zumuthung zu „glauben", d. h. eine biblische Aussage oder ein System von solchen als richtig anzunehmen, wodurch die sittliche Anstrengung auf ein Gebiet verlegt wird, wo sie keinen Sinn und kein Recht hat, und dagegen von dem Gebiet, auf das sie gehört, von den Aufgaben des Lebens abgelenkt wird. Aber es ist auch psychologisch unrichtig. Wir sind nur dann in der Lage, eine religiöse Lehre annehmen zu können, so daß sie wirklich unser geistiges Eigenthum wird, wenn sie sich an unserem Leben erprobt. So lange dies nicht der Fall ist, ist sie uns etwas Fremdes, von unserem religiösen Bewußtsein nicht Verarbeitetes und darum Werthloses. Wie soll sich nun aber etwa eine Lehre von den Engeln,

die man aus einer Anzahl von Aussprüchen Jesu und der Apostel zusammenstellt, an unserem Leben bewähren? Oder wie soll sich die Christologie des Paulus oder des Johannes praktisch an uns erproben? Jesus selbst kann sich an uns erproben als der rechte Führer zu Gott, aber eine Lehre über Jesus nicht. So fehlt uns also das Mittelglied, welches uns solche Lehranschauungen im vollen Sinn zur Wahrheit machen könnte. Aber ist nicht die von uns schon empfundene Autorität Jesu und der Apostel dieses Mittelglied? Wenn wir zu ihnen stehen wie der Schüler zum Lehrer, müssen wir dann nicht von dem, was aus ihren Worten sich uns schon als wahr erprobt hat, auch auf das andere schließen und das Vertrauen hegen, daß es auch bei allem anderen so sein werde, müssen wir nicht auf ihre Autorität auch das annehmen, was wir noch nicht verstehen? Allein diese Analogie führt uns nicht so weit. Denn jeder Schüler, der von seinem Lehrer zu selbständigem Denken angeleitet worden ist, kann bei aller Pietät gegen diesen doch durch eigene Forschung zu anderen Erkenntnissen geführt werden. Dies ist nicht bloß auf weltlichem, sondern auch auf religiösem Gebiete so: der Eindruck großer Frömmigkeit und sittlichen Ernstes, den wir von einem Lehrer haben, kann uns durchaus nicht die Richtigkeit seiner religiösen Anschauungen verbürgen. Dieser Maßstab würde uns auch, sobald wir ihn in der Kirchengeschichte anwenden wollten, sofort ad absurdum führen, indem für die entgegengesetztesten Anschauungen sich ernste sittlich-religiöse Autoritäten finden ließen. Ueberdies könnte uns auch dieser Gesichtspunkt den verlangten Dienst auf keinen Fall leisten; denn so lange wir erst das Vertrauen gewonnen haben, es werde sich uns etwa die Lehre des Paulus in vollem Umfang als wahr erweisen, ist dieselbe uns nach dem gegenwärtigen Stand unserer Erkenntniß noch unsicher, steht uns also gerade nicht als Wahrheit fest. Eine in Hoffnung künftiger Erprobung auf Autorität angenommene Wahrheit hat niemals das Merkmal der Festigkeit, sondern stets das der Unsicherheit.

Zu diesen Momenten kommt nun noch eines, das speziell auf unsere Stellung zu den Aposteln und ihrer Lehre sich bezieht. Die Apostel wollen doch jedenfalls nur das darbieten und erklären,

was in Christus schon gegeben ist, sie wollen nicht selbst eine neue Offenbarung geben. Nun haben wir oben gesehen, wie für das religiöse Erkennen und Leben nur eine Persönlichkeit Autorität sein kann, weil wir nur hier eine wirksame Kraft vor uns sehen, und wie darum Jesus als der kraftvollste Träger des Gottesbewußtseins die höchste Autorität für uns ist. Daraus folgt aber auch, daß wir ihn als Persönlichkeit vor uns sehen müssen, wenn wir den richtigen Eindruck von ihm bekommen sollen; wir müssen ihn leben sehen, nur dann kann er uns auch in richtiger Weise Autorität werden. Dies kann aber nicht durch Lehren über ihn geschehen, sondern nur durch geschichtliche Darstellungen von ihm und durch Zeugnisse, welche den persönlichen Eindruck von ihm widerspiegeln. Nicht durch irgend eine Christologie erhalten wir also den richtigen Eindruck von ihm, sondern durch Vergegenwärtigung dessen, was er in seinem irdischen Leben war; und so werthvoll uns die Lehrdarstellung der Apostel ist, so sind wir doch nicht in der Weise davon abhängig, daß wir nur durch sie einen richtigen Eindruck von der Bedeutung Jesu bekommen könnten.

Halten wir uns das alles gegenwärtig, so wäre es offenbar ein ganz vergebliches Bemühen, wenn wir aus Pietät gegen das Wort Jesu und der Apostel uns selbst dazu nöthigen wollten, alles, was sie gelehrt haben, als wahr anzuerkennen. In Wirklichkeit ist uns das gar nicht möglich. Z. B. der von Jesus und den Aposteln ausgesprochene Gedanke der Nähe der Parusie ist durch die geschichtliche Entwicklung widerlegt worden, wir können ihn nicht mehr theilen. Andere Gedanken und Gedankengänge, wie sie uns namentlich in den Briefen des Paulus begegnen, muthen uns durchaus fremdartig an, wir denken thatsächlich nicht mehr so und werden durch diese Ausführungen nicht überzeugt. Es wäre nun vollständig werthlos, wenn wir uns Mühe geben wollten, solche Gedanken als Wahrheiten anzuerkennen; denn unser religiöses Denken würde damit ganz von der übrigen Denkthätigkeit losgelöst, stünde in unserem Geistesleben isolirt da und könnte daher auch nicht, wie es doch ernsthaftes religiöses Denken thun soll, uns geistig beherrschen. Gerade diese Erscheinung ist ja freilich charakteristisch für die Gegenwart: das religiöse Denken, das im Grunde

nur Aneignung religiösen Wissens ist, ist keine Macht mehr, weil es unvermittelt neben dem weltlichen Wissen hergeht und keine innere Beziehung zwischen beiden vorhanden ist, abgesehen von den Collisionen, in welche die beiden Gebiete beständig gerathen. Daß es aber des religiösen Denkens nicht würdig ist, eine so bescheidene Rolle zu spielen und im geistigen Leben machtlos zu sein, ist wohl einleuchtend. Und darum ist es auf diesem Gebiete so wichtig, wahre und falsche, berechtigte und unberechtigte Autorität sorgfältig zu unterscheiden, und dem religiösen Denken bei aller Gebundenheit, die sich aus seinem Gegenstand von selbst ergiebt, doch auch die Freiheit zu sichern, ohne welche ein ernsthaftes Suchen nach Wahrheit nicht bestehen kann.

Christenthum und Wirthschaftsordnung [1]).

Von

D. Julius Kaftan.

Was uns im evangelisch-sozialen Kongreß zusammengeführt hat und zusammenführt, ist die gemeinsame Ueberzeugung, daß der christliche Glaube in seiner evangelischen Gestalt Kräfte enthält, deren Bethätigung zur Gesundung unserer sozialen Verhältnisse einen Beitrag leisten kann und leisten sollte.

Dem entspricht, daß auf unseren Versammlungen bis jetzt noch immer an erster Stelle ein Thema besprochen worden ist, das diesen Zusammenhang zwischen dem evangelischen Christenthum und den sozialen Verhältnissen hervorhebt und über die Begründung dieses Zusammenhangs wie über die Pflichten, die sich daraus ergeben, zu orientiren versucht. Auch dies Mal ist in der Tagesordnung des Kongresses hierauf Bedacht genommen. Denn wenn jetzt von Christenthum und Wirthschaftsordnung die Rede sein soll, so hat es diesen eben erwähnten Sinn. Es handelt sich um eine prinzipielle Frage. Es soll untersucht werden, ob Christenthum und Wirthschaftsordnung in einem Zusammenhang mit einander stehen, und wenn ja, welche Grundsätze sich daraus für die christliche Beurtheilung und Gestaltung der Wirthschaftsordnung ergeben.

Unter der Wirthschaftsordnung verstehe ich dabei die Normen, die die Erzeugung und Vertheilung der Güter beherrschen, mögen es nun solche sein, die sich aus der Natur der Sache ergeben, oder solche, durch die der Staat dieses Gebiet des Volkslebens regelt.

1) Referat, erstattet auf dem vierten evangelisch-sozialen Congreß zu Berlin am 1. Juni 1893.

Es handelt sich also nicht um das Verhältniß von Christenthum und Kirche zur sozialen Frage, wie man es nennt, oder zu den Lohnverhältnissen der Arbeiter oder zur Sozialdemokratie. Aber auch damit werden wir uns nicht zu beschäftigen haben, daß das Christenthum karitative Ordnungen enthält und pflegt, die sich mildernd und Wunden heilend in die wirthschaftliche Ordnung einschieben. Selbst das geht uns hier nicht unmittelbar an, daß das Christenthum, indem es das ganze Leben sittlich zu regeln unternimmt, auch zu den Tugenden des wirthschaftlichen Lebens, zu Fleiß und Treue anweist und erzieht. Sondern das alles, was jetzt erwähnt ward, kommt hier lediglich in Betracht, sofern es etwa das eine oder andere Moment in unserem Thema zu beleuchten dient. Das Thema selbst betrifft nur diesen einen ganz bestimmten Punkt: besteht ein Zusammenhang zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung? welcher Art ist dieser Zusammenhang? was ergeben sich daraus für Grundsätze und Pflichten?

Gerade aber bei dieser Abgrenzung des Themas scheint es nahe zu liegen, die damit aufgeworfene Frage zu verneinen und abzuweisen. Denn was haben Christenthum und Wirthschaftsordnung mit einander gemein? Liegen sie nicht gänzlich außer einander? Ja, der Mensch, der Christ ist nur Einer. Und er derselbe ist beides, das Subjekt seines Christenthums und seines wirthschaftlichen Lebens. Insofern muß ja beides in einem und demselben Menschen, in einem und demselben Leben zusammentreffen und sich irgendwie berühren. Aber sind diese Berührungen nicht mit dem erschöpft, wovon es eben hieß, daß es uns hier nicht unmittelbar beschäftigen sollte, damit, daß die christliche Liebe die Verwundeten des wirthschaftlichen Kampfs zu heilen unternimmt, und daß der christliche Glaube auch zu den Tugenden des wirthschaftlichen Lebens erzieht? Kann man, abgesehen hiervon, überhaupt einen Zusammenhang zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung behaupten? Ist nicht das Christenthum gänzlich unabhängig von jeder Wirthschaftsordnung in die Geschichte eingetreten? Wäre es daher nicht ein Widerspruch in sich selbst, wenn man etwa von einer christlichen Wirthschaftsordnung reden wollte?

In der That, das ist der Eindruck, den die aufgeworfene Frage zunächst und unwillkürlich macht. Alle diejenigen, die das Christenthum wenn überhaupt, dann doch nur als eine Sache des individuellen Gemüthslebens zu schätzen wissen, werden bei diesem Eindruck stehen bleiben. Sie werden es rund heraus für eine Thorheit erklären, hier Verbindungslinien zu ziehen, wo doch beides so offenbar in eine verschiedene Richtung weist. Und abgesehen davon, ob es die ganze Wahrheit ist, so scheint auch mir in jenem ersten Eindruck eine Wahrheit zu liegen, die schlechterdings Beachtung fordert.

Es sind ganz verschiedene Seiten unseres Lebens, um die es sich hier und dort handelt. Im Christenthum ist es darauf abgesehen, daß wir das ewige Leben gewinnen, das Leben in Gott; in der Wirthschaftsordnung handelt es sich ausschließlich um zeitliche Güter, um zeitliche Bedürfnisse und deren Befriedigung. Das Christenthum ist der Welt von oben eingepflanzt, durch göttliche Offenbarung in die Geschichte eingeführt, niemand gewinnt Theil daran, der nicht von dieser Offenbarung Gottes ergriffen wird und sie in Freiheit ergreift. Das wirthschaftliche Leben dagegen wächst aus natürlichen Nöthigungen heraus, in die sich der Mensch gestellt sieht; ein jeder wird zur Betheiligung an dieser Arbeit durch den Hunger herangezogen, ein jeder, einerlei ob Christ oder Nichtchrist, alle die da leben wollen, mag es ihrer Neigung entsprechen oder nicht.

Gewiß, die Erde ist des Herrn und was sie erfüllt. Auch dies also, was sich aus natürlicher Nöthigung ergiebt, ist eine unzweifelhafte Gottesordnung. Aber niemand wird deßhalb den Unterschied verkennen wollen, der da vorhanden ist. Die Art, in der wir das eine und das andere auf Gott beziehen, ist je eine andere. Und das letztere gehört nicht etwa, weil wir Christen es schließlich auch auf Gott beziehen, zu den eigentlich christlichen Erkenntnissen und Ordnungen, sondern es ist etwas, was überall unter den Menschen wirkt und sich Geltung verschafft. Unbestreitbar daher wie mir scheint, daß beides jedenfalls auch weit auseinander liegt! Ja, ich halte das für so wichtig, daß ich Sie bitten möchte, hierbei mit der Aufmerksamkeit etwas länger zu verweilen.

Vom Christenthum habe ich gesagt, daß es mit ihm auf das ewige Leben, auf das Leben in Gott abgesehen sei, und daß es deßhalb der Wirthschaftsordnung gleichgültig gegenüberstehe, die es mit lauter zeitlichen Dingen und nichts als solchen zu thun habe. Um einzusehen, daß es sich so verhält, brauchen wir nur einen Blick auf die älteste Gemeinde zu werfen, auf den Kreis derer, die unser Herr selbst zu seinen Jüngern erwählt hatte, in deren Mitte sich christlicher Glaube und christliches Leben zuerst verwirklicht hat. Da tritt uns nichts deutlicher entgegen als die Richtung auf das Ewige und die Entfremdung von dem Zeitlichen. Die scharfe Ausprägung dieses Zuges hängt mit ihrer Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zusammen. Denn diese Erwartung läßt die Dauer der christlichen Gemeinde in der Welt nur als eine kurze Spanne Zeit, als den Schlußakt in dem Handeln Gottes mit den Menschen erscheinen. Sie, die Christen, sind die Bürger des himmlischen Reichs, das zukünftig ist. Himmlisch ist es, aber doch hat es in der Welt Fuß gefaßt, nämlich in den Herzen derer, die an Jesum Christum gläubig geworden. Zukünftig ist es und doch gehört es der Gegenwart an. Denn wer mit Christo gestorben ist, für den ist die Ewigkeit zur Gegewart geworden, daher er auch befreit ist von allen Banden der Sünde und der Lust.

Offenbar, wo man so denkt, wo man in diesen Gedanken lebt, da ist man nicht dazu disponirt, der Wirthschaftsordnung große Aufmerksamkeit zu schenken, auf ihre Aenderung oder Erneuerung Bedacht zu nehmen. In der That hat der urchristlichen Gemeinde nichts ferner gelegen als dies.

Und es ist doch wohl so, daß sie nicht zu fürchten brauchte, damit den Sinn ihres Herrn und Meisters zu verfehlen. Das Wort vom Erbschichter, dessen Amt Jesus nicht übernehmen will, mag oft mißbraucht werden, es steht aber doch im Evangelium. Auch lesen wir nirgends eine Mahnung, die die Jünger des Herrn in die Arena des wirthschaftlichen Kampfes verweist. Die Aufforderung, nicht für den anderen Tag zu sorgen, nicht zu fragen, was werden wir essen? womit werden wir uns kleiden? mag der wirthschaftlichen Arbeit nicht entgegen sein — auf deren Förderung

ist sie auch nicht bedacht, verhält sich zum mindesten vollkommen gleichgültig dagegen.

Und in der ältesten Gemeinde ist diese Gleichgültigkeit herrschender Grundsatz gewesen. Nichts hat ihr ferner gelegen als irgend etwas, was man unter den Gedanken einer Reform der Wirthschaftsordnung unterbringen könnte. Erinnern wir uns doch, daß das Christenthum sogar die Sklaverei unangetastet gelassen hat. So gewiß es aber ist, daß das Christenthum schließlich zu deren Abschaffung geführt hat, so gewiß ist das andere, daß hier eine christlich gedachte Reform dieser Ordnungen hätte einsetzen müssen, wenn irgend etwas derartiges im Gesichtskreis der ältesten Gemeinde gelegen hätte. Denken wir doch daran, wie der Apostel Paulus die Streitigkeiten der Christen vor Gericht beurtheilt. Eigentlich meint er dürfte es zu solchen Streitigkeiten unter ihnen gar nicht kommen. Was hängt aber enger zusammen als die Wirthschaftsordnung und das Recht? Und wie gleichgültig muß man sich zu jener verhalten, wenn man den Gebrauch des Rechts als unchristlich verwirft? Nur so weit kommt Paulus dem, was in dieser Welt gilt, entgegen, daß er den Grundsatz ausspricht: wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen. Wir sind eben noch in der Welt. Und ob wir nicht mehr zu ihr gehören, weil sie vergeht, wer weiß, wie bald? — so lange wir in ihr leben, können wir es nicht umgehen, im Schweiß unseres Angesichts unser Brod zu essen, wie Gott befohlen hat. Nur daß sich auch darin kein positives Verhältniß zum wirthschaftlichen Leben und seinen Ordnungen ausspricht. Die Richtung auf das Ewige d. h. auf das Leben mit Christo verborgen in Gott hat jede positive Pflege des wirthschaftlichen Lebens in der ältesten Gemeinde ausgeschlossen.

Allerdings, eine sehr bestimmte Grenze hat diese Nichtbeachtung der zeitlichen Verhältnisse. An zwei Punkten wird sie erreicht. Das eine Mal, wenn das soziale Verhältniß, die Gemeinschaft mit den Menschen in Betracht kommt. Und da nun dies in allen zeitlichen Verhältnissen den breitesten Raum einnimmt, so ist das freilich eine sehr weit greifende Beschränkung. Jedenfalls, hier weicht die Nichtbeachtung dem intensivsten Interesse. Daß wir unsere Brüder lieben, ist Gottes vornehmstes Gebot für

das Leben in der Welt, nichts kann uns davon entbinden, es giebt keine Liebe zu Gott, die nicht die Liebe zu den Brüdern einschließt, es giebt keine Seligkeit in Gott, die wir nicht in dieser Liebe erst völlig schätzen und genießen lernen. Der andere Punkt aber ist der: daß wir uns von der Welt unbefleckt erhalten! Wo etwa jene Nichtbeachtung der zeitlichen Dinge in das andere umschlagen wollte, daß wir uns der Zucht des Geistes entzögen, da wäre sie eine Verleugnung des Herrn, ein Preisgeben des himmlischen Erbes. Aber offenbar sind nun dies, die Liebe zu den Brüdern und die geistige Zucht, offenbar sind das nicht Grundsätze, die uns mit dem wirthschaftlichen Leben als solchem verflechten. Es bleibt daher nichtsdestoweniger dabei, daß das ursprüngliche Christenthum sich hiergegen gleichgültig verhalten hat.

Nun wird man sagen, das sei die Zeit des Anfangs gewesen. Man wird nachdrücklich auf den Zusammenhang verweisen, von dem schon die Rede war, auf den Zusammenhang nämlich, in dem das alles mit der Erwartung des nahen Endes stand. Und es ist gewißlich wahr, daß es sich so verhält. Das Christenthum würde im neuen Testament überhaupt nicht so aussehen, wie es thut, wenn nicht diese Erwartung, diese Hoffnung die älteste Gemeinde von den Aposteln an bis zu ihren geringsten Gliedern beherrscht hätte. Allein, man darf nun hieraus keine übertriebenen Folgerungen ziehn. Es ist doch Gottes Wille, der die Augen jener ältesten Zeugen, was Zeit und Stunde betrifft, gehalten hat. Es muß diese Thatsache doch von der göttlichen Weisheit geordnet gewesen sein, — vielleicht weil die älteste Gemeinde sonst nicht die intensive Spannkraft in sich hätte entwickeln können, deren sie bedurfte, um eine Welt aus den Angeln zu heben. Aber wie dem sein mag, jedenfalls könnte es sich nicht so verhalten haben, wenn das etwas wäre, was dem Christenthum eine andere als die von Gott gewollte Richtung gegeben hätte. Und deßhalb müssen wir folgern: wie viel auch von jener Stellung und Haltung der ältesten Gemeinde dem wirthschaftlichen Leben gegenüber in Abzug zu bringen sein mag, wenn wir nun ermitteln wollen, was unabhängig von Zeit und Zeitumständen für das Christenthum selber wesentlich und charakteristisch ist, — die Grundrichtung

dürfen und können wir nicht in Abzug bringen, wenn wir nicht das Christenthum überhaupt aufgeben wollen. Das ist aber die Richtung auf das ewige Leben in Gott und seinem Reich. Es hat sein Bewenden dabei: Christen sind Leute, denen die Ewigkeit zur Gegenwart geworden ist; wir, die wir uns so nennen und betonen, daß wir es sind, wir sagen nicht die Wahrheit, wenn uns nicht das Trachten nach dem ewigen Leben in Gott zur herrschenden Grundrichtung unseres Lebens geworden ist. Und das bedingt dann immer, daß ich so sage, einen Abstand, einen Zwischenraum zwischen den wirthschaftlichen Dingen und dem Heiligthum unseres christlichen Lebens, es bedingt, daß diese Dinge als ein anderes empfunden werden, über das wir hinaus sein sollen und darüber wir uns innerlich erheben.

Gern möchte ich nun diesen Gedanken durch die Geschichte verfolgen. Denn es steht doch so, daß die Wahrheit, die ich eben ausgesprochen, von der Kirche zu keiner Zeit verleugnet worden ist. Aber zu einer solchen geschichtlichen Betrachtung reicht die Zeit nicht hin. Auch ist sie nicht unentbehrlich. Es kann und darf unabhängig von ihr als eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit ausgesprochen werden, daß es mit dem Christenthum die oben erwähnte Bewandtniß hat. Es ist das Christenthum selbst, das aufgegeben oder verkürzt wird, wo einer dies verleugnet oder daran rüttelt. Alles hat im Christenthum seine schließliche, alles übrige sich unterordnende Beziehung an diesem ewigen Leben in Gott, zu dem uns Jesus Christus den Zugang eröffnet hat.

Und nun stelle ich dem das wirthschaftliche Leben gegenüber, das es an und für sich nur mit zeitlichen Dingen zu thun hat und sich gegen das ewige Leben völlig gleichgültig zu verhalten scheint. Aus natürlicher Nöthigung wächst es heraus. Denn das ist es, was ihm und seinem Getriebe zu Grunde liegt, daß wir um zu leben auf die Natur, auf die Arbeit an der Natur und die so erzielten Mittel zum Leben angewiesen sind. Darin liegt der Stachel, der den Menschen genöthigt hat, seinen Intellekt zu gebrauchen, um sich in der Natur zu behaupten und sie seinen Zwecken zu unterwerfen, darin der Antrieb, nicht phantastischen Gedanken nachzuhängen über die Umgebung, in die wir gestellt

sind, sondern genau zu beobachten, richtig zu urtheilen, besonnen zu schließen. Wiederum dies ist es, was die Menschen von seltenen Ausnahmefällen abgesehen dazu nöthigt, die Produkte der Natur nicht bloß anzueignen, sondern umgestaltend einzugreifen und die Gaben des Schöpfers durch menschliche Arbeit den menschlichen Zwecken anzupassen. Dies beides aber, die Erkenntniß des wirklichen und die umgestaltende Anpassung desselben an die menschlichen Zwecke, das sind die beiden Grundfunktionen der Arbeit. Ineinandergreifend machen sie das aus, worauf alle Produktion von Gütern beruht, die das Element des wirthschaftlichen Lebens und seiner Ordnung ist.

Aber nicht bloß diese Grundfunktionen und Elemente erwachsen so aus einer natürlichen Nöthigung. Dasselbe gilt von ihrer Ausgestaltung und Gliederung. Es liegt eine immanente Logik in diesem Proceß, durch den er sich so gestaltet hat, wie er nun ist, und sich so auswirkt, wie es nun geschieht. Man kann da auf das große und ganze gesehen kaum von menschlicher Willkür reden. Er stellt sich als ein Naturproceß dar. Ihn im einzelnen zu schildern, kann mir erlassen bleiben. Sie alle haben solche Schilderungen schon oft gelesen: wie in der einfachsten Hauswirthschaft bereits eine gewisse Theilung der Arbeit sich einstellt, weil deren Vortheile gar nicht übersehen werden können; wie dieses große Princip der Theilung der Arbeit, ohne das jede Cultur unmöglich wäre, immer weitere Kreise zieht; wie damit der Handel in seiner primitivsten Form als Tauschhandel sich einstellt, Markt und Verkehr entsteht, die Erfindung des Geldes bald zu vollkommenerer Gestaltung dieses Verkehres führt; wie die Wissenschaft davon abhängt, daß die Theilung der Arbeit einzelnen ermöglicht, der Forschung zu leben, und wie die Wissenschaft mit ihren Entdeckungen wieder zu Erfindungen und neuer Technik führt, bis — nun, bis wir das unendlich complizirte Getriebe vor uns haben, das wir aus der täglichen Erfahrung als die uns umgebende Wirthschaftsordnung kennen.

Ich will zwar nicht sagen, daß das alles, wie es nun darsteht, ein Naturprodukt sei, aus natürlicher Nöthigung entsprungen. Wer so sagt, übertreibt unzweifelhaft. Ich will auch

nicht versuchen, eine Linie zu ziehen und zu sagen: bis da reicht das Naturprodukt, und eben da fängt nun die freie Schöpfung des menschlichen Willens an. Das zwar läßt sich wohl behaupten, daß die Willkür in der Vertheilung der Güter viel weiteren Spielraum hat als in der Erzeugung. Aber eine bestimmte Linie ziehen? beides reinlich scheiden? wer ist dazu im Stande? giebt es überhaupt jemanden, der es vermag? Allein, hierdurch wird nun nicht aufgehoben, daß alle diese menschlichen Bethätigungen in weitgehender Weise durch die dabei zusammenwirkenden Faktoren, d. h. durch die Noth, die uns zwingt, durch die Natur, der wir uns unterordnen müssen um sie zu beherrschen, und durch die Theilung der Arbeit, die der Gattungscharakter unserer Existenz mit sich bringt, daß sie durch diese Faktoren nothwendig bestimmt und einem Naturprozeß vergleichbar sind. Wo Menschen in dieser Welt existiren, da muß es zur Arbeit, zu dieser Entwicklung der Arbeit, zu diesen Formen des Handels und Verkehres kommen. Das ist nicht Sache menschlicher Willkür, sondern der Zwang der Dinge, in dem wir leben.

Aber was haben denn Christenthum und Wirthschaftsordnung mit einander zu thun? Dort das Streben nach ewigem Leben, die Hineinversetzung in Gottes Geist und Leben, hier die Ordnungen dessen, was in unserem Leben zeitlich und vergänglich ist. Dort die höchste Blüthe innerer geistiger Freiheit, in der sich der Mensch — Gottes Bild — über alles Geschaffene zu seinem Schöpfer erhebt, hier die natürlichen Nöthigungen, denen schließlich unsere Abhängigkeit von der Natur zu Grunde liegt, aus denen dies räthselvolle Getriebe hervorwächst, das uns, oder wenigstens die Meisten unter uns, in seinem Bann hat, oft wie mit eisernen Klammern an einem bestimmten Punkt festhält oder in bestimmte Bahnen treibt. Es ist nicht Natur. Wäre es Natur, wir vermöchten es zu beherrschen und fortschreitend unserem Willen zu unterwerfen. Und doch ist es auch nicht Sache willkürlicher Gestaltung, sondern ein Mechanismus, in dem oft auch der wohlberechnete Eingriff die unerwartetsten Wirkungen hervorruft.

In der That liegen Christenthum und Wirthschaftsordnung eines Theils für immer außer einander. Und dies zu beachten,

scheint mir von der größten Bedeutung zu sein. Es ergeben sich daraus einige wichtige Sätze und Folgerungen für unser christliches Urtheil und unser christliches Verhalten auf diesem Gebiet, die beachtet werden wollen und müssen. So möchte ich sie formuliren.

Der Herr, unser Gott, hat das Christenthum unabhängig von aller Wirthschaftsordnung und ohne innere Berührung damit in die Geschichte eingeführt. Das heißt, es ist nicht zu bezweifeln, daß die geschichtliche Entwicklung der Menschheit auch in dieser Beziehung die Fülle der Zeit erreicht haben mußte, ehe Gott seinen Sohn sandte. Das Christenthum hätte nicht unter den primitiven Verhältnissen eines Jägervolks in der Geschichte auftreten können, wenn es auch, nachdem es erschienen, auf den verschiedensten Culturstufen angeeignet werden kann. Aber das hebt nicht auf, was eben gesagt ward. Ohne irgendwelche innere Berührung mit der Wirthschaftsordnung ist es in die Welt gekommen. Und das ist ein Rath der göttlichen Weisheit, den wir einigermaßen zu verstehen und zu würdigen wissen. Es hätte ohne dies nicht die Weltreligion sein können, die universelle Religion der Menschheit, die es ist und immer mehr werden wird.

Ich folgere daraus: es bedarf großer Vorsicht, wenn wir auf dem Gebiet des wirthschaftlichen Lebens etwas im Namen des Christenthums fordern oder als gefordert bezeichnen. Wir können auch nicht etwa aus der heiligen Schrift unmittelbar entnehmen, was in der Wirthschaftsordnung christlicher, evangelischer Völker gelten soll. Wir müssen immer festhalten, daß beides nach seinen Zielen, seinen Mitteln, seinem Ursprung außereinander liegt. Wir laufen sonst Gefahr, das Christenthum mit Dingen zu vermischen, die dem Wandel unterliegen. Wie wenig ich meine, daß daraus eine völlige Zurückhaltung folgt, wird sich weiterhin ergeben. Ich meine nur dies: Vorsicht ist da geboten, damit wir nicht das ewige Gut der Menschen dem Schein aussetzen, an zeitliche wandelbare Verhältnisse gebunden zu sein.

Ferner aber: das Christenthum verträgt sich mit jeder Wirthschaftsordnung. Ich erinnere: es hat sich selbst mit der Sklaverei vertragen, ohne direkt auf deren Abschaffung zu dringen.

Es verträgt sich mit jeder Wirthschaftsordnung. Es ist kein Wechsel, keine Umwälzung in der heute bestehenden Wirthschaftsordnung denkbar, wodurch das Christenthum in seinem Bestand bedroht oder gar aufgehoben werden könnte. Da gilt in Wahrheit: was auch kommen mag, so sind und bleiben wir Christen, so ist es ein göttlicher Zwang, unter dem wir stehen, das Evangelium von Jesus Christus zu bezeugen. Und wenn man es verbietet und aus der Welt zu schaffen unternimmt — was ja denkbar wäre — so wird es seinem göttlichen Ursprung gemäß nach der ihm eingeborenen Art dann erst recht seine Lebenskräfte entfalten und durch eine unendliche Propaganda dankbarer, in Gott begeisterter Herzen sich wieder den ihm gebührenden Platz in der Menschheit verschaffen.

Endlich: es giebt in der Wirthschaftsordnung Verhältnisse und Grundlagen, die auf natürlichen Nöthigungen beruhen und sich der freien Verfügung entziehen. Es finden da Entwicklungen statt, die man nicht zurückschrauben, die man, wenn sie gefährlich erscheinen, nur zu beschleunigen versuchen kann, um mit Gottes Hülfe wieder freieres Fahrwasser zu erreichen. Es ist Thorheit, hieran rütteln oder herumdoktern zu wollen. Nicht die gute Meinung oder das Wohlwollen hat darüber zu befinden, sondern nur die wissenschaftliche Kunde und die Technik. Auch der Christ hat in diesen Dingen — ich grenze sie nicht ab, ich vermöchte es nicht — kein anderes Mittel, als eben die Forschung und die Technik, um darin umgestaltend und fördernd einzugreifen, sofern es möglich ist. Das ist das Gegenstück zu dem eben Erwähnten. Wie das Christenthum seine selbständige Art an sich hat, die durch keine Wirthschaftsordnung berührt wird, so auch umgekehrt birgt diese in sich, was sich der Willkür, auch der vom besten Willen getragenen Willkür entzieht.

Aber dies alles ist nun nur die eine Seite an dem hier besprochenen Verhältniß und darum auch nur die Hälfte der Wahrheit. Die andere Seite, die sie ergänzende Wahrheit ist die, daß Christenthum und Wirthschaftsordnung in einer sehr engen Beziehung zu einander stehen. Dem wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zu. Es wird sich uns daraus eine Reihe von ergänzenden Sätzen ergeben.

Nahe liegt es, wenn wir nun nach diesem Zusammenhang fragen, den Gedanken zum Ausgangspunkt zu nehmen, der schon einmal flüchtig erwähnt ward, daß nämlich auch alles das, was sich aus natürlichen Nöthigungen ergiebt, schließlich auf göttlichem Willen und göttlicher Anordnung beruht, daß der christliche Glaube daher auch zu alledem aus sich selbst schon eine Beziehung hat und nicht damit als mit einem äußerlichen und fremden bloß zusammentrifft. Auch die heilige Schrift giebt dem Zeugniß. Auf den ersten Blättern des alten Testaments lesen wir den Schöpfungsbefehl, den Befehl Gottes an die Ersterschaffenen, daß sie und ihre Nachkommen sich über die Erde verbreiten und sie sich unterthan machen sollen. Und wir müssen freilich diesen Gedanken als ein unveräußerliches Moment des christlichen Gottesglaubens bezeichnen. Dieser Glaube ist ein universeller. Er kennt nur den einen Gott, den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt. Dann kann es aber auch nichts in der natürlichen Welt geben, was sich nicht auf den Schöpferwillen Gottes zurückführt. Auch alle die Momente und Faktoren, auf denen die Wirthschaftsordnung beruht, gehören dazu. Und so geschieht es wohl, daß christliche Theologen, indem sie von diesen Dingen reden, hierin das Band finden, das Christenthum und Wirthschaftsordnung verbindet.

Nun soll die große Bedeutung dieses Gedankens oder vielmehr der damit hervorgehobenen Thatsache keineswegs in Abrede gestellt werden. Jedoch scheint mir ein Mißverständniß obzuwalten, wenn man hier einsetzt und sich unter diesem Gesichtspunkte den Zusammenhang von Christenthum und Wirthschaftsordnung verständlich macht. So gewiß es ist, daß alles, was die Schöpfung beschließt, Gottes Ordnung ist, so gewiß müssen wir doch bleibend einen Unterschied machen zwischen dem, was als Gottes Wille und Wahrheit in der Schöpferordnung zum Ausdruck kommt, und dem, was auf der Offenbarung Gottes in Jesus Christus beruht, was daher specifisch zum Christenthum gehört. Daß das nothwendig ist, wird vielleicht deutlicher, wenn ich anderes, was zur Schöpferordnung gehört, zum Vergleich heranziehe. Der Art ist z. B. das Verhältniß der Geschlechter zu einander. Wir nennen die Ehe eine heilige Gottesordnung und mit Recht. Aber Niemand

wird sagen, daß sie eine specifisch christliche Ordnung sei. Bei Christen soll sie durch den Glauben geheiligt sein. Die Gestalt, die sie unter christlichen Völkern annimmt, ist durch das Christenthum bedingt. Aber sie selbst ist unabhängig vom Christenthum da, eben in der Schöpferordnung begründet. Etwas ähnliches gilt von der Obrigkeit. Sie entsteht nothwendig, wo Menschen zusammen wohnen. In den natürlichen, durch die Schöpfung gesetzten Verhältnissen ist das begründet. Der Apostel sagt daher, daß alle Obrigkeit von Gott sei. Aber niemand wird die Obrigkeit eine christliche Ordnung nennen, es gilt von ihrem Verhältniß zum Christenthum, was eben von der Ehe gesagt wurde. Sie selbst ist unabhängig vom Christenthum und außerhalb seines Bereichs vorhanden. Und wie mit Ehe und Obrigkeit, so verhält es sich mit der natürlichen Weltherrschaft des menschlichen Geschlechts. In der Schöpferordnung Gottes ist sie begründet. Aber dadurch wird sie nicht in das Christenthum hereingezogen. So wichtig es ist, man kann es nicht zum Ausgangspunkt und eigentlich bestimmenden Gedanken nehmen.

Eben dies ergiebt sich aus der Sache selbst. Wir wissen als Christen, daß die Sünde störend in den Gang der menschlichen Dinge in der Welt eingegriffen hat. Was daher in der Schöpferordnung begründet ist, läßt immer der Beurtheilung Raum, daß es so wie es jetzt ist im Verderben liegt, und daß es zur christlichen Vollkommenheit gehört, sich ihm zu entziehen. Wirklich hat bis zur Reformation in allen Theilen der Christenheit ein Vollkommenheitsideal geherrscht, welches Ehelosigkeit und Armuth für Erfordernisse der Vollkommenheit erklärte, und auch der Obrigkeit, dem Staat eine wesentliche Beziehung auf die Sünde gab. Eben, es ist mit diesem Hinweis auf die Schöpferordnung kein inneres Band zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung nachgewiesen. Wenn daher die Beurtheilung dieser Dinge in unserer evangelischen Kirche eine andere geworden ist, so wird das seinen Grund darin haben, daß sie einen inneren Zusammenhang zwischen dem Leben, daß sich in den Ordnungen des Schöpfers bewegt, und dem Christenthum gefunden hat. Wir werden der Sache deshalb nicht gerecht, wenn wir einfach diese veränderte

evangelische Beurtheilung zu Grunde legen und nun doch den Gedanken jener natürlichen Weltherrschaft zum Ausgangspunkt nehmen. Vielmehr, wir haben uns nach diesem inneren Band zwischen dem Christenthum und dem Leben in der Welt umzusehen. Wir dürfen gewiß sein, daß wir, indem wir davon ausgehen, auch der Wahrheit ein Genüge thun, daß Gottes Wille alle diese Ordnungen gesetzt hat.

Und was ist denn das innere Band zwischen dem Christenthum und dem Leben in der Welt, daher auch zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung? Es liegt im sittlichen Leben. Nämlich, wenn das Christenthum uns zum ewigen Leben in Gott erziehen will, und wenn diese Richtung auf das Ewige die unveräußerliche Grundrichtung des Christenthums ist und bleibt, so lehrt es uns nun doch das ewige Leben nicht als den Gegensatz bloß zum zeitlichen Leben und dem was dieses erfüllt, verstehen. Es setzt das ewige Leben vielmehr in einen inneren und nothwendigen Zusammenhang mit dem sittlichen Leben in der Welt. Vielleicht darf man so sagen: wir wissen als Christen, daß unser Ziel in Gott liegt und in seinem ewigen Reich, im Reich der ewigen Unschuld, Gerechtigkeit und Seligkeit, hier ausschließlich und niemals in dem, was von der Welt ist, die da vergeht mit ihren Ordnungen. Aber wir wissen als Christen auch dies andere: die sittliche Entwicklung in der Welt ist der nothwendige Weg zu diesem Ziel. Ich sage: der nothwendige Weg! Also nicht so, als dürften wir darin eine Anordnung der obersten göttlichen Macht erblicken, die auch anders sein könnte. Ebenso wenig so, als hätte es zwar guten Grund in der Sache, daß Gott der Herr in seiner Weisheit dieses Erziehungsmittel gewählt, aber das einzig mögliche wäre es nicht. Nein, es ist nothwendig, weil es in Gottes ewigen Wesen selbst, nicht bloß in seinen Willen, sondern in seinem eigenen ewigen Wesen begründet ist. Denn das ist es doch, wovon wir wissen, daß es darauf hinaus will, dies, daß wir an Gott selbst, an seinem Geist und Leben Theil gewinnen. Aber das können wir nur, wenn wir in die sittliche Entwicklung eintreten. Denn unser Gott ist ein heiliger Gott. Nur so werden wir seiner theilhaftig. Es giebt keinen anderen

Weg als diesen einen. Es ist der nothwendige Weg, das nothwendige Mittel.

Aber was liegt nun darin: in der sittlichen Entwicklung? Um die Wechselwirkung der Menschen, um ihr Zusammenleben handelt es sich in ihr vor allem. Die sociale Sphäre ist die eigentlich sittliche Sphäre. In das Gebot der Liebe faßt es sich zusammen, was Gottes Wille und Gesetz uns besiehlt. Daran erkennen wir auch insbesondere, daß die sittliche Entwicklung der nothwendige Weg zu Gott ist. Denn wenn Gott die Liebe ist, wie wollen wir zu ihm kommen und in ihm bleiben, wenn wir nicht im Verkehr unter einander lernen, was Liebe ist und bedeutet? Jedoch, das einzige, was im sittlichen Leben in Betracht kommt, ist die Liebe und das Zusammenleben der Menschen nun doch nicht. Das andere, was nicht übersehen werden darf, ist das Verhältniß zur sinnlichen Welt. Darauf bezieht sich ein weiteres Grundgebot, das der Zucht, der Unterordnung des Sinnlichen unter den Geist und seine Zwecke, dies, daß nie und nirgends ein Ueberschuß des Sinnlichen vorhanden sei oder bleibe. Um dies Gebot und das der Liebe handelt es sich im sittlichen Leben, welches der nothwendige Weg ist zu Gott.

Allein, diese beiden Gebote setzen voraus, daß irgendwie persönliches Leben vorhanden sei. Denn es sind Personen, die mit einander durch das Band der Liebe verbunden sind, die Gerechtigkeit gegen einander üben und einer dem anderen die helfende Hand reichen. Wiederum schließt die geistige Zucht dies ein, daß wir zwischen uns und allem, was bloß sinnlich ist, auch wenn es durch den Leib zu uns selbst und unserm Leben gehört, innerlich einen bestimmten Unterschied machen. Sie setzt voraus und schließt ein ein geistiges Selbstgefühl, in dem wir uns selbst und unser persönliches Leben von allem Sinnlichen unterscheiden. Wir stoßen also hier auf eine nothwendige Voraussetzung alles sittlichen Lebens: das persönliche Leben und Personbewußtsein des Menschen. Ich bezeichne es als Voraussetzung des sittlichen Lebens. Ich nehme es also nicht so, wie es auf sittlicher Durchbildung beruht oder gar in sittlicher Vollkommenheit sich darstellt, sondern nur so, wie es die natürliche Voraussetzung alles dessen ist. Und nun lautet

die Frage, wie es dazu kommt, unter welchen Bedingungen sich — dogmatisch ausgedrückt — die natürliche unverlierbare Gottesebenbildlichkeit in uns gestaltet.

Fragen wir aber so, dann muß die Antwort lauten: die Bedingung, unter der persönliches Leben sich bildet und entwickelt, ist die natürliche Weltherrschaft des menschlichen Geschlechts. Wo diese fehlt, es nicht zu ihr kommt, da offenbart sich das nicht, was wir persönliches Leben nennen. Es mag Ausnahmefälle geben, die in Gottes Hand stehen. Die Regel ist, daß wir Personen werden, indem wir an dieser natürlichen Weltherrschaft Theil gewinnen. Ein jeder muß etwas haben, und wäre es das allergeringste — etwas muß jeder haben, was er versteht, was er beherrscht, worin er, wenn immer möglich, Meister ist — sonst wird er nicht Person. Und so stoßen wir hier auf die große Bedeutung, die der Schöpfungsbefehl und die Schöpferordnung, in der er sich auswirkt, für das Christenthum hat. Nun aber so, daß der innere Zusammenhang klar gelegt ist, in welchem das alles mit dem Christenthum steht.

Es ist freilich falsch, wenn man diese Seite des menschlichen Lebens, jene natürliche Weltherrschaft des Geistes überschätzt, wie es oft genug, auch in der Ethik und selbst in der theologischen Ethik geschieht. Sie ist nicht selbst schon etwas Sittliches, sondern an und für sich etwas Natürliches. Wo man anders urtheilt, verwechselt man sittliches Leben und Cultur mit einander. Es wäre aber der entgegengesetzte Fehler, wollten wir die große Bedeutung verkennen, die alles dies und damit die gesammte Cultur auch nach christlichem Verständniß für das sittliche Leben hat. Sie liegt darin, daß die natürliche Weltherrschaft Bedingung und Voraussetzung für die Entwicklung des persönlichen Geistes ist, ohne die es wieder sittliches Leben gar nicht geben würde. Wir wollen sagen: der Schöpfer hat die Weltstellung des Menschen so geordnet und seine geistleiblichen Anlagen so bestimmt, daß es zur Gestaltung persönlichen Lebens und damit dessen, was die Voraussetzung des eigentlich sittlichen Lebens ist, nothwendig kommen muß.

Werfen wir nun aber von hier aus einen Blick auf die Wirthschaftsordnung und das, was ihr zu Grunde liegt, so gestaltet

sich das Urtheil über ihr Verhältniß zum Christenthum ganz anders, als es vorhin der Fall war. Denn nun finden wir, daß es eben diese Weltherrschaft und die darauf beruhende Cultur der Menschheit ist, die in der Wirthschaftsordnung je und je zum Ausdruck kommt. Die Arbeit des menschlichen Geschlechtes ist es, auf der seine Herrschaft über die Welt der Sachen beruht, und die Wirthschaftsordnung ist nichts anderes als die Organisation der Arbeit. Wenigstens ist das ihr wichtigster Bestandtheil.

Dazu kommt ein anderes. Die Organisation der Arbeit und der Vertheilung ihrer Früchte begründet nothwendig bestimmte Formen der Gemeinschaft unter den Menschen. Die Arbeit ist eine gemeinsame. Der einzelne für sich oder auch die einzelne Familie für sich ohne alle Theilung der Arbeit bringt es nicht zu etwas, was als eine Herrschaft über die Natur bezeichnet werden dürfte. Dem menschlichen Geschlecht ist die Weltherrschaft vom Schöpfer übertragen worden. Nur in der Gesammtheit und durch die Gesammtheit kommt es zu ihrer fortschreitenden Verwirklichung, wie vor Augen liegt. Wenn aber, so ist es ganz unerläßlich, daß die Arbeit und ihre Organisation bestimmte mannichfaltige Beziehungen unter den Menschen schafft. Die sind an und für sich noch nicht sittlicher Art. Sie wachsen aus dem Wirthschaftsprozeß nothwendig heraus. Sie entstehen um des Lebens willen, sofern schließlich das Leben aller an diese gemeinsame Arbeit aller geknüpft ist. Sind sie aber nicht schon kraft ihrer Entstehung sittlicher Art, so bilden sie nun doch gleichsam das Rohmaterial der sittlichen Gemeinschaft. Jedenfalls ragen sie in das sittliche Leben weit hinein, und der sittliche Geist einer Zeit offenbart sich vor allem an der Art und Weise, wie diese Verhältnisse näher bestimmt und ausgebildet werden.

Allein, was haben wir nun damit gefunden? Offenbar dies, daß das Christenthum und die Wirthschaftsordnung nicht gleichgültig neben einander hergehen können, daß sie je und je in eine Beziehung zu einander treten müssen. Nicht als wenn damit aufgehoben wäre, was wir uns zuerst klar gemacht. Christliche Religion und wirthschaftliches Leben ist und bleibt zweierlei. In jenem handelt es sich nie um etwas anderes als um das ewige Leben in Gott.

Und dieses hat es stets und für immer mit den zeitlichen Dingen, mit zeitlichen Bedürfnissen und deren Befriedigung zu thun. Aber das ewige Leben ist nur auf dem Weg sittlicher Erziehung und Entwicklung zu erlangen. Und das wirthschaftliche Leben hat für diese Erziehung und Entwicklung die allergrößte Bedeutung. Sowohl was die Arbeit an der Natur betrifft, die ihm zu Grunde liegt, als in den Gemeinschaftsformen, die es erzeugt, bildet es einen großen Theil des natürlichen Substrats aller sittlichen Lebensgestaltung. Aber dann haben Christenthum und Wirthschaftsordnung auch wirklich innere Berührungspunkte. Wo ein Christ ist und wo ein christliches Volk lebt, muß beides in innere Berührung mit einander treten.

Und zwar ist das Verhältniß kein einseitiges, sondern es findet eine Wechselwirkung statt. Nicht bloß gehört das wirthschaftliche Leben mit seinen Ordnungen zu dem natürlichen Stoff gleichsam, an dem sich das Christenthum auswirkt, so also, daß es je und je seinen Beitrag giebt zu den concreten Formen, in denen sich christliches Leben verwirklicht, sondern auch umgekehrt: die Wirthschaftsordnung bedarf der sittlichen Kräfte des Christenthums.

Sie bedarf ihrer nicht um zu entstehen. Sie entsteht um des Lebens willen und d. h. natürlicher Nöthigung zu Folge. Zerschlägt man sie heute, so ist sie morgen doch wieder da. Vermuthlich in einer viel unvollkommeneren Gestalt. Aber sie ist wieder da. Und sie wird sofort wieder die Tendenz äußern, sich von den neuen Anfängen aus in derselben Richtung wie früher zu entwickeln. Eben, sie ist notwendig, sie entsteht um des Lebens willen. Es verhält sich nicht anders mit ihr als mit dem ehelichen Zusammenleben der Geschlecher und mit den Anfängen des staatlichen Lebens. Denn auch von dem allen gilt, daß es nothwendig ist im eben bezeichneten Sinn, daß es nothwendig entsteht, um des Lebens willen, daß es da sein wird und da sein muß, solange es Menschen auf Erden giebt.

Aber was sich fragt, ist, ob, was so in Folge natürlicher Nöthigung entsteht, ob es auch in sich selbst und durch sich selbst die Kraft hat, um auf die Dauer zu bestehen. Mit anderen

Worten: die natürlichen Ursachen, die aller Willkür entzogen, immer wieder zur Entstehung dieser Verhältnisse führen, haben sie auch die Kraft zu erhalten, was sie erzeugten? Wie mir scheint, muß diese Frage verneint werden. Nehmen wir z. B. die Ehe. Ja, dafür ist gesorgt, daß die Menschenkinder freien und sich freien lassen, solange diese Weltzeit dauert. Und bei irgend entwickelten Kulturverhältnissen sind auch allerlei natürliche Antriebe zur Einehe vorhanden. Es mag daher so sein, daß auch diese Form des ehelichen Zusammenlebens immer wieder auftauchen muß. Aber wird die Ehe auch Bestand haben, wenn sich nun nicht sittliche Kräfte entwickeln und in ihr bethätigen? kann sie auf dem Boden Bestand haben, auf dem sie zunächst gewachsen ist? Ich frage nicht, ob das, was uns als Ideal einer Ehe vorschwebt, wirklich werden kann, wenn nicht sittliche Kräfte in's Spiel kommen. Daß das nicht möglich ist, liegt auf der Hand. Was ich meine, ist, ob unter solchen Umständen auch nur das natürliche Verhältniß selbst erhalten bleiben kann. Von dieser Frage behaupte ich, daß sie verneint werden muß.

Alle sittlichen Grundverhältnisse der Menschheit haben zunächst ihre natürlichen Ursachen und Ausgangspunkte. Sie entstehen nothwendig auf Grund der Kräfte, die der Schöpfer in den Menschen gelegt, und der Stellung, die er ihm in der Welt angewiesen hat. Aber es findet nun nicht eine gerade stetige Entwicklung statt, die ungebrochen vom Ausgangspunkt zum Ziele hin fortschreitet. Sondern überall kommt es zum Bruch gleichsam in's Sittliche hinüber. Hierauf beruht die Sünde ihrer Möglichkeit nach. Hierauf beruht es aber auch, daß das menschliche Leben sittlichen Charakter annehmen muß, so oder so, im Guten oder im Bösen. Und nun steht es so, daß auch der natürliche Bestand dieser großen Ordnungen des Menschenlebens davon abhängt, ob die sittlichen Pflichten, die sich dann daraus entwickeln, in irgend einem Maaße erfüllt werden. Das ist keine andere Wahrheit als die, die man auch so ausdrücken kann und ausgedrückt hat: die sittlichen Gesetze unseres Gottes sind insofern den Naturgesetzen gleich, als auf die Dauer Leben und Existenz von ihrer Aufrechterhaltung abhängt.

Wir machen die Anwendung auf die Wirthschaftsordnung. Ja, sie entsteht nothwendig, um des Lebens willen. Aber hat sie auch Bestand, wenn nicht sittliche Kräfte an ihr arbeiten? Nach einer doppelten Seite hin ist das zu erwägen. Einmal nach der Seite, daß doch die sachgemäße Ausübung aller der Funktionen, aus denen sich dies Getriebe zusammensetzt, auf bestimmte sittliche Tugenden rechnet, wie Anfangs schon berührt wurde. Fleiß und Ausdauer, Treue und Vertrauen sind auf die Länge gar nicht zu entbehren. Geschicklichkeit und Talent allein thun es nicht. Anhaltende Uebung und Zucht muß hinzukommen. Freilich ist es möglich, daß in einzelnen, vielleicht in vielen einzelnen Fällen das Gegentheil sittlicher Tugend waltet. Ebenso giebt es immer Beispiele dafür, daß ein großes Talent trotz sittlicher Verwahrlosung Erkleckliches leistet und erreicht. Darüber geht das ganze noch nicht zu Grunde. Aber man darf, was hier nothwendig ist, niemals an solchen einzelnen Fällen beurtheilen. Man muß die Frage so stellen, ob, wenn dergleichen zur Regel wird, das ganze noch bestehen kann. Und dann ergiebt sich leicht, daß trotz aller Ausnahmen und trotz des allgemeinen Zurückbleibens hinter dem vollen Ideal doch der Bestand des ganzen Getriebes von dem Vorhandensein und von der Bethätigung der Tugenden des wirthschaftlichen Lebens abhängig ist. Meines Wissens ist das etwas, was gerade auch die Männer von Fach immer wieder einschärfen und betonen.

Aber noch nach einer andern Seite ist dasselbe zu erwägen. Zur Wirthschaftsordnung gehört außer der Erzeugung auch die Vertheilung der Güter. Und in dieser hat die Willkür einen weiteren Spielraum als in jener. Wird aber eine Wirthschaftsordnung sich auf die Dauer erhalten, die in dieser Sphäre nichts von der Bethätigung sittlicher Kräfte spüren läßt? Natürlich, ich denke dabei nicht an die Utopien der Socialdemokraten. Die sind so unwahr wie unmöglich. Aber das meine ich, daß, wenn nicht auch in der Vertheilung der Güter sittliche Gesichtspunkte Beachtung finden, und eine ausgleichende Gerechtigkeit waltet oder doch mit fortschreitendem Erfolg erstrebt wird, daß dann der Bestand der Wirthschaftsordnung selber bedroht ist. Es muß dann dahin

kommen, daß als ein Joch abgeschüttelt wird, was den einzelnen an die Arbeit spannt, und daß eine der großen Erschütterungen des Völkerlebens eintritt, in denen unter Feuer und Blut ein Neues geboren zu werden pflegt.

Es ist also so. Nicht bloß bedingt die Wirthschaftsordnung die concreten Formen des sittlichen Lebens, indem sie ihm den Stoff liefert, sondern sie selbst ist wiederum in ihrem Bestand durch die Bethätigung sittlicher Kräfte bedingt. Aber dürfen wir nun hieraus ohne weiteres eine Abhängigkeit der Wirthschaftsordnung vom Christenthum folgern? Es giebt noch andere Formen des sittlichen Lebens als die im Christenthum gesetzten. Sie mögen im Vergleich mit den Idealen des Christenthums einer unteren Stufe angehören. Aber es hat auch im Zusammenhang mit ihnen Wirthschaftsordnungen von längerer oder kürzerer Dauer gegeben. Was also für die Nothwendigkeit einer Betheiligung sittlicher Kräfte an der Ausübung der wirthschaftlichen Funktionen gesagt wurde, beweist noch nicht ohne weiteres für das Christenthum. Und wenn ich auch der Meinung bin, daß es unter uns keine echten sittlichen Kräfte und Tugenden gibt, die nicht irgendwie auf das Christenthum als ihren Quell sich zurückführen lassen, und daß daher der allgemeine Nachweis ohne weiteres hierauf übertragen werden dürfte, so ist das doch eine These, die in der modernen Welt angefochten wird. Gibt es denn in dem Zusammenhang, von dem wir handeln, nichts, was die Unentbehrlichkeit der sittlichen Ideale gerade des Christenthums beweist?

Das ist, wie ich meine, der Fall. Es war bisher immer von sittlichen Kräften und von Wirthschaftsordnung ganz im allgemeinen die Rede. Aber keine dieser beiden Größen existirt in der Wirklichkeit anders als in ganz bestimmter concreter Gestalt.

Und womit wir es zu thun haben, das ist die Ordnung, die in unserem gegenwärtigen Wirthschaftsleben waltet. Sie wird charakterisirt durch ihren universellen Charakter und die damit zusammenhängende große Complicirtheit ihres Mechanismus. Wird etwas anderes als eine universell gedachte Sittlichkeit einfachster und eindrücklichster Art ihr auf die Dauer das Gegengewicht halten und sie mit den sittlichen Kräften durchdringen können,

deren sie um zu existiren bedarf? Und giebt es eine andere universelle Sittlichkeit dieser Art als die, die unsere christliche Religion uns lehrt? Ich meine: die christliche Sittlichkeit, die gar nicht ist und keinen Bestand hat ohne die christliche Religion?

Aber vielleicht — das scheint oberflächlich geredet. Es scheint ein Schluß zu sein, der an das Wort „universell" sich heftet. Er läßt sich jedoch am inneren Zusammenhang der Sache erhärten.

Die Wirthschaftsordnung bestimmt die Erzeugung und Vertheilung der wirthschaftlichen Güter. Und an die Vertheilung knüpft sich wieder für den einzelnen Art und Umfang ihres Genusses. Hängt nun beides auf früheren Stufen des wirthschaftlichen Lebens in einfachen Formen desselben anschaulich gleichsam zusammen, so wird die treue und gewissenhafte Arbeit immer ihre beste Stütze an dem mit Sicherheit zu erwartenden Genuß ihrer Früchte haben. Aber dieser Zusammenhang hat heute für weite Kreise des arbeitenden Volkes aufgehört. Viele leisten ihre Arbeit an der großen complicirten Maschine und empfangen wieder ihren Lohn daraus, ohne daß der Zusammenhang zwischen beiden anschaulich hervortritt. Man mag das beklagen. Man mag sagen, das müsse wieder anders werden. Einstweilen aber ist es so, und es ist nicht abzusehen, wie es geändert werden könnte. Was kann hier in die Lücke treten und den Menschen den anschaulichen Zusammenhang von Leistung und Lohn ersetzen? Ich meine: nur eine universelle Sittlichkeit einfachster und eindrücklichster Form, wie es die christliche ist, in der alle Arbeit auf einen obersten gemeinsamen Zweck aller bezogen wird, in der die Arbeit um Gottes willen gethan wird, wie sie gethan werden soll, in der der Lohn als Mittel zu einem Leben hingenommen wird, das einen über die Welt hinausreichenden Inhalt hat. Und diese Sittlichkeit ist jedem Menschen, auch dem einfachsten, zugänglich. Nicht als eine Summe abstracter Ideen, die überhaupt nicht die ihr entsprechende Form ist. Wohl aber als der lebendige Glaube an Gott, den himmlischen Vater und an sein ewiges Reich, zu dem uns Jesus Christus den Zugang auch schon für diese Zeit eröffnet hat.

Und so wäre damit ein Zusammenhang zwischen dem Christen-

thum und der heutigen Wirthschaftsordnung aufgezeigt, der das Urtheil als berechtigt erscheinen läßt, daß ihr dauernder Bestand von einer kräftigen Erneuerung des Evangeliums in unserem Volk abhängig ist — eine Erneuerung, die aber nur zu stande kommen wird, wenn sie zugleich in der Wirthschaftsordnung sich als eine im Dienst der Gerechtigkeit waltende und umgestaltende Kraft bewähren wird. Oder ist das phantastisch geredet? Ja, aber kracht es nicht an allen Ecken um uns herum? Sind wir nicht mit unserer Wirthschaftsordnung unter gleichzeitiger Entfremdung der Massen vom Christenthum bis ziemlich an den Rand des Abgrundes gekommen? Droht ihr nicht der Untergang, wenn die religionslose Socialdemokratie einmal das Heft in die Hände bekommt? Oder erwartet jemand von deren Recepten ein wirthschaftliches Paradies auf Erden? Oder weiß jemand einen anderen Ausweg, es sei nun vor oder nach einer Katastrophe, als den der sittlichen Erneuerung durch die göttlichen Kräfte des Evangeliums?

Jedenfalls, damit bin ich an das Ende dessen gekommen, was ich über den thatsächlichen Zusammenhang zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung zu sagen weiß. Es erübrigt mir auch hier, die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen.

Die erste derartige Folgerung, selbst noch allgemeiner Art, drängt sich, wie ich denke, einem Jeden ohne weiteres auf. Sie lautet: es ist Christenpflicht, die Wirthschaftsordnung so zu gestalten, daß auf ihrer Grundlage eine Pflege der sittlichen Ideale des Christenthums möglich ist. Das ist Pflicht, nicht obgleich, sondern weil es mit dem Christenthum auf das ewige Leben in Gott abgesehen ist. Denn ohne eine entsprechende sittliche Entwicklung giebt es kein ewiges Leben in Gott. Und auf eine solche Entwicklung ist nicht zu rechnen, wenn die wirthschaftlichen Verhältnisse nicht die Bedingungen bieten, unter denen sie als Regel möglich wird. Gewiß, wir werden nicht aufhören, Jedermann das Evangelium zu verkündigen und Jedermann zuzumuthen, in welchen Verhältnissen immer er sich befinde, daß er sich bekehre zu dem lebendigen Gott. Wir werden auch nicht daran verzweifeln, daß es für jeden Menschen möglich ist, Gott zu finden. Aber wir können nur dann mit gutem Gewissen so handeln und

so vertrauen, wenn wir andererseits alles thun, um die wirthschaftlichen Verhältnisse entsprechend zu gestalten. Menschen, die am Verhungern sind, oder anderen, die der harte Druck übermäßiger Arbeit und quälender Sorge um das tägliche Brot keinen Augenblick zur Selbstbesinnung und zum Aufathmen kommen läßt, solchen Menschen kann man das Evangelium nur predigen, wenn man selbst zu jedem Opfer bereit ist, damit andere Verhältnisse entstehen, die der sittlichen Persönlichkeit Luft und freiere Entwicklung schaffen. Das heißt, das zu thun ist Christenpflicht, und wenn wir es nicht thun, dann ist das Bekenntniß zum Evangelium eine Lüge in unserem Munde.

Aber das ist selbstverständlich. Niemand in dieser Versammlung wird es bestreiten. Schwieriger wird die Sache, wenn es sich weiter fragt, wie wir um deßwillen unserer gegenwärtigen Wirthschaftsordnung gegenüber uns zu verhalten haben. Etwas Erschöpfendes darüber zu sagen dürfte auch dem Kundigsten schwer werden, ich kann nur ein paar Bemerkungen darüber machen, die sich auf einige allgemeine Punkte beschränken.

Und da möchte ich vor allem betonen, daß wir der bestehenden Ordnung gegenüber uns keineswegs bloß kritisch zu verhalten haben, daß vielmehr aller Grund vorliegt, für ihre wesentlichen Grundgedanken einzutreten. Ich nenne als solche das Privat-Eigenthum und die berufsständische Gliederung. Davon behaupte ich, daß wir gerade auch als evangelische Christen dafür einzutreten und sie gegen Umsturzgelüste zu vertheidigen haben.

Das Eigenthum ist in der christlichen Kirche sehr verschieden beurtheilt worden. Es gab eine Zeit, in der die Armuth als eine Heilige verehrt wurde. Aber das ist nicht der Standpunkt des evangelischen Glaubens oder der Kirche der Reformation. Seit wir gelernt haben, das ewige Leben des Christen in seinem innern Zusammenhang mit dem Leben nicht von der Welt aber in der Welt zu verstehen, seitdem muß uns auch das Eigenthum in einem anderen Licht erscheinen, als es im Mittelalter der Fall war. Irgendwelches Eigenthum ist in der Regel die Voraussetzung der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit, ohne die es ein gesundes evangelisches Christenthum nicht giebt. Gewiß, man

kann nichts haben und dabei der innerlich unabhängigste Mensch von der Welt sein. Man kann nichts sein eigen nennen und dabei der aufrichtigste tüchtigste Christ sein. Aber es handelt sich nicht um das, was möglich und will's Gott in vielen einzelnen Fällen wirklich ist, sondern um das, was unter Menschen Regel sein kann und bleiben wird. Da gilt aber das gesagte. Und deshalb haben wir alle Veranlassung, auch als evangelische Christen für diesen Grundpfeiler der bestehenden Ordnung einzutreten. Nur hat das nie die Bedeutung, als ob Christenthum und Kirche den kapitalistischen Interessen oder denen der oberen Zehntausend zu dienen hätten. Ganz im Gegentheil! Sagen wir als Christen: es wird nicht bloß, es soll auch beim Privateigenthum sein Bewenden haben, weil es so dem Gedeihen des Christenthums förderlich ist, so heißt das ohne weiteres: wir erkennen es als eine heilige Pflicht, allen, die da wollen, d. h. allen, die im wirthschaftlichen Leben ihre Pflicht thun, den Weg zum Eigenthum und Besitz in irgendwelchem Umfang zu öffnen, jede Maaßregel die dies erleichtert zu befördern und kurz und gut vor keiner Consequenz des damit ausgesprochenen Grundsatzes zurückzuscheuen, versteht sich vor keiner Consequenz, die auf dem Weg der Ordnung und des Gesetzes bleibt. Das ist also alles andere, als die Erniedrigung des Christenthums zum Mittel für etwa bestehende Vorrechte der herrschenden Klassen. Und doch ist es ein Eintreten für die gegebene Ordnung um der Freiheit und Selbständigkeit willen, die nur durch ihre Aufrechterhaltung selber erhalten werden kann.

Der andere Punkt ist die Gliederung in Berufsständen. Man kann, was dies betrifft, zunächst wohl geneigt sein, minder zuversichtlich zu reden. Zwar nicht davon, ob eine solche Gliederung dauern wird oder nicht. Ich zweifle wenigstens nicht, daß sie in der Natur der Dinge begründet ist und bleiben wird, solange Menschen auf Erden wohnen und arbeiten. Wohl aber kann zweifelhaft erscheinen, ob das etwas ist, wofür wir auch im Namen des Christenthums einzutreten haben, da sich so viel Sünde und Verletzung der Liebe daran anschließt. Dennoch ist es, wie mir scheint, der Fall. Das Christenthum, sonderlich das evangelische

Christenthum mit seinen höheren geistigen und sittlichen Anforderungen an den einzelnen, kann nur in einer, wenn ich so sagen darf, gehobenen geistigen Atmosphäre gedeihen. Deren Existenz und Dauer ist aber an die Gliederung in Berufsständen geknüpft. Und diese widerspricht dem Christenthum nicht. Die Gleichheit, von der wir wissen, ist die vor unserem himmlischen Vater und die gleiche Bestimmung zum ewigen Leben. Sie ist deshalb nicht etwas bloß Zukünftiges und Transscendentes. Sie ist eine einfache Thatsache der Erfahrung. Das wissen alle, die im lebendigen Glauben stehen und oft genug erfahren haben, daß der Glaube in einem gemeinsamen Empfinden und Urtheilen verbindet, das über alle Schranken des Standes und der sogenannten Bildung hinweghebt. Hat es aber mit ihr diese Bewandtniß, so widerspricht ihr die Gliederung in Berufsständen nicht, die nothwendig ist, wenn die geistige Atmosphäre erhalten bleiben soll, deren das evangelische Christenthum um seiner Existenz willen bedarf. Es ist eine Chimäre zu meinen, daß eine Nivellirung möglich wäre, die alle zu gleicher Höhe des geistigen Lebens erhöbe und nur die Unterschiede der Begabung bestehen ließe. Die Nivellirung würde uns als ganzes unfehlbar und wer weiß wie weit zurück- und herunterbringen. Was möglich ist, ist nur dies, daß die geistigen Güter bei bestehender Gliederung der Berufsstände, an die sie geknüpft sind, möglichst vielen, möglichst weiten Kreisen zugänglich gemacht werden.

Und das ist dann freilich gefordert. Auch hier ist nichts weniger die Meinung als das, für die Vorrechte einzelner gegen die Ansprüche aller einzutreten. Vielmehr, wenn wir aus dem eben genannten Grund auch als Christen für die Gliederung in Berufsständen einzutreten haben, so liegt darin wieder unmittelbar die Pflicht, für das geistige Leben des Volkes in allen Ständen Sorge zu tragen. Wir dürfen uns nicht dabei beruhigen, daß auf vermittelte Weise alle irgendwie an der Blüthe der geistigen Kultur Theil gewinnen. Das ist zwar unleugbar der Fall. Mit dem geistigen Niveau der höher gebildeten Stände hebt und senkt sich auch das der unteren Klassen. Aber das allein genügt nicht. Es erwächst hier eine positive Pflicht, mindestens so wichtig wie die

vorhin erwähnte, einem jeden der will thunlichst den Weg zu irgendwelchem Besitz und damit zu persönlicher Selbständigkeit zu bahnen. Wir haben zu thun was wir können, um den intellektuellen Hunger in den tüchtigen Köpfen der arbeitenden Klassen zu befriedigen, um die geistige Genußfähigkeit aller zu heben, um ihnen geistigen Stoff zuzuführen, der ihnen über das geisttödtende Einerlei der Maschinenarbeit hinweghilft. Dringender als je ist heute diese Pflicht. Die Maschine hat viele um den Segen der Arbeit gebracht. Sie droht ihnen zu rauben, was den sittlichen Werth der Arbeit ausmacht, den Antheil an der Weltbeherrschung des menschlichen Geschlechts. Denn das ist kein Antheil an dieser Weltherrschaft, wenn ein Mensch Tag für Tag denselben einfachen Handgriff zu wiederholen und nichts weiteres zu thun hat. Und doch beruht unsere Wirthschaftsordnung heute in ihrer ganzen Organisation auf der Maschine und der Arbeit an ihr. Zu ändern ist das nicht. Von der Entwicklung, die dahin geführt hat, gilt vielmehr, was in einem früheren Zusammenhang gesagt wurde, daß sie sich nicht zurückschrauben, sondern nur beschleunigen lasse, um allenfalls in der Zukunft einmal die damit verbundenen Gefahren wieder zu überwinden. Vielleicht, daß wir einmal soweit kommen, wenn auch die Wege zu diesem Ziel uns heute noch verborgen sind. Dann wird die Arbeit wieder allgemein ihren Segen haben, den sie heute für weite Kreise des Volkes entbehrt. Heute und auf lange hinaus müssen wir damit rechnen, daß die Arbeit an der Maschine große sittliche Gefahren mit sich bringt. Um diesen zu begegnen haben wir aber kein anderes Mittel als die geistige Hebung der arbeitenden Klassen. Auch das Gespenst der Bevölkerungsfrage, das sich hinter allen Reformen erhebt, dürfte nur auf diesem Weg zu bannen sein. Und unwürdig wäre die Furcht, daß der Glaube dabei Noth leiden könnte. Der Glaube leidet nur durch Halbbildung und Beschränktheit, die in allen Ständen grassiren. Er verträgt sich dagegen mit jeder Wahrheit, die Gott uns schenkt. Und die Kunst, die zu erfinden uns die Liebe helfen muß, wird eben die sein, jedem Stand und jeder Klasse eine entsprechende, an ihre Bedürfnisse sich organisch anschließende Bildung zuzuführen in Freiheit und

ohne Bevormundung. Also auch hier nichts weniger als das eifersüchtige Festhalten einzelner an den ihnen gewordenen Vorzügen! Und doch allen Umsturzgelüsten gegenüber ein energisches Eintreten auch im Namen des Christenthums für eine andere Grundsäule der bestehenden Wirthschaftsordnung, für die Gliederung in Berufsständen.

Ein drittes habe ich endlich noch zu nennen. Mit den Worten des Herrn darf ich es so bezeichnen: die Wirthschaftsordnung ist um des Menschen und nicht der Mensch um der Wirthschaftsordnung willen gemacht. An und für sich scheint das eine triviale Wahrheit zu sein. Aber wir verstehen den Satz als Christen so, daß er von jedem einzelnen Menschen in jedem einzelnen Falle gilt. Der Mensch darf nie und in keinem Fall zum bloßen Mittel herabgewürdigt werden, darf es selbst dann nicht, wenn er sich selbst dazu erbietet. Darum darf auch die geistig-sittliche Persönlichkeit niemals dem wirthschaftlichen Gedeihen der Gesammtheit zum Opfer gebracht werden. Und so genommen bedeutet der Satz ein Princip von großer Tragweite. Ja, je mehr ich es überlege, desto deutlicher sehe ich, in welchem Maaß er sich kritisch gegen das Bestehende richtet, daß sich viele andere Forderungen, was Arbeitszeit und Wohnungsverhältnisse und Lohnregulirung betrifft, daraus ergeben. Und ich habe an die Spitze aller dieser Sätze die Mahnung gestellt, nur mit äußerster Vorsicht wirthschaftliche Forderungen im Namen des Christenthums zu erheben. Dennoch meine ich die eben ausgesprochene Forderung mit aller Zuversicht wiederholen zu sollen. Es darf und kann nichts davon abgebrochen werden, wenn wir nicht das Evangelium selbst verleugnen wollen. Hält man aber entgegen, daß die Durchführung nicht möglich sei, daß mancherlei Mißbräuche der gegenwärtigen Ordnung bleiben müßten, sofern überhaupt producirt werden sollte, woran doch unser aller Existenz geknüpft sei, so antworten wir ein doppeltes. Einmal schon dies: es ist nicht nothwendig, daß wir existiren; wohl aber ist es nothwendig, daß wir die Mißbräuche abthun, die den Grundsatz von der Menschenwürde verletzen. Sodann aber und vor allem: wir glauben solche Versicherungen nicht. Wir glauben und vertrauen vielmehr, daß

die Schöpferordnung Gottes mit seinem ewigen Willen, den er uns im Evangelium kund gethan, in Einklang steht. Daß ein innerer Einklang vorhanden ist, wissen wir aus Erfahrung. Wir vertrauen, daß er sich auch in den concreten Verhältnissen herstellen läßt. Und damit lassen Sie mich schließen. Ich kann mit nichts besserem schließen. Dieser Glaube, dieses Vertrauen ist es schließlich allein, woraus wir den Muth und die Zuversicht bei allen Verhandlungen und Arbeiten unseres Congresses schöpfen. —

Schleiermacher's Zeugniß vom Sohne Gottes nach seinen Festpredigten.

Vortrag
gehalten bei einem Festaktus des theol. Seminars der Brüdergemeine

von

P. Kölbing.

In unsern Tagen neu entbrannten Streites über die Frage „was dünket Euch um Christus" darf und soll auch die Stimme eines Mannes gehört werden, der vor Anderen ein Zeuge „der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi" gewesen ist: die Stimme Schleiermacher's. Freilich, indem man dies ausspricht, muß man fast fürchten, einem gewissen Gefühl des Befremdens zu begegnen. Denn, sagen wir es offen, wenn der Name dieses großen Theologen heutzutage in der theologischen Literatur erwähnt wird, so geschieht dies in den weitaus meisten Fällen, und zwar bei Theologen der verschiedensten Richtungen, im Sinne mehr oder weniger lebhafter Abwehr. Ja, es hat fast den Anschein, als ob diese negative Stellung gegenüber dem Erneuerer der evangelischen Theologie die dem gegenwärtigen Stande dieser Wissenschaft allein angemessene sei. Vollends mag es Manchem befremdlich erscheinen, wenn hier auf Schleiermacher's Predigten, insonderheit seine Festpredigten, als ein Zeugniß vom Sohne Gottes, zurückgegriffen werden soll. Wohl erkennt man die weitreichenden und tiefgehenden Wirkungen, welche von denselben ausgegangen sind, etwa auch die meisterhafte Behandlung ethischer Stoffe oder die feine Analyse psychologischer Vorgänge willig an. Vorzugsweise sind es aber doch formelle oder inhaltliche Mängel der Schleiermacher'schen Predigtweise, die theils mit Recht, theils

mit Unrecht hervorgehoben werden, und die weiteren theologischen Kreisen bekannt sind, freilich in der Regel, ohne daß man sich durch eigenen Augenschein von dem Vorhandensein derselben überzeugt hätte. Ganz besonders gilt dies von dem dogmatischen Gehalt der Predigten Schleiermacher's. Christlieb urtheilt[1], ihr „Hauptinhalt" sei „ruhige Reflexion über das fromme Gefühl, in späterer Zeit mit etwas mehr Betonung des spezifisch Christlichen". Beim Erlöser falle „auch wenn er einmal der Sohn Gottes heißt" der „Hauptnachdruck" stets auf den „negativen Begriff der Sündlosigkeit", während „feste Umrisse des Christusbildes" vermieden seien". Als dogmatisch besonders dürftig und unzureichend erscheinen ihm aber die Festpredigten, weil darin „das Historische der Festbegebenheiten in seiner vollen Heilsbedeutung" nicht anerkannt werde. Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß diesem Urtheil eines Fachmannes die herrschende theologische Meinung im Wesentlichen entspricht.

Wenn nun demungeachtet im Folgenden Schleiermacher's Zeugniß vom Sohne Gottes, wie es in den „Festpredigten" vorliegt, seinen Grundgedanken nach zur Darstellung kommen soll, so wollen wir nicht versuchen, dies Unternehmen zu rechtfertigen. Wir können es getrost Schleiermacher, den wir soweit irgend möglich selbst reden lassen werden, überlassen, sein eigener Anwalt zu sein. Nur zwei kurze Bemerkungen seien noch vorausgeschickt. Zuerst eine Bemerkung sachlicher Art. Schleiermacher will selbst die von ihm in zwei Bänden, 1826 und 1833, herausgegebenen Festpredigten[2], wie er in den betreffenden Vorreden sagt, als ein in sich zusammenhängendes Ganze christlicher Gedanken angesehen wissen. Der beherrschende Mittelpunkt dieses Ganzen aber ist, wie sich jedem unbefangenen, dogmatisch nicht voreingenommenen Leser aufdrängen wird, nichts Anderes als das Zeugniß von dem im Fleisch geoffenbarten Sohne Gottes. Und was die Anordnung der Gedanken innerhalb des Ganzen,

---

[1]) Gesch. der christl. Predigt in Herzog, R.-E.² XVIII, S. 619 f.

[2]) Auf diese Ausgaben beziehen sich im Folgenden die Zahlenangaben unter dem Text.

bezw. ihre Gruppirung um jenen Mittelpunkt betrifft, so ist es bei einer so eminent systematischen Natur wie Schleiermacher nicht anders zu erwarten, als daß ihm die in der Reihenfolge der kirchlichen Feste liegende sachliche Ordnung der Heilsthatsachen der Anlaß ist, von den Grundgedanken der Verkündigung vom Sohne Gottes in der Adventszeit ausgehend, dieselben Schritt für Schritt in den nachfolgenden Festzeiten zu entfalten, bis sie ihren inneren Abschluß in den Pfingstpredigten gefunden haben. Damit ist zugleich für unsere Darlegung die Anordnung der Haupttheile gegeben.

Die zweite Bemerkung, die wir vorausschicken, ist persönlicher Natur. Es war in einer Zeit der Wirksamkeit im praktischen Amt, als mir Schleiermacher's Predigten zuerst bekannt wurden und ich in ungeahnter Weise immer neue Anregung und Förderung aus ihnen schöpfte. Es würde mir darum eine herzliche Freude sein, wenn das Folgende etwa dazu dienen sollte, solchen den Weg zu dieser reichen Schatzkammer echt christlicher Gedanken zu zeigen, die darnach verlangen, mitten in dem aufregenden und verwirrenden Streit um das Dogma von der Person Christi die Verkündigung des Evangeliums in allen Stücken zur geschichtlichen Person Jesu Christi, als des Sohnes Gottes, in Beziehung zu setzen. Hinzufügen darf ich vielleicht noch aus meiner gegenwärtigen Erfahrung, daß sich für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Schleiermacher seine Predigten als eine überaus werthvolle Ergänzung seiner Glaubenslehre erweisen. Erst in beiden zusammen hat man den Theologen Schleiermacher ganz, der nun einmal mit dem Philosophen Schleiermacher sich theoretisch nie vollständig decken wird [1]). Dürfen wir es doch bei seiner theologischen Eigenart von vornherein gar nicht anders erwarten, als daß er, gerade wenn er zu seiner Gemeinde redet, das Beste giebt, was er als Theologe überhaupt zu geben hat.

---

[1]) Vgl. die Darlegungen von Sigwart, Jahrbücher für deutsche Theol. 1857, S. 268 ff., 829 ff. über die Erkenntnißtheorie und die psychologischen Voraussetzungen Schleiermacher's.

I.

Die Adventspredigten stehen im Zusammenhang der Schleiermacher'schen Festpredigten nicht nur äußerlich an der Spitze der beiden Sammlungen. Vielmehr bilden dieselben auch ihrem Inhalt nach die Eingangspforte zu allen nachfolgenden Festpredigten. Sie enthalten das Zeugniß vom Sohne Gottes in kurzer Zusammenfassung. Alle wesentlichen Bestandtheile desselben gelangen hier schon zur Aussprache und zwar ohne besondere Hervorhebung einzelner unter ihnen. Und wenn Schleiermacher, dem kirchlichen Brauche folgend, in diesen Predigten, sowohl wiederholt auf die der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden vorangehende Epoche der Menschheitsgeschichte zurückblickt, als auch die Offenbarung der Herrlichkeit Christi am Ende der Tage ins Auge faßt, so thut er dies nicht, ohne ausdrücklich geltend zu machen, daß alle Verkündigung vom Sohne Gottes ihrem Wesen nach Beides nothwendig in sich schließe, die Rückschau auf die Vergangenheit: denn sie verkündigt uns die Erlösung [1]) von dem „eitlen Wandel nach väterlicher Weise"; den Vorausblick auf das Ende der Tage: denn er will die „schöpferische und bildende Kraft des Erlösers an keinem geringeren Maßstab geschätzt wissen" als an dem Endziel, der „zweiten Zukunft des Herrn" [2]).

Den Zustand, aus dem die Menschen zu erlösen der Sohn Gottes erschienen ist, besteht, wie Schleiermacher im Anschluß an den Apostel Paulus zuerst in der zweiten seiner Adventspredigten [3]) und dann immer wieder aufs Neue hervorhebt, darin, daß die gesammte Menschheit unter der Herrschaft des Gesetzes und der Sünde sich befindet. „Nirgend, wo wir auch hinsehen, finden wir menschliches Leben ohne Gesetz; es gestaltet sich kein gemeinsames Dasein, auch nicht das unvollkommenste, ohne ein Gefühl von Recht, und was sich als solches in dem menschlichen Leben feststellt und forterbt, das wird zum Gesetz: überall aber, wo Gesetz ist, da zeigt sich auch die Uebertretung" [4]) oder die Sünde. Es hängt dies mit dem Wesen des Gesetzes

[1]) I, S. 29. [2]) II, S. 45, 46.
[3]) I, S. 28 ff. [4]) II, S. 494.

aufs engste zusammen. „Jedes Gesetz ohne alle Ausnahme ist etwas in dem Verstande des Menschen" [1]), d. h. ist als solches zunächst ein Gegenstand des Wissens und nicht des Willens, ist die dem Willen und der That „voraneilende Erkenntniß dessen, was gut und gottgefällig ist" [2]). Dies gilt auch von einem Gesetz, das dem Menschen von obenher durch göttliche Offenbarung gegeben ist. Denn auch dieses kann der Mensch, „weil es durch die Rede gegeben ist, nur mit seinem Verstande vernehmen" [3]). Es ist für ihn zunächst nur Gegenstand des dem Wollen und der That voraneilenden Wissens. Nun stößt aber im Menschen das Gesetz oder die „vorauseilende Erkenntniß" des Guten auf das widerstrebende Fleisch [4]), d. h. „jene ganze Mannigfaltigkeit von Gewöhnungen und Neigungen, die sich aus dem, durch das was wir Sinnlichkeit nennen vermittelten, Zusammenhang unseres Wesens mit Allem, was außer uns ist" [5]) entwickelt oder mit Paulus zu reden: auf „das Gesetz in den Gliedern". So kommt es denn bei allen Menschen zur Uebertretung des Gesetzes Gottes in Vorsatz und That, mit einem Wort zur Sünde oder zum „Ungehorsam", „unter den Gott alles beschlossen hat" (Röm. 11, 32), die Juden nicht minder wie die Heiden. Denn was wird von den Gesetzen, die Israel empfing, gesagt? „Daß sie eine unerträgliche Last gewesen seien für das Volk, so daß Niemand im Stande gewesen sei, sie zu erfüllen." Auch „alle Opfer ... konnten nichts andres bewirken, als daß sie ein Gedächtniß stifteten der Sünde" [6]). Darum ist denn Christus, der von Gott gesandte Erlöser der Menschen, auf Erden erschienen als „der Befreier von der Sünde und dem Gesetz" [7]). Und eben darin liegt das einzigartige Wesen seiner Person, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, beschlossen. Denn um uns aus der Zwingherrschaft der Sünde und des Gesetzes zu befreien und uns das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott mitzutheilen, mußte er selbst in seinem Inneren gänzlich außerhalb des Bereiches des Gesetzes wie der Sünde stehen. „Denn wie konnte

[1]) I, S. 34. [2]) I, S. 39, II, S. 501. [3]) I, S. 35.
[4]) II, S. 501. [5]) II, S. 496. [6]) II, S. 65.
[7]) I, S. 28.

er von dem uns befreien, dem er selbst unterläge? — der einzige Mensch ohne Sünde war eben deswegen auch ohne Gesetz"[1]), war nicht dem „Zwiespalt zwischen dem Verstande und Willen zwischen der Erkenntniß (des Guten) und der Ausübung unterworfen". Den Willen Gottes empfing er nicht von außen als ein Gebot, sondern er trug ihn in sich, und nichts andres lebte in ihm als dieser[2]). „Der Wille seines Vaters war .... zugleich sein eigener Wille"[3]), „sein Gehorsam ... zugleich eine freie That, aus dem eigenen freien Willen hervorgehend"[4]).

Eine nähere Darlegung dieser Herrlichkeit des Sohnes Gottes nach ihren verschiedenen Seiten giebt Schleiermacher in der ersten seiner Adventspredigten mit der Ueberschrift: Christus, der da kommt im Namen des Herrn[5]). Zunächst stellt er ihn den Festpilgern gegenüber, die an den Tagen hoher Feste in die Hauptstadt ihres Volkes einzogen und von ihren Volksgenossen mit dem Rufe begrüßt wurden: Gesegnet sei, der da kommt in dem Namen des Herrn! Kamen sie doch in dem andächtigen und dankbaren Bewußtsein, daß Gott Israel von den Urvätern her erwählt habe zu seinem Eigenthum und daß seine Gaben und Berufungen ihn nicht gereuen. Und so kommen auch wir Christen, so oft wir die kirchlichen Feste begehen, im Namen des Herrn, angethan mit dem festlichen Schmuck heiliger Andacht zu Gott, der uns mit seinen ewigen Wohlthaten gesegnet hat. Wie ist aber doch Keiner in dieser Beziehung mit dem Erlöser zu vergleichen! „Ja auch der Frömmste und Gesegnetste so wenig, daß wir mit Recht sagen mögen, Christus allein sei es, der da kommt in dem Namen des Herrn[6])". Denn fehlt uns nicht allen der rechte festliche Schmuck, in dem wir in der Nähe Gottes bleiben können: der gottgefällige Wandel, die Zunge, die nur die Wahrheit redet, das reine Herz? Christus „allein war ursprünglich und eigenthümlich so angethan; er allein der einzige Reine und Gerechte hob immer unschuldige Hände auf zu seinem Vater und zu unserem Vater, um seine Brüder zu vertreten; er

---

1) I, S. 44. 2) II, S. 61. 3) I, S. 48.
4) II, S. 62. 5) I, S. 1—27. 6) I, S. 6.

schaute immer reines Herzens empor zu Gott und den Werken Gottes, die sich ihm immer herrlicher offenbaren sollten" [1]). — Im Namen des Herrn kamen im Alten Bunde ferner die Propheten. Jesus hat es nie zurückgewiesen, wenn das Volk ihn als Propheten pries. Ja er hat von sich selbst gezeugt als von einem, der im Namen Gottes redet. „Die Worte, die ich rede, sind nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat", sagt Jesus Joh. 7, 16. Nur war er ein Prophet auf seine ganz eigene Weise, mit der der alttestamentlichen Propheten nicht zu vergleichen. Letztere konnten immer nur einzelnes lehren. Bei bestimmten gegebenen Anlässen traten sie gebietend, tröstend, warnend auf. „Daher verhallte auch bald eines jeden Propheten Stimme und der Herr mußte andere erwecken, wenn sein Volk nicht sollte rathlos dastehen und der Verzagtheit des eigenen Herzens ohne höhere Leitung preisgegeben sein" [2]). Nicht also Christus. Ihm wohnte das Wort Gottes ursprünglich und beständig inne als eine Fülle göttlicher Kraft und Weisheit, sodaß er nie anders reden konnte als im Namen des Herrn. Nur Unrecht würde man ihm darum thun, wollte man seine Worte „mit hineintragen in den gemeinsamen Schatz der übrigen menschlicher Weisheit, weil auch alles einzelne von ihm nur im rechten Licht erscheinen kann, wenn es im Zusammenhang mit allem übrigen in der untheilbaren Einheit seines göttlichen Lebens betrachtet wird" [3]). Jesu prophetisches Zeugniß vom Vater war allezeit zugleich Selbstzeugniß von der in ihm wohnenden Fülle göttlichen Lebens. „Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid" [4]) und „das ist Gottes Werk, daß ihr glaubet an den, den er gesandt hat" [5]); denn: „wer mich siehet, der siehet den Vater" [6]) — so hatte nie ein Prophet vor ihm gesprochen. Sie, die vorher als Propheten des Herrn gekommen waren, müssen vor ihm alle tief in den Schatten zurücktreten. Er ist in einem neuen vollkommnen Sinn gekommen in dem Namen des Herrn. Darum aber brauchen wir auch nicht wie die Frommen des Alten Bundes eines andern Propheten zu warten, nachdem Gott auf solche Weise zuletzt zu

1) I, S. 7. 2) I, S. 12. 3) I, S. 13.
4) Mtth. 11, 28. 5) Joh. 6, 29. 6) Joh. 14, 9.

uns geredet hat durch den Sohn. „Er ist der einzige, der in diesem Sinne allen und auf immer gekommen ist in dem Namen des Herrn"[1]). Die Propheten, so hat Jesus selbst bezeugt, reichen bis auf Johannes. Und so verkündigt er auch nicht wie jene, „was noch ferne war und auch blieb"[2]), sondern, was er im allgemeinen ankündigte, das reichte er im einzelnen auch sogleich dar, wenn es nur begehrt wurde, so daß Verheißung und Erfüllung einander unmittelbar aufnahmen. Was aber ist es, das der Sohn darreicht? Jesus ist der neue Gesetzgeber, der wie keiner vor ihm und nach ihm gekommen ist im Namen des Herrn.

Alle menschlichen Gesetzgeber treten im Namen des Gottes auf, der „die Menschen aus den zerstreuenden Irrsalen und der wilden Zügellosigkeit der Selbstsucht zur Ordnung und zum Rechte ruft, sowie von der Kümmerlichkeit eines vereinzelten, ebenso thatenleeren als genußlosen Lebens zu einer heilsamen Verbindung ihrer Kräfte und zu gemeinsamer veredelnder Thätigkeit"[3]). Aber während alle diese Gesetzgeber nur ein Gesetz bringen können, das als ein äußerer Buchstabe dem Menschen fremd gegenübersteht und nur durch äußere Mittel, Lohn und Strafe, Furcht und Hoffnung sich den Gehorsam erzwingt, bringt Christus eine Gottesordnung, die den Menschen innerlich bindet, indem sie in Erfüllung von Jerem. 31, 31 ff. als ein Gesetz der Freiheit in das Herz der Menschen gegeben und in ihre Sinne geschrieben ist. Und dieses göttliche Gesetz, das Christus bringt, ist kein andres als das „Gesetz seines eigenen Wesens, sein Wesen aber ist die Liebe".... „Mit dem Griffel seiner eigenen erlösenden und befreienden Liebe schreibt der Sohn, der Abglanz des göttlichen Wesens, dasselbe in die Herzen derer, die ihn aufnehmen, auf daß sie von ihm das Leben empfingen"[4]). „O welch ein Gesetzgeber, der nur denen das Gesetz giebt, welchen er auch mit demselben den Willen sowohl als auch das Vollbringen gewährt und so aus Menschen, welche Alles Ruhmes bei Gott ermangelten, ein Reich Gottes gründet, in welchem der Vater selbst kommt,

[1]) I, S. 17.
[2]) I, S. 15.
[3]) I, S. 17. Vgl. Röm. 13, 1 ff.
[4]) I, S. 21. Vgl. Joh. 13, 34, 15, 1 ff.

Wohnung zu machen"[1]). Wahrlich im Vollsinn des Wortes kommt er in dem Namen des Herrn! Darum treffen diejenigen, — wie Schleiermacher in einer anderen Adventspredigt hervorhebt[2]) — die rechte Kraft der Erlösung nicht, „die da meinen, die Erlösung, die Christus gestiftet, bestehe entweder in der Lehre, die er vorgetragen, oder sie beruhe auf dem Beispiel, das in den Schriften des N. T. uns deutlich genug vor Augen gestellt sei. Denn Beides ist immer nur ein Gesetz, das dem Menschen äußerlich gegenübertritt. Und wäre Christus nichts als ein neuer Gesetzeslehrer oder ein herrliches moralisches Vorbild gewesen, so wären wir noch auf den alten Weg des Gesetzes, das nur Erkenntniß der Sünde bewirkt, und es wäre noch keine Erlösung erfunden. Nun aber ist Christus der Befreier von dem Gesetz und von der Sünde, unser Erlöser, indem er als der Sohn Gottes die, welche an ihn glauben, in die Gemeinschaft seines göttlichen Lebens aufnimmt kraft der in ihm wohnenden „schöpferischen Macht, eine geistige Welt hervorzurufen und zu gestalten" [3]).

So ist denn die Adventsbotschaft von Christus die Verkündigung des erschienenen vollkommenen Heils. Denn Jesus ist der letzte, der gekommen ist in dem Namen des Herrn, weil die Fülle der Gottheit in ihm wohnte, und weil wir in alle Ewigkeit nichts Herrlicheres über ihn hinaus zu erwarten haben[4]). Eben darum ist aber andererseits alle Predigt vom Sohne Gottes eine Verkündigung von dem, was erst noch durch ihn geschehen soll"[5]). Denn vergleichen wir das, was von den göttlichen Lebenswirkungen Christi im Leben der Menschheit und des einzelnen thatsächlich schon ans Licht getreten ist mit der Fülle göttlicher Herrlichkeitskräfte, die im Sohn Gottes selbst beschlossen liegen, so gilt immer wieder: es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Von den Tagen der Apostel an ist den Dienern Christi je und je das, was seine Erscheinung auf Erden schon bewirkt hat, gering er-

---

[1]) I, S. 22 f. [2]) I, S. 44 f., vgl. auch S. 93 f.
[3]) I, S. 22. [4]) Vgl. II, S. 15. [5]) II, S. 36 ff.

schienen im Vergleich mit dem, was sie noch bewirken soll. Mit unermüdetem Eifer vergessend, was dahinten ist, streckten sie sich nach dem, was vor ihnen lag, wie in Bezug auf ihre eigene Person, so im Blick auf „das große herrliche, fleckenlose Reich Gottes, das in seiner ganzen Vollendung die Herrlichkeit des Herrn sein würde" [1]).

II.

Als den „vollen Sinn" der weihnachtlichen Festfreude und als den Mittelpunkt alles dessen, was das Christenherz in den Weihnachtstagen bewegt, bezeichnet Schleiermacher: „daß der Erlöser schon geboren ist als der Sohn Gottes" [2]). Er schickt sich denn auch an, dies zum besonderen Gegenstand der Betrachtung zu machen, und der Gemeinde darzulegen, wie eben dies ganz nothwendig mit ihrem christlichen Glauben sowohl als mit der Liebe, durch welche der Glaube thätig ist, zusammenhängt. Freilich verhehlt nun Schleiermacher sich selbst und seinen Hörern keinen Augenblick, daß es eine harte Rede sei, „zu behaupten, es hänge mit dem Innersten unseres Glaubens zusammen, daß wir uns den Erlöser nicht anders denken können und dürfen als von dem Augenblick seiner Erscheinung in der Welt an schon in sich tragend das ewige göttliche Wort wenngleich noch schweigend, das Licht welches in der Finsterniß scheinen sollte, wenngleich noch verborgen, und durch diese ihm einwohnende erlösende Kraft ausgezeichnet vor allen Sündern und von der Gemeinschaft der Sünde getrennt." Denn wie sollen „wir unser Vertrauen auf etwas setzen, was wir uns nicht seiner ganzen Art und Weise nach lebhaft und deutlich vorstellen .... können? Und doch wird uns dies hier zugemuthet" [3]). Ist es nicht im Interesse des Glaubens geboten, denen zuzustimmen, die da meinen, der Erlöser sei nicht nur in seiner Kindheit, sondern solange, bis alles Menschliche in ihm zur Reife gediehen, nichts andres gewesen und habe nichts andres in sich getragen als alle andren Menschenkinder; und erst als er den großen Beruf, zu dem er bestimmt

[1]) II, S. 42. [2]) I, S. 88. [3]) I, S. 89.

war, antreten sollte, „sei die Kraft Gottes über ihn gekommen und habe sein ganzes Wesen durchdrungen" [1]). Indessen gilt es die Gegenfrage zu stellen, ob es uns nicht noch viel härter ankommen würde, den Glauben, auf dem das Weihnachtsfest ruht, aufzugeben. Keinenfalls dürfen wir dies allein deswegen thun, weil wir „den Anfang der zweiten Schöpfung nicht besser begreifen können als den der ersten und jeden Anfang überhaupt" [2]). Dann aber müssen wir ernstlich erwägen, wie es um unsern Glauben, um unser herzliches Vertrauen zu Christus als dem Befreier von Sünde und Gesetz stehen würde, wenn er nicht als der Sohn Gottes schon geboren wäre. Die allgemeine Erfahrung lehrt, daß in allen, welche von Natur nur so ausgerüstet sind wie jedes Menschenkind, die Sünde sich entwickelt und keine Sorgfalt der Erziehung dieses Gift vom Menschenherzen fern zu halten vermag. Hier hat auch die vollkommenste menschliche Liebe und Weisheit ihre Grenze. Ist Christus aber nicht frei von der Sünde gewesen, dann war er nur der Bringer eines neuen Gesetzes, einer vollkommneren Lehre oder eines reineren Vorbildes, nicht aber der, welcher uns von Gesetz und Sünde erlöste, indem er sein eigenes heiliges Leben uns mittheilte. Nur „die lebendige Sündlosigkeit" konnte uns erlösen. Aber war es denn nicht möglich, daß der Erlöser erst späterhin in seinem Leben sündlos wurde, etwa durch wunderbare Einwirkung einer göttlichen Kraft? Wirkliche Sündlosigkeit wäre in diesem Fall nur so zu erreichen gewesen, wenn die göttliche Wunderkraft in Jesus jedes Gedächtniß früher begangener Sünden vernichtet hätte. Denn „auch das fernste Gedächtniß früherer Sünde bleibt niemals in der Seele als ein toter Buchstabe zurück, als eine bloße Kenntniß von Dingen, die außer uns sind und vorgehen, sondern sie bleibt etwas lebendiges und verunreinigt nicht selten auch die heiligsten Gedanken und Thaten, in deren erstem Ursprung wir uns der Kraft des göttlichen Geistes auf das bestimmteste bewußt waren; sie lebt in uns, um uns zu zeigen, daß solange der Mensch als sündiger Mensch auf Erden wandelt, wie reich

---

[1]) I, S. 90 f. [2]) I, S. 92.

auch die göttliche Gnade über ihn sich ergieße, niemals seine Seele ein so vollkommen reiner Spiegel wird, als sie sein könnte, wenn nie etwas von diesem Gift in ihr Inneres gedrungen wäre"[1]). Daraus geht nun aber auch hervor, daß eine göttliche Wunderwirkung, die in Jesus jedes Gedächtniß früherer Sünde ausgelöscht hätte, zugleich die Einheit seiner menschlichen Person zerstört hätte. Er wäre nach einer solchen Veränderung nicht derselbe Mensch geblieben, sondern „in eine unheimlich gespenstische Erscheinung verwandelt worden"[2]), mit der wir nicht in aufrichtiger Gemeinschaft des Herzens hätten stehen können. Darum, sollte der Erlöser von Sünde und Gesetz als eine sündlose Persönlichkeit der Gegenstand unseres innigsten Vertrauens sein, so mußte er als der Sohn Gottes schon geboren werden, mußte „er schon von Anfang seines Lebens das Wort Gottes in sich getragen und mußte dieses ihn behütet haben vor allem, was auch nur von fern der Sünde gleicht; dann mußte dieses bewacht haben jede Entwickelung seiner natürlich menschlichen Kräfte, daß auch das Sinnliche rein blieb und gleichsam harrte auf das allmähliche Eintreten der merklichen Wirksamkeit dieser einwohnenden göttlichen Kraft und nichts Anderes zu sein strebte als ein Werkzeug für dieselbe"[3]). —

Weiter hat nun aber auch unsere christliche Liebe, durch welche der Glaube thätig ist, das Weihnachtsevangelium, daß der Erlöser als Sohn Gottes schon geboren ist, zur Voraussetzung. Christliche Liebe ist reine und ungefärbte Liebe, die eben so weit entfernt ist von parteiischem Beschönigen wie von leidenschaftlichem Verurtheilen der Sünde. Als Sünder unter Sündern lebend kommen wir über das Hinundherschwanken zwischen beiden nicht hinaus. Denn wie können wir, umgeben von unreinen Gegenständen unserer Liebe und selbst unrein, anders als unrein lieben? Zu einer reinen ungefärbten Liebe zu unseren Mitsündern gelangen wir nur dadurch, daß Christus als einer unseres Geschlechts und zugleich als der Reine, von keinem Hauch der Sünde Berührte erschienen ist, der reine Liebe unmittelbar fordert und er-

[1]) I, S. 95. [2]) I, S. 94. [3]) I, S. 97 f.

weckt[1]). Dann haben wir „einen, dem wir mit ganz reiner und ungefärbter Liebe zugethan sein können"[2]). Und in der Liebe zu ihm, dessen allmächtiger Gottesliebe die menschliche Sünde nur der Anlaß vergebenden und hilfreichen Erbarmens ist, vermögen wir auch unsre sündigen Mitmenschen mit reiner Liebe zu umfassen, ohne ihre Sünde zu beschönigen oder leidenschaftlich zu verurtheilen, weil wir sie als solche ansehen dürfen, in denen Christus eine Gestalt gewinnen soll. — Christliche Liebe ist sodann allgemeine, alle Menschen umfassende Liebe. Auch diese haben wir allein von dem, der als der Sohn Gottes schon geboren ist. So lange die Menschen von reiner, ungefärbter Liebe nichts wußten, vermochte wohl die menschliche Vernunft einen allgemeinen Zusammenhang der Liebe zu fordern, aber zu einem lebendigen Trieb konnte diese Liebe nicht werden. Denn dieselbe Vernunft deckte zugleich allenthalben unter den Menschen die Ungleichheiten auf, die sich der Liebe als ebensoviele Hemmnisse in den Weg stellen. Darum schien es das allein Angemessene, thatsächlich die Liebe auf den Kreis der Seinigen zu beschränken. Als aber „ein Gerücht entstand, an einem Ort sei erschienen der Aufgang aus der Höhe, ein reines Licht, das alle Finsterniß vertreiben könne und werde", da „konnten die Scheidewände fallen und eine Allgemeinheit der Liebe in die Herzen ausgegossen werden"[3]). Denn die Liebe zu Christus, der eins mit dem Vater das ganze menschliche Geschlecht mit der gleichen heiligen Liebe umfaßt, läßt es nun nicht mehr als einen leeren Traum, sondern als ein sicher zu erreichendes Ziel erscheinen, alle Menschen zu einer Gemeinschaft reiner Liebe zu vereinigen.

Im Lichte der Weihnachtsbotschaft erscheint nun auch erst „die Veränderung, welche seit der Erscheinung des Erlösers auf der Erde begonnen hat"[4]), in ihrer vollen Bedeutung. Ist der als Sohn Gottes geborene Erlöser, der mit dem Vater eins ist, Gegenstand eines Glaubens, der den sündigen Menschen mit Gott in die innigste Gemeinschaft

---

[1]) I, S. 103. [2]) I, S. 102. [3]) S. 107.
[4]) Thema der Weihnachtspredigt, II, S. 74 ff.

vollkommenen Vertrauens auf seine Liebe versetzt, sowie die Quelle einer bisher den Menschen unbekannten, reinen und zugleich allgemeinen Menschenliebe, so kann die der Erscheinung des Erlösers vorangegangne Zeit nicht anders denn als eine Zeit der Unwissenheit beurtheilt werden, wie Act. 17, 30f. geschieht. Denn so Schönes und Herrliches jene Zeit an Wissen und Können in menschlichen Dingen hervorgebracht hat, in göttlichen Dingen herrschte Unwissenheit. Es war die Unwissenheit „von dem liebevollen Gemüthe Gottes und der Art, wie er belebend und wohlthuend — nicht in Tempeln mit Händen gemacht — den Menschen nahe sein wollte" [1]). Brachte es doch die reinste Gotteserkenntniß der nichtisraelitischen Völkerwelt nur zur Ahnung der „Neidlosigkeit Gottes" [2]) und konnten doch auch die Frommen Israels nie zum unbedingten Vertrauen auf die erbarmende Liebe Gottes gelangen. Mit dieser Unkenntniß der erst in Christus geoffenbarten göttlichen Liebe hing dann nothwendig der Mangel an der reinen und ungefärbten allgemeinen Menschenliebe zusammen, die in jener göttlichen Liebe ihre alleinige Quelle hat. Darum ist die Erscheinung des Erlösers „der große Wendepunkt in der Geschichte unseres ganzen Geschlechts", an dem demselben „eine neue herrliche Welt" [3]) aufgegangen ist. „Diese neue Welt, die Gott den Frommen nicht bloß vorhält, sondern die schon da ist mitten unter uns" [4]), ist für jetzt, ehe sie zu ihrer endlichen Vollendung gekommen ist, „die neue Welt der Buße und des Glaubens" [5]). Vorerst die neue Welt der Buße, deren rechtes Hauptstück die Sinnesänderung ist, da das menschliche Herz sich losreißt von allem „kindischen Spiel mit den vergänglichen Dingen der Erde" und sich „seinem wahrhaftigen und einzigen Ziel" [6]), der Gemeinschaft mit dem ewigen Gott entgegengestreckt. Zu solcher Sinnesänderung kommt es, seit der Erlöser als der Sohn und das Ebenbild Gottes erschienen ist und durch die Predigt von ihm „das menschliche Herz zum Bewußtsein

[1]) II, S. 81.
[2]) I, S. 397.
[3]) II, S. 98, cf. S. 77.
[4]) ibid.
[5]) Vgl. Apg. 17, 31.
[6]) II, S. 91.

der göttlichen Liebe und Weisheit kommt und ihm göttliches Licht und Recht aufgeht"[1]). Solange die Menschen aber in der Unwissenheit in Betreff der göttlichen Liebe dahinlebten, konnten sie auch zur rechten Buße, zur inneren Abkehr vom eitlen Wandel nach väterlicher Weise und Hinwendung zu Gott unmöglich gelangen. Darum „ertönte auch in Israel der Ruf zur Buße nicht eher mit rechter Gewalt, als bis die Ankunft des Herrn nahe war und diejenigen, welche zur Buße aufgefordert wurden, auch zugleich auf das nahe Himmelreich hingewiesen werden konnten"[2]). Seitdem aber „gebietet Gott allen Menschen an allen Enden Buße zu thun" durch die Predigt des Evangeliums, oder vielmehr schafft durch die Geistesmacht seines Wortes vom Sohne Gottes, an dem wir die Herrlichkeit des göttlichen Lebens erst schauen und danach verlangen lernen[3]), im Innern des Menschen die neue Welt der Buße und mit ihr zugleich die neue Welt des Glaubens und der Liebe, durch welche der Glaube thätig ist. Denn jetzt, da alle vereinzelten Strahlen der erbarmenden göttlichen Liebe, welche die Finsterniß der Unwissenheit nur vorübergehend erhellten und oft erst recht fühlbar machten, in dem einen Licht gesammelt sind, das in die Welt gekommen ist, da bleibt es nicht bei dem Verlangen nach den himmlischen Gütern, sondern im menschlichen Herzen wird der Glaube erweckt, d. h. die Zuversicht auf die ewige Wahrheit und Untrüglichkeit des im Sohne Gottes erschienenen und uns dargebotenen göttlichen Lebens, dann aber auch die Zuversicht auf das heilige Band der Gemeinschaft, welche er gestiftet hat unter denen, die ihn als ihren Herrn und Meister erkennen. Da ist dann durch Gottes schöpferisches Wort in Wahrheit eine neue Welt aufgegangen. Denn ein „neues allgemeines Leben"[4]) ist auf der Erde entzündet, das, obschon dem natürlichen Auge verborgen, von innen heraus die Welt umwandelt, indem es die durch die Sünde aufgerichteten und als eine stete Quelle des Unfriedens sich erweisenden, auf angeborene oder später erworbene

---

[1]) II, S. 93.
[2]) II, S. 92.
[3]) II, S. 96.
[4]) II, S. 76.

Vorzüge sich stützenden trennenden Schranken niederreißt. Und zwar verschwinden diese Schranken nicht nur im Bereich der christlichen Gemeinschaft, sondern durch die wirksame Vermittlung der letzteren auch in fortschreitendem Maße in der Gesammtheit der irdischen und geselligen Verhältnisse[1]). Freilich bleibt es auch bei dem Wort des Erlösers, daß er, der unser Friede ist, nicht gekommen ist, den Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert. Aber auch das vermag, recht betrachtet, „unsere Freude an der Erscheinung Christi nur zu erhöhen"[2]). Denn die unleugbare Thatsache, daß die Predigt von Christus seit den Tagen der Apostel nicht minder wie die Erscheinung des Erlösers den Menschen das Schwert gebracht hat, daß die Fülle irdischer Leiden und menschlicher Unreinigkeit durch Christus und insbesondere auch im Kreise derer, die an ihn glauben, fort und fort im Laufe der Jahrhunderte sich ins Ungeheure gesteigert hat, sie verbürgt uns, daß das Leben und Wirken des Herrn von Anfang an den Bedingungen menschlichen Wirkens unterworfen war und der Sohn Gottes in Wahrheit unser einer geworden ist und unser Leben mit seinen göttlichen Kräften durchdrungen hat. Sodann aber verbürgt uns die andere Thatsache, daß Jesus klar vorausgesehen hat, er werde das Schwert auf tausendfache Weise den Menschen bringen, und daß er gleichwohl es nicht unterlassen hat, auf diesem Wege die Menschen zu erlösen, — sowohl die in ihm wohnende Fülle der Gottheit, welche ihn die menschlichen Dinge vom Standpunkt „eines göttlichen Selbstbewußtseins", d. h. eines Bewußtseins „eines ewigen Regimentes und einer sicher gestellten Herrschaft"[3]) beurtheilen ließ, als auch die Festigkeit unserer durch kein irdisches Leiden und keine menschliche Mangelhaftigkeit und Kurzsichtigkeit zu erschütternden Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes.

III.

Als „das große Geheimniß der Erlösung, auf welches eigentlich alle unsere Betrachtungen des Leidens und Todes

[1]) Vgl. die Weihnachtspredigt über Gal. 3, 27, 28, II, S. 123ff.
[2]) I, S. 111ff. [3]) I, S. 130.

Christi zurückkommen, bezeichnet Schleiermacher: „Jesus konnte nicht Gottes Sohn sein ohne zu leiden, und sein Leiden konnte nicht erlösend sein, als nur weil er der Sohn Gottes war"[1]). Wir befinden uns also im vollen Einklang mit Schleiermacher's eignen Gedanken und Absichten, wenn wir seine Passionspredigten als eine weitere Entfaltung seines Zeugnisses vom Sohne Gottes ins Auge fassen. Und zwar wird es sich empfehlen, dies unter den beiden sich ergänzenden Gesichtspunkten zu thun, die Schleiermacher in den eben angeführten Worten selbst angiebt. Wir sehen darum zuerst, wie Jesus nicht Gottes Sohn sein konnte ohne zu leiden.

Wohl war Christus als Sohn Gottes schon geboren, wie das Weihnachtsevangelium verkündet. Aber die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, die in unserem Fleisch und Blut uns zu gute offenbar werden sollte, war in dem neugeborenen Kinde noch verborgen[2]). Und als sie dann in dem öffentlichen Berufswirken Jesu ans Licht trat, war sein Todesleiden ein wesentlicher Bestandtheil, ja die Vollendung der Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes auf Erden. Dies zeigt schon „die Gesinnung, in welcher Christus seinem Leiden entgegenging"[3]). Im Gehorsam gegen seinen Vater ist er ins Leiden gegangen. Nun können wir aber Gehorsam nicht in demjenigen eigentlich beweisen, was uns nur begegnet, sondern nur in demjenigen, was man zu thun hat. Darum, wenn Jesus im Gehorsam gegen seinen Vater seinem Leiden entgegenging, so schließt dies in sich, daß die Uebernahme des Todesleidens Jesu eigene That, eine That seines freien Willens war. Dies entspricht aber auch ganz den thatsächlichen Verhältnissen, wie die Evangelien sie uns schildern. Als Jesus den Abendmahlssaal mit seinen Jüngern verließ, was nöthigte ihn, der seinen Verräther wohl wußte, gerade an den Ort zu gehen, den auch Judas kannte? „Jeder andere Weg stand ihm offen.

---

[1]) II, S. 270. [2]) I, S. 89.

[3]) Predigt über Joh. 14, 30, 31, II, S. 248—268.

Er hatte mit seinen Jüngern das Passahmahl gefeiert und so waren auch die Pflichten, die ihn in die heilige Stadt gerufen hatten, erfüllt und er hätte können, zu einem ganz entgegengesetzten Ende hinausgehend, sie jetzt wieder verlassen und wäre so auch seinen Feinden entgangen" [1]). Freilich entsteht nun sofort die Frage, inwiefern Jesus darin, daß er sich freiwillig seinen Todfeinden in die Hände lieferte, den Gehorsam gegen das Gebot seines Vaters bewies. Ist es denn nicht eine allgemeine Pflicht und dem göttlichen Willen gemäß, daß wir uns unserem Beruf erhalten sollten? Und hat nicht Gott jeden Menschen in dieser Beziehung seiner eigenen Sorgfalt, seinem Verstande, seiner Ueberlegung anvertraut? Ja hat nicht Christus selbst in andren Fällen demgemäß gehandelt, wenn er mehr als einmal der Wuth seiner Feinde sich entzog? — Wollten wir aber meinen, daß Christus hier unter einem andren Gesetz gestanden habe als wir übrigen Menschen, so würde dies dem widersprechen, daß Christus in seinem Leiden „uns ein Vorbild gelassen hat, daß wir sollen nachfolgen seinen Fußtapfen". Näher betrachtet aber ist zu einer solchen Annahme auch gar kein Anlaß vorhanden. Vielmehr ist Jesus, als er freiwillig sich denen stellte, die nach seinem Leben trachteten, einem Gebot seines Vaters gefolgt, wie es für alle menschlichen Verhältnisse gilt. Nicht ein wüthender Volkshaufe war es ja, der jetzt in wilder Aufregung nach seinem Blut dürstete, sondern die rechtmäßige Obrigkeit seines Volkes zog ihn vor ihr Forum. Schon wenn einzelne von den Mitgliedern des hohen Rathes ihre Diener aussandten, um ihn zu greifen, hatte er sich ihnen nicht entzogen und damit anerkannt, daß alle Obrigkeit von Gottes wegen ihres Amtes waltet. Wie dürfte er sich da jetzt, da der gesammte hohe Rath auf Grunde eines rechtskräftigen Beschlusses gegen ihn vorging, durch die Flucht seiner Botmäßigkeit entziehen? Nein, nachdem der Vater ihn in seinem äußeren Leben als ein Glied des israelitischen Volkes unter das Gesetz als den Inbegriff dessen, was in diesem Volke Rechtens war, gestellt hatte, war es auch das Gebot seines Vaters an ihn, angesichts des Todes sich der Obrigkeit zu unterwerfen, wenn sie von dem Recht Gebrauch machte, das ihr von Gottes wegen zustand. So

[1]) II S. 252.

erwies sich denn Jesus in der freiwilligen Uebernahme seines Leidens und Todes als der wahrhaftige Sohn Gottes, der sich durch nichts in der Welt abhalten ließ, den Willen Gottes, seines Vaters, zu erfüllen.

Aber die Gesinnung, in der Christus dem Leiden entgegen ging, war mehr als Gehorsam gegen seinen Vater, sie war kindliche Liebe zu ihm, deren „ganzer Umfang und ganze Innigkeit" sich eben in der freiwilligen Dahingabe in den Tod offenbarte. Aber was ist noch außer dem Gehorsam, der ja doch der eigentliche, nächste, unmittelbarste Ausdruck der kindlichen Liebe ist, das Wesen der letzteren? Wahren treuen Gehorsam nennen wir auch das noch, wenn man sich mit noch widerstrebendem Gemüth, weil Sinn und Lust auf etwas andres gerichtet ist, einem Gebote unterwirft. Die mit dem Gehorsam verknüpfte Liebe aber „zeigt sich vor durch das Vertrauen, durch die Zuversicht, der Wille des Gebietenden sei gewiß gut, er könne nichts anderes wollen als Heil und Segen" [1]). So zeigte sich denn auch die Liebe des Erlösers „durch die frohe Zustimmung, mit welcher er in dies Gebot seines Vaters einging" [2]). In der Erfüllung des Gebotes, willig den von den Wächtern des Gesetzes beschlossenen Tod zu erleiden, erkannte Jesus das gottgewollte Mittel, die Menschen vom „Gesetz" zu erlösen und mit ihnen einen neuen Bund (vgl. die Abendmahlsworte) aufzurichten. War unter dem alten Bund ein solcher Widerspruch möglich, daß der allezeit dem Willen des Vaters gehorsame Sohn Gottes durch die von Gott eingesetzten Wächter des Gesetzes starb, so mußte diese Erkenntniß die Gewalt des Gesetzes über die Jünger Jesu brechen und ihnen zeigen, daß Gott es mit ihnen auf einen neuen Bund, nicht wie die vorige war, abgesehen hatte, auf den Bund, da er durch seinen Sohn sein Gesetz in die Herzen der Menschen schreibt. Und wenn dann Jesus diese selige Folge seines Todes voraussah, eröffnete sich ihm dann nicht zugleich der Ausblick in eine neue herrliche Zeit, die für die sündigen Menschen mit seinem Tode anbrach? Darum konnte denn Jesus mit der froheſten Zustimmung das Gebot seines Vaters, sich den Händen seiner Todfeinde zu überliefern, erfüllen. Und es ist der

[1]) I, S. 259. [2]) ibid.

Ausdruck dieser seiner innersten Zustimmung zum Willen des Vaters, seiner dem Vater ganz vertrauenden Liebe, in der er seinem Leiden entgegen ging, wenn er immer wieder seine Jünger auf das von der Schrift bezeugte göttliche Muß seines Todes hinwies[1]). In solcher mit seinem Gehorsam bis zum Tode verknüpften Liebe Christi zum Vater offenbart sich nun aber auch erst ganz die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, der in seinem innersten Wesen und Willen mit dem Vater eins ist und sich darum im Besitz einer über alles erhabenen und alles kräftig beherrschenden Macht weiß[2]). Und diese Gesinnung gehorsamer Liebe, in der Christus dem Leiden entgegenging, und aus der uns die Herrlichkeit des Sohnes Gottes entgegenstrahlt, hat er denn auf Schritt und Tritt im Leiden selbst bis zur letzten Todesnoth bewährt. Gleich im Garten Gethsemane, als Judas mit seiner Schaar herbeikommt, tröstet er sich des in der Schrift verkündeten Rathschlusses Gottes und weist seine Jünger zurecht, die in verkehrtem, menschlichem Eifer ihn von dem Pfad des Gehorsams ablenken möchten[3]). Den Sendboten der Obrigkeit aber tritt er in dem Bewußtsein völliger Sündenreinheit mit seinem Selbstzeugniß gegenüber, „das ja allein die Menschen unauflöslich an ihn zu binden und bei ihm festzuhalten im Stande war" [4]). Nur deswegen ist es ein allgemeiner Grundsatz, daß man Keinem so leicht in eigener Sache glauben soll, „weil wir überall Sünde voraussetzen und in Verbindung mit der Sünde auch den Irrthum, und beide am kräftigsten und gewöhnlichsten darin sich offenbarend, daß der Mensch sich täuscht über sich selbst und daß er auch nicht selten andere täuscht" [5]). Dagegen konnte der Sündenreine Glauben verlangen für sein Zeugniß. Denn so oft er von sich selbst zeugt, „redet und handelt er aus dem Bewußtsein seiner eigenthümlichen Kraft, aus dem Bewußtsein, daß er die Wahrheit sei und das Licht der Welt" [6]). Am Kreuze aber finden wir in Jesus die gehorsame Liebe des Sohnes Gottes in ihrer herrlichsten Offenbarung. Wohl bricht er, als die Schmerzen ihren Gipfel-

[1]) I, S. 202f. [2]) II, S. 270. [3]) I, S. 202.
[4]) I, S. 194, cf. Matth. 26, 55. [5]) I, S. 195.
[6]) ibid.

punkt erreicht haben und er sich von jeder sichtbaren Hilfe Gottes verlassen sieht, in die Anfangsworte des 22. Psalms aus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" [1]). Aber zeigt sich nicht darin, daß Jesus eines Schriftwortes sich bedient, um seinem innersten Gefühl Ausdruck zu verleihen, eines Wortes überdies, dem der frohe Ausblick auf den endlichen Sieg der Sache Gottes folgt [2]), daß der Sohn Gottes auch jetzt im Innersten eins ist mit dem Willen des Vaters, und demselben freudig zustimmt? Der untrüglichste Beweis aber, daß er mitten in den furchtbarsten Leiden den Willen des Vaters, der auf Heil und Segen geht, klar erkennt, ist, daß er am Kreuz in seinem Erlöserberuf thätig ist und die Sünde der Menschen im Lichte der ewigen göttlichen Liebe als Unwissenheit beurtheilt [3]). Darum konnte denn auch Jesus, als der Tod an ihn herantrat, im Vollsinn des Wortes ausrufen, daß alles „vollbracht" sei. Denn er war sich bewußt, daß er jetzt alles Gebot, das ihm der Vater für sein irdisches Leben gegeben, erfüllt habe [4]). Indem er aber in solchem vollkommnen Gehorsam bis zuletzt dem Gebot seines Vaters als einem guten, zugestimmt und darin den ewigen Liebesrathschluß des Vaters erkannt hatte, sah er im Augenblick seines Todes im Geist auch diesen göttlichen Rathschluß schon vollbracht [5]). Denn nun war göttliches Licht und Recht inmitten der sündigen Menschheit durch den Sohn offenbar geworden und der neue Bund, der das vollkommne Heil bringt, aufgerichtet. Der Tod selbst hatte damit für Jesus allen Schrecken verloren. Er war ihm im Grunde nichts andres als jeder Uebergang von einem Augenblick seines bisherigen Lebens zum anderen. Wie Jesus sich bei jedem solchen Uebergang von der Liebe und Allmacht seines Vaters getragen wußte, so auch jetzt beim Uebergang von seinem irdischen Leben zum Zustande der Erhöhung. Der Unterschied zwischen beiden verschwand ihm in dem Bewußtsein völligen Einsseins mit dem Vater.

So konnte in der That Jesus der Sohn Gottes nicht sein ohne zu leiden, denn erst im Leiden offenbarte er sich vollkommen

[1]) II, S. 217—247. [2]) Vgl. Ps. 23, 22 ff. [3]) II, S. 280 ff.
[4]) I, S. 233 ff. [5]) I, S. 239 ff.

als das Ebenbild des göttlichen Wesens, als der, welcher nur des Vaters Werke thut und durch nichts in der Welt von der Liebe des Vaters geschieden werden kann, weil er, innerlich frei von allem Gesetz d. h. von aller dem Willen vorauseilenden Erkenntniß des Guten, auch frei ist von aller Gemeinschaft mit der Sünde.

Eben auf dieser vollkommnen Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes im Todesleiden beruht nun einzig und allein die erlösende Kraft desselben, so gewiß unsre Erlösung von Gesetz und Sünde nur dadurch zu Stande kommt, daß der Sohn Gottes in unsrem menschlichen Fleisch und Blut erschienen ist [1]). Die besondre Bedeutung des Todesleidens Jesu für unsere Erlösung besteht aber darin, daß, weil in demselben die ganze Fülle der allmächtigen göttlichen Liebe des Sohnes Gottes in unserem Menschendasein kund geworden ist, es keiner weiteren erlösenden Thaten Gottes in der menschlichen Geschichte bedarf, durch welche neue, in Christus noch nicht beschlossene Gotteskräfte mitgetheilt würden. Insofern ist das Todesleiden Jesu, wie die Vollendung der Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes, so auch die Vollendung unserer Erlösung. Im Einzelnen sahen wir schon, wie die Vollendung des Sohnesgehorsams Jesu in der freiwilligen Uebernahme des Leidens, das die Mächte des Gesetzes über ihn brachten, die Gewalt des Gesetzes über die Herzen der Menschen endgiltig bricht. Nicht minder aber erweist sich der Kreuzestod Jesu als der vollkommne Sieg des Sohnes Gottes über die Sünde und zwar, insofern er das Ende aller Opfer ist [2]). Indem beim Tode Jesu nicht nur alle Hauptgestalten menschlicher Sünde zusammen wirkten [3]), sondern auch letztere in der Verwerfung des in seiner Herrlichkeit sich offenbarenden Sohnes Gottes ihr größtes Werk vollbrachte und sich in ihrer ganzen Stärke und Vollendung zeigte, ist hier ein „vollkommenes Bewußtsein, eine wahre Erkenntniß der Sünde hervorgebracht“ [4]).

---

[1]) Vgl. die Adventspredigten.

[2]) S. die Predigt über Hebr. 10, 8—12, I, S. 269—294.

[3]) Vgl. auch I, S. 174 ff. [4]) I, S. 276, cf. II, S. 277.

Wenn daher unter dem Gesetz, das mit seinen Einzelgeboten und -verboten immer nur vereinzelte und unvollkommene Erkenntniß der Sünde bewirkte, es einer steten Erneuerung des Gedächtnisses der Sünde durch die Opfer bedurfte, so bedarf es, seitdem die Sünde am Kreuz des Sohnes Gottes als Feindschaft wider Gott[1]) vollkommen offenbar geworden ist, dessen nicht mehr. Aber noch in anderer Beziehung ist der Tod Christi das Ende aller Opfer. Er nimmt nämlich die Sünde weg, was das Opfer überhaupt nicht vermochte. Und zwar geschieht dies in zwiefacher Weise. Indem im Tode Jesu des Sohnes Gottes sein göttliches Leben ganz offenbar wird und in uns ein neues gottgefälliges Leben erweckt, lösen wir uns von der inneren Gemeinschaft mit der Sünde, oder wie der Apostel Paulus sagt, sterben wir mit Christus der Sünde zu einem Male. Damit ist dann aber zugleich auch die Schuld unserer Sünde getilgt, indem Gottes Urtheil über das Verhältniß, in das uns die Sünde zu ihm versetzt, ein anderes geworden ist[2]). Gott sieht uns in seinem Sohne, dessen Leben unser Leben geworden ist, als los von der Sünde an und liebt uns in ihm als seine Kinder. So bringt der Tod Jesu die vollkommne Erlösung von der Sünde denen, die an den Namen des Sohnes Gottes glauben. Ebendarum aber mußte er auch die vollkommne Erkenntniß der Sünde bringen, ohne die eine völlige innere Lösung von ihr nicht möglich ist.

Für die durch den Tod Christi von der Sünde vollkommen Erlösten ist derselbe auch die Erlösung von allen Schrecken des Todes. In der innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes „theilen sie mit ihm die Herrlichkeit der Gegenwart Gottes in der Seele, die eben die Unsterblichkeit und das Leben ist, das Christus an das Licht gebracht hat“[3])

---

[1]) I, S. 292.

[2]) Charakteristisch ist hier für Schleiermacher's Betrachtungsweise, daß er nicht blos die Unzertrennlichkeit der Lebenserneuerung und der Sündenvergebung durch Christus aussagt, sondern letztere als die Folge aus ersterer ableitet, anstatt mit den Reformatoren direkt aus der Erfahrung der göttlichen Sünderliebe in Christus.

[3]) I, S. 223.

und empfehlen darum im Augenblick des Todes mit ihm ihren Geist in des Vaters Hände, wie sie „in jedem Augenblick ihres Lebens schon getrost aus dem Irdischen und Vergänglichen ins Ewige geflohen sind und sich von der Welt getrennt haben, um sich zu versenken in das Meer der ewigen göttlichen Liebe" [1]).

IV.

War Christus als der Sohn Gottes schon geboren, um sodann während seines irdischen Berufslebens, das im Kreuzestode sich vollendete, in der ganze Fülle seiner göttlichen Herrlichkeit offenbar zu werden, so kann seine Auferweckung vom Tode nicht die Bedeutung haben, daß er durch dieselbe erst zum Herrn und Christ geworden ist [2])". Der wunderbare, für das menschliche Auge in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllte Vorgang, vermöge dessen der Heilige Gottes die Verwesung nicht sehen durfte, war vielmehr „das gleichsam laut ausgesprochene göttliche Urtheil über diejenigen, die ihn zum Tode gebracht hatten, eine außerordentliche göttliche That, wodurch eben jene menschliche Handlung widerrufen und aufgehoben wurde; also diejenige That, durch welche Gott sich nach menschlicher Weise und für die Schwachheit der Menschen freilich, aber so deutlich und bestimmt, wie es für diese wohl auf andere Weise nicht hätte geschehen können, zu dem aufs neue bekannte, den die Menschen, an die er gesandt gewesen war, verworfen hatten und getödtet. Die Auferweckung Christi war sozusagen die letzte göttliche Stimme, welche ausrief: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" [3]). Oder mit anderen Worten: sie war die äußere Vollendung seiner Verklärung [4]), das äußere Siegel der Verherrlichung des Sohnes Gottes in seinem Tode. —

Andererseits war „die Auferstehung des Herrn den Aposteln zugleich schon seine Erhöhung (Apg. 10, 40—42), der Sieg über den Tod auch zugleich der Anfang seiner himmlischen Herrlichkeit" [5]). Denn ein sichtbarer Vorgang

---

[1]) I, S. 267. [2]) II, S. 340. [3]) II, S. 343.
[4]) II, S. 344. [5]) II, S. 346.

war seine Himmelfahrt nicht, und die Apg. 1 berichtete Erscheinung des Herrn vor den Seinen war nur das Ende seiner irdischen Erscheinung[1]). Das neue Leben des vom Tode auferweckten Sohnes Gottes konnte nur das Leben in der himmlischen Herrlichkeit Gottes sein. So hat denn der wunderbare, geheimnißvolle Vorgang, daß der Heilige Gottes die Verwesung nicht sah, als eine den besonderen Bedürfnissen der ersten Jünger entsprechende göttliche Machtthat, seine Bedeutung vornehmlich darin, daß durch denselben die anfänglich im Glauben so schwachen Apostel die gewaltigen Zeugen seiner Auferstehung wurden, deren die christliche Gemeine in ihren Anfängen bedurfte[2]). Als solche ist sie zugleich das erste Glied einer langen Kette von ähnlichen Erweisungen der göttlichen Gnade und Milde, „wodurch Gott in dem Verfolg der Ausbreitung des Christenthums der menschlichen Schwachheit zu Hilfe kommt" [3]).

Demgemäß ist dann für Schleiermacher der Hauptinhalt unserer Osterbotschaft, wie nach seiner Ueberzeugung auch schon der der Apostel[4]), das himmlische Leben des durch seine Auferweckung erhöhten Gottessohnes. Dieses himmlische Leben des Erlösers ist nun aber seinem Inhalt nach kein anderes als das göttliche Herrlichkeitsleben des Sohnes Gottes auf Erden. Verändert ist nur seine Wirkungsweise, indem es, aller irdischen Schranken entledigt, sich ungehemmt in seiner allmächtigen erlösenden Liebe unter den Menschen auszuwirken vermag. Darum sind wir Nachgebornen im Verhältniß zu den ersten Jüngern in Wahrheit auch nicht verkürzt, obwohl wir der sichtbaren Erscheinungen des Auferstandnen entbehren. Auch jetzt weilt der lebendige Erlöser inmitten der Seinen und giebt ihnen seine Nähe in thatkräftiger Weise zu erkennen und zwar thut er dies wie in den 40 Tagen nach der Auferstehung auf zwei Weisen, die aufs engste mit einander zusammenhängen und einander ergänzen: durch die Schrift und durch unmittelbare Bekundungen seiner Nähe[5]).

---

[1]) I, S. 344. [2]) II, S. 334 f.
[3]) II, S. 337. [4]) II, S. 354 f.
[5]) Vgl. die Predigt am zweiten Ostertag über Luc. 24, 30—32, I, S. 314 bis 332. Dazu vgl. die Himmelfahrtspredigt II, 417—430.

Wie der lebendige Sohn Gottes noch heute als der Erlöser durch die Schrift wirkt, sagt unser aller Erfahrung. Nachdrücklich hervorzuheben ist aber, daß, weil es sich um eine Wirkung seiner Person handelt, innerhalb der heiligen Schrift in erster Linie das N. T., welches den im Fleisch geoffenbarten Sohn Gottes vor Augen stellt, das Organ seines Wirkens ist und erst in zweiter Linie das A. T., sofern wir es im Lichte von jenem betrachten. Die Wirkungen Christi durch die Schrift sind nun aber die ursprünglichen, ohne deren Vermittlung es überhaupt keine realen Wirkungen des lebendigen Gottessohnes in der christlichen Gemeinde gäbe, so gewiß seine Herrlichkeit auf vollkommne Weise und endgiltig in seinem irdischen Wirken, wie es uns die Schrift vorhält, offenbar geworden ist.

Aber wird nun diese Wirksamkeit Christi durch das Wort in ihrer eigenthümlichen Natur festgehalten in der Gemeinschaft der Gläubigen, „so bildet sich der ursprüngliche Eindruck immer wieder aufs neue den einzelnen Gemüthern ein und wird in ihnen bei besonderen Veranlassungen auf ausgezeichnete Weise wirksam in jenem Frieden der Seele, in jener Gewißheit des Herzens, daß nichts in der Welt uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu“ [1]). „Wenn wir redlich forschend lange gezweifelt haben, was hie oder da recht sei und wahr, dann wird in demselben Augenblick der Zweifel sich lösen und Christus wird uns besonders nahe sein zur Gewährleistung, daß das Herz fest geworden ist in ihm und durch ihn, daß, was wir gefunden oder beschlossen haben, seinem Geist und Sinne gemäß ist. Wenn wir irgend einer Versuchung glücklich widerstanden haben in der Kraft des Glaubens und des Gebetes, dann wird uns auch Christus besonders klar sein und uns zurufen: gehe hin in Frieden, dein Glaube hat dir geholfen; oder auch nach hartem Kampf wird sein plötzlich hervortretendes Bild uns mahnen, daß er gestorben ist um uns von der Sünde zu befreien, und das wird den Ausschlag geben für den guten Geist in uns. Wenn wir in uns

---

[1]) I, S. 328.

fühlen eine allen irdischen Schmerz besänftigende Ruhe, wenn wir mit einer höheren Gewalt der Liebe hingezogen werden zum Ganzen oder zu einzelnen: dann ist uns auch Christus besonders nahe, der das Band aller Liebe ist und der uns über alles Irdische erhebt und zu sich zieht"[1]). Oder sollte uns ein Vorwurf der Schwärmerei treffen können, wenn wir solche unmittelbare Wirkungen des auferstandenen und erhöhten Herrn behaupten? Sollte Christus in dieser Beziehung weniger vermögen als uns leiblich ferne geliebte Menschen, auch solche, die nicht mehr hienieden sind, deren Wirkungen wir ohne Vermittlung des geschriebenen Wortes in unserem Innern verspüren?[2]).

Wohl würden wir in verderbliche Schwärmerei gerathen, wollten wir uns diesen unmittelbaren Wirkungen des Erlösers allein hingeben und das Wort der Schrift, das „das ursprüngliche Zeugniß vom Leben und Dasein des Sohnes Gottes" sowie „die ersten Grundzüge aller christlichen Ordnung des Glaubens enthält"[3]) gering achten. Keiner rühme sich unmittelbarer Einwirkungen des Herrn, der sie nicht immer prüfen lasse in der Gemeine des Herrn an der Richtschnur der Schrift. Ebenso aber sollen wir nicht vergessen, daß in der Christenheit die Wirkungen der Schrift der steten Ergänzung durch die unmittelbaren Wirkungen des Herrn bedürfen. Denn wie nothwendig auch die Wirkungen der Schrift sind, um uns vor Trübungen des Glaubens zu bewahren und den guten Kampf um die Reinheit der Lehre zu kämpfen, wie leicht würde dieser Kampf ohne die unmittelbaren Wirkungen Christi ein solcher werden, da die Liebe Christi uns nicht drängt und wir einem todten Buchstabenglauben verfallen sind. Und wenn wir bedenken, wie groß die Schwierigkeiten der Schriftauslegung sind, und wie groß darum die Gefahr willkürlicher Eintragungen ist, vor der wir uns durch keine äußeren Hilfsmittel schützen können, — wie unentbehrlich sind da die von der geistigen Gegenwart Christi ausgehenden in der Ganzheit seines Wesens und seiner Erscheinung gegründeten Wirkungen, die von innen heraus

---

[1]) II, S. 427 f. [2]) Vgl. I, S. 328. [3]) I, S. 336.

der Verfälschung der Schrift entgegenwirken! Freilich sind die Gaben in dieser Hinsicht verschieden vertheilt innerhalb der Kirche Christi[1]). Nicht ist jedem einzelnen das gleiche Maß von beiderlei Wirkungen gegeben. Aber auch dies zum Heil der Gemeinde! Darum halte sich Jeder vorzüglich in dem, dazu er berufen ist, halte sich aber auch allezeit offen für das, was das vorzügliche Gut des andren ist. „Dann wird bei aller Verschiedenheit in der inneren Führung der einzelnen doch keine Trennung der Gemeinschaft erfolgen. Dann wird jeder ebensowohl dasjenige, was er selbst unmittelbar erfährt, als auch das, was andere als ihren eigenthümlichen Segen rühmen auf den Einen zurückführen, von welchem beides kommt und der in beidem geehrt sein will[2])." So erfüllt sich die Verheißung des Herrn, daß er bei den Seinen sein werde alle Tage bis an der Welt Ende. Diese Erfüllung aber beruht zuletzt einzig und allein darauf, daß die Herrlichkeit des Sohnes Gottes in vollkommner Weise im irdischen Leben Jesu unter uns Wohnung gemacht hat. Zugleich mit jener tröstlichen Verheißung erfüllt sich unausbleiblich die ernste Voraussage, daß er als der Erhöhte zum Gericht kommen werde schon jetzt je mehr und mehr; denn „das Licht ist das Gericht" und „wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, was er hat[3]).

V.

Wenn in der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden die Weisheit und Liebe des allmächtigen Gottes selbst inmitten unseres Geschlechts Wohnung gemacht hat, um uns eine ewige Erlösung zu bringen, und durch die Auferweckung und Erhöhung Christi alle Schranken, in welche die irdische Leiblichkeit Jesu ihre Wirksamkeit einengte, dahin gefallen sind, so ist es nun das Werk des göttlichen Geistes, der über die christliche Gemeinschaft ausgegossen und in ihr und durch sie wirksam ist, das ewige Leben des Sohnes Gottes den Menschen zuzueignen. Er thut dies, indem er ihnen „Christum verklärt"[4]). Weil es sich nun

[1]) I, S. 337. [2]) I, S. 340f.
[3]) Joh. 3, 19. Mtth. 13, 12. Vgl. II, S. 430ff. [4]) II, S. 467.

dabei um nichts Geringeres handelt als eine „neue Schöpfung" [1]), d. h. um die Hervorbringung eines neuen Menschenwesens, wie es außer Christus bis dahin nicht da war, so waren die ersten, Christum verklärenden Wirkungen des göttlichen Geistes von wunderbaren Kraftwirkungen begleitet. Seitdem aber jenes „neue Gotteswesen" einmal in das geschichtliche Dasein getreten ist, „stand die neue Welt da, zu ihrer weiteren Entwicklung bereit, wie Gott der Herr sie gedacht hatte in seinem ewigen Rath, und nun begann das Werk seiner gütigen Behütung, seiner segensreichen Erhaltung über dieses neue Leben, und immer mehr nahm dasselbe die Gestaltung einer in Ordnung fortschreitenden, gesetzmäßig zu geschichtlichem Gedeihen sich entwickelnden und wachsenden geistigen Natur an" [2]).

Die Verklärung Christi durch den Geist ist eine dreifache. Zuvörderst verklärt der göttliche Geist den Erlöser dadurch, daß er uns immer aufs Neue und immer heller mit dem Bewußtsein der göttlichen Würde desselben erfüllt [3]). Dies könnte freilich zweifelhaft erscheinen, wenn wir die Geschichte der christlichen Kirche ansehen. Da ist Jahrhunderte hindurch aufs Heftigste um die göttliche Würde des Erlösers gestritten worden und nicht immer

---

[1]) II, S. 445.

[2]) II, S. 446 f. Vgl. I, S. 435 ff. und besonders S. 439: „Darum sind die Gaben der Natur nur Gaben auf Hoffnung bis der eine Geist komme, der Geist von oben, der allein sie alle gleichmäßig beseelen kann, indem er sie zuerst zu Einem bindet durch die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit. Als Gott der Herr mit allen jenen mannigfaltigen Anlagen den Menschen erschaffen hatte zur lebendigen und vernünftigen Seele, konnte er doch nur sagen, daß alles gut sei, weil er schon vorher versehen hatte das Werk der Erlösung von allem Zwiespalt und der Ausgießung des Geistes, der allem in allem, was erst durch ihn eine wahre Gabe wird, einer und derselbige ist, wie zerstreut und zertheilt sie auch seien in dem weiten Gebiet der menschlichen Natur. Nichts giebt es in derselben, was dieser Geist sich nicht aneignen könnte und was durch ihn nicht eine Gabe würde zum gemeinen Nutz in dem Reiche Gottes. Da wird nichts übersehen und nichts verschmäht; die Freude an dem Reiche Gottes und der Trieb und Drang, es zu bauen, vereinigt alles."

[3]) II, S. 470 ff.

mit geistlichen Waffen. „Haben wir wohl den Muth, uns selbst und andere zu überreden, was aus einem solchen Streit zuletzt siegreich hervorging, sei ein reines Werk des göttlichen Geistes?" Wohl stehen jene Formeln und Bestimmungen in unseren Bekenntnißschriften verzeichnet. „Aber wenn wir uns fragen, wie tief sie denn in das Leben der Gläubigen eingreifen, wie stetig wir uns ihrer bewußt sind, oder wie hilfreich sie sich uns zeigen für unsere Erkenntniß des Erlösers, so müssen wir gestehen, sie sind schon lange ein toter Buchstabe für uns geworden. Und wenn wir — fährt nun Schleiermacher fort, mitten heraus aus dem Kampf der neu erwachenden Orthodoxie mit dem alternden Rationalismus — den gegenwärtigen Zustand der Christen betrachten, wie sind sie getheilt unter sich in zwei heftig mit einander streitende Heere! Die Einen auf das Eifrigste bemüht, die göttliche Würde des Erlösers hervorzuheben dadurch, daß sie jenen alten Ausdrücken und Formen wieder aufs Neue Geltung zu verschaffen suchen in den Gedanken der Christen; die anderen darauf bedacht, ihn darzustellen rein als einen Menschen unter Menschen wandelnd, und nur als einen solchen zu dem allgemeinen Besten von Gott gesandt. Und wie spricht jede Partei sich selbst zu, sie allein sei im Besitz der Wahrheit, welche den Erlöser verklärt. Die eine beruft sich darauf, daß sie ihn über alles andere erhebe, die andere darauf, daß sie ihn so geltend mache, wie er selbst habe gelten wollen" [1]). Ueberdies aber wirft jeder Theil dem anderen muthwillige Verleugnung der Wahrheit vor. Und angesichts all dieses Streites über die göttliche Würde des Erlösers sollen wir uns noch der fortschreitenden Verklärung desselben durch den Geist Gottes rühmen? Sicherlich. Ohne einen solchen Streit hätten längst die Stimmen derjenigen die Oberhand in der Christenheit gewonnen, welche die Streitenden, und zwar die einen wie die anderen, ihres Wahnes wegen beklagen, sich um Dinge zu erhitzen und zu bemühen, die den Menschen doch nur von der Erde abziehen und ihm seinen bescheidenen Antheil am Genuß der irdischen Güter verkümmern. Darum „gesegnet sei uns

---

[1]) II, S. 471.

jener Streit und willkommen als ein großes köstliches Gut, welches Gott uns gegeben hat! Denn er hält uns rege und lebendig, daß wir immer aufs Neue inne werden müssen, wie tief in unserem Herzen die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit dem Ewigen wohnt." „Die sich immer erneuernde Beschäftigung mit den theuern Wahrheiten hat uns bewahrt, daß wir nicht einschlummern inmitten des betäubenden Wesens dieser Welt" [1]). Aber noch mehr. Der Erlöser selbst wird im Streit verklärt. „Denn welches von beiden möchten wir wohl missen? Wäre uns der Erlöser etwas, wenn er nicht unter Menschen gewandelt wäre, rein als ein Mensch? Wäre er uns etwas, wenn wir nicht immer in ihm und immer aufs Neue sowohl mit der tiefsten Bewunderung als mit der innigsten Liebe die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater schauten, d. h. wenn wir ihn nicht immer im Glanz seiner himmlischen Würde erblickten?" [2]). Hieraus geht nun hervor, daß der Geist Gottes Christum stets auch dadurch verklärt, daß er uns immer vertrauter macht mit seinem segensreichen menschlichen Leben. Denn obschon nur eine kleine Zahl „einzelner größtentheils zerstreuter Züge" uns von diesem Leben unter der leitenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes aufbehalten ist, so hat dieser Geist doch auch hierin nichts versäumt, um uns Christum zu verklären. Ist doch in jedem einzelnen dieser Züge das eigenthümliche Wesen dieses menschlichen Lebens in seiner Vereinigung mit dem göttlichen Wesen" [3]) zu erkennen. Darum genügen diese wenigen Züge, „um in ihm die göttliche Gesinnung zu finden, in welcher er der Abglanz des ewigen Vaters und das Ebenbild des Höchsten war. Wenn uns nur der Geist der Wahrheit und der Treue in der Liebe zu ihm fest hält, sodaß wir nichts anderes suchen, als ihn in uns auszugestalten" [4])!

Dazu aber verhilft uns derselbe Gottesgeist, indem er uns Christum dadurch verklärt, daß er uns immer vollständiger in den Besitz und Genuß der in dem Sohne Gottes be-

---

[1]) II, S. 473. [2]) II, S. 474.
[3]) II, S. 480 f. [4]) ibid.

schlossenen geistigen Schätze bringt. Diese Schätze sind darin zusammengefaßt, daß der Sohn Gottes „unser Friede geworden ist, indem er uns zurückgeführt hat zu Gott, von welchem wir entfernt waren in unserem eitlen Wandel"[1]). Indem aber der Geist uns Christum verklärt, erschließt er uns zugleich die Tiefen der Gottheit[2]), pflanzt die „innerste Wahrheit des göttlichen Wesens" in unsere Seele[3]), lehrt uns rufen: Abba, lieber Vater![4]) Diese in Christus beschlossenen Tiefen der Gottheit, die der Geist uns enthüllt und zu eigen macht, sind, wie der Apostel I Kor. 2, 12 sagt, nichts anders als „was Gott uns zu Liebe und zu Gefallen gethan hat"[5]). „Der ewige Rathschluß der göttlichen Liebe zum Heil und zur Verherrlichung des Menschen durch die Sendung desjenigen, durch dessen Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen kommen sollte[6]), weil Gott selbst in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen[7]); das Dasein eines Reiches Gottes, welches die Pforten der Hölle nicht sollen überwältigen können; das Herabsteigen des Vaters mit dem Sohne, um Wohnung zu machen in den Herzen der Menschen; die Anschauung des Vaters in dem Sohne, welcher das Ebenbild seines Wesens ist und der Abglanz seiner Herrlichkeit: sehet da dieses und was daran hängt ist die unsren Kräften und unsrem Wesen angemessene Entwicklung des einen Großen: daß Gott die Liebe ist, und dieses sind die Tiefen der Gottheit, welche der Geist aus Gott uns eröffnet, daß wir wissen können, was Gott uns zu Liebe gethan hat[8]). Aber freilich es giebt andere Tiefen der Gottheit, welche uns der Geist Gottes nicht offenbart, nach denen uns aber ebenso gelüstet, wie nach dem, was der Geist des Menschen in ihm uns auch nicht offenbart über uns selbst; Geheimnisse der Schöpfung, in welche einzudringen der Geist Gottes uns gar nicht anleitet, sondern dem menschlichen Forschen überläßt, um wie weniges in einer Reihe von Jahrhunderten unser Verstand dem unendlichen Ziele noch näher kommen wird; Geheimnisse des unzugänglichen Lichtes, in welchem nun einmal die menschliche Ver-

1) II, S. 482. 2) I, S. 398. 3) I, S. 407.
4) I, S. 398. 5) I, S. 412. 6) Röm. 5, 18.
7) II Cor. 5, 19. 8) I, S. 413.

nunft sich nicht baden, und welches unser Verstand nicht in seine Eimer schöpfen und in seine Formen ausgießen kann — denn wer möchte wohl von unsrem menschlichen Reden über das höchste Wesen entscheiden, wie nahe es der eigentlichen Wahrheit seines Daseins kommt?" [1]) Aber unser Unvermögen in allen diesen Stücken braucht uns nicht daran irre zu machen, daß die durch den Geist uns erschlossene Kenntniß der Tiefen der Gottheit eine „vollkommen hinreichende" ist. Lehrt uns doch der Geist im Sohne Gottes die „innerste Gesinnung" Gottes, das „Grundgesetz und das Maaß alles göttlichen Handelns", die Einheit seines ganzen Wesens erkennen" [2]). „Denn ist Gott die Liebe, so ist auch seine schöpferische Allmacht nichts anderes als der Umfang seiner Liebe; so muß auch alles was zu dem Werke der Schöpfung und zu dem Geschäft der Vorsehung gehört, vornehmlich aus dieser Liebe zu erklären sein" [3]). Darum giebt es keine höhere beseligendere Erkenntniß der Tiefen der Gottheit, als wenn uns der heilige Geist das „Abba, lieber Vater" rufen lehrt.

So vollendet der Geist sein Werk, uns Christum zu verklären, indem er uns das ewige Leben des Sohnes Gottes in seiner Fülle zu eigen macht. Nun kann von den Christen auch in Wahrheit gesagt werden, daß ihr Wandel im Himmel ist. Denn ihr Leben ist das himmlische Leben des Sohnes Gottes, in welchem der Himmel, der uns durch die gegenwärtige menschliche Erkenntniß zerstört oder in unendliche Ferne gerückt erschien, uns wieder nahe gebracht ist [4]). So ist auch die Pfingstbotschaft, wie alle Festbotschaft der Christen zusammengefaßt in dem Zeugniß vom Sohn Gottes, dem Abglanz des göttlichen Wesens, in welchem den Menschen die neue herrliche Welt des ewigen Lebens aufgegangen ist.

Wir sind mit unsrer Darlegung am Schluß. Man hat Schleiermacher oft wesentliche Verkürzungen des reformatorischen Glaubenserbes vorgeworfen. Aber müssen wir nicht viel-

[1]) I, S. 413, 414.
[2]) I, S. 411 u. S. 405.
[3]) I, S. 412.
[4]) II, S. 532—534.

mehr angesichts seines Zeugnisses vom Sohne Gottes sagen, daß er, trotz vorhandener Abweichungen im Einzelnen, festgewurzelt ist in der reformatorischen Verkündigung des paulinischen Evangeliums von der Gnade Gottes in Christo Jesu? Ist es doch, wie wir gesehen, ein Grundgedanke der Festpredigten Schleiermacher's, daß unsere Erlösung von Sünde und Gesetz darauf beruht, daß Jesus der im Fleisch erschienene Sohn Gottes ist. Ja hat nicht hier Schleiermacher die unverkürzte paulinische Lehre von der Freiheit des Christen vom Gesetz für unsre protestantische Theologie nach langer Verdunkelung zuerst wieder ans Licht gebracht? — Es sind die herrlichen Töne echt evangelischen Glaubens, wie sie in Luther's „Freiheit eines Christenmenschen" so machtvoll erklungen sind, die wir hier aufs Neue und in neuen Weisen vernehmen. Und eben darum soll und darf auch heute in den schweren inneren Kämpfen unserer evangelischen Kirche Schleiermacher's Zeugniß vom Sohne Gottes nicht vergessen werden, sondern es soll mithelfen zu ihrem Aufbau auf dem Grunde, der gelegt ist, Christus.

Der religiöse Gehalt von Sacharja 9—14.

Von

R. Eckardt,
Diakonus in Altenburg.

Nach den Forschungen Stade's [1]), deren Ergebnisse im Folgenden als gesichert vorausgesetzt werden, sind die Capitel Sach. 9—14 nicht, wie man bisher annahm, von zwei vorexilischen Verfassern geschrieben, sondern das Werk eines Mannes, der zur Zeit der Diadochenkämpfe lebte. Er steht auf der Grenzscheide zwischen dem untergehenden Prophetismus und dem bereits erstarkten Schriftgelehrtenthum, und zwar sind seine Sympathien bei dem letzteren. Er will kein Prophet sein; was er noch unter seinen Zeitgenossen von Leuten dieser Art findet, das fordert sein Anathema und seine Verachtung heraus. Ihm ist die Prophetie etwas Abgeschlossenes. Alle neuen Weissagungen sind überflüssig, ja Lug und Trug. Sein Werk will nur eine zeitgemäße Zusammenfassung der noch nicht erfüllten älteren prophetischen Stücke sein; im Blicke auf die Gegenwart stellt er aus ihnen ein zwar buntes, aber doch einheitliches Zukunftsbild zusammen.

Er ist also im Wesentlichen Compilator. Und er verarbeitet seinen Stoff im Geiste einer sinkenden Zeit, in der die Herzensfrömmigkeit mehr und mehr von ängstlicher Gesetzlichkeit, die freie Erfassung der göttlichen Heilsgedanken von spitzfindiger Aus- und Einlegekunst überwuchert wird. Aber Niemand, in dem noch ein Funke von prophetischer Geistesverwandtschaft glüht, kann an die

---

[1]) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft I, 1—97, II, 151—172, 275—309.

großen Träger der gewaltigen Gottesoffenbarungen herantreten, ohne von der Macht ihrer Persönlichkeit ergriffen zu werden: das zeigt auch Deuterosacharja. Obgleich nicht mehr fähig, die prophetische Ethik voll zu würdigen, wird er doch durch das Studium der Propheten über sich selbst hinausgehoben, daß die echte Religiosität immer wieder den Sopherismus durchbricht und auch noch in dieser Verkümmerung ihre unverwüstliche, gottentstammte Kraft erweist.

So ist seine Schrift nicht nur wichtig als Urkunde für die alttestamentliche Religionsgeschichte, sie ist auch werthvoll als Zeugniß für die Macht der Prophetie. Fast könnte man sich versucht fühlen, an der Hand dieses eigenthümlichen Schriftstückes dem Geheimnisse nachzugehen, dem wir auch in unseren Tagen begegnen und das uns am Frappantesten in der römischen Kirche entgegentritt: wie kann ein veräußerlichtes Christenthum, das an der Stelle der Lebensgemeinschaft mit Gott eine Gesetzlichkeit des Verstandes oder des Thuns aufrichtet, doch noch lebendige Frömmigkeit in sich bergen, ja erwecken? Wie Deuterosacharja durch die Berührung mit den großen alttestamentlichen Offenbarungsmedien selbst in gewissem Grade von dem Geiste Gottes erfaßt wird, so wird auch dieser und jener inmitten eines dogmatischen Christenthums durch den geschichtlichen Christus ergriffen, der verhüllt hinter dem Dogmatismus steht, und von der Rechtgläubigkeit zu rechter Gläubigkeit geführt. Vielleicht meint er, in seiner Zustimmung zu den Dogmen die Gewißheit seines Heilsbestandes begründet zu haben, aber in Wahrheit ist es doch die Wirklichkeit Gottes in Christo, die, obschon im Prisma einer Lehre über Christus gebrochen, sein Wesen verklärt.

Doch der religiöse Werth jenes merkwürdigen Schriftstückes, das einem de Wette als ein unlösbar verworrenes Conglomerat verschiedenartigster Bestandtheile erschien, tritt noch deutlicher zu Tage, wenn alle Parallelisirung mit unserer Zeit unterlassen wird. Es dürfte für die praktische Verwendung förderlich sein, die Theologie Deuterosacharjas im Zusammenhange darzustellen. Denn bei dem heutigen Stande der Dinge ist es nichts weniger als einfach, dieses Anhängsel des Zwölfprophetenbuches für die erbau-

liche Behandlung nutzbar zu machen. Wer freilich wie Hähnelt[1]) alle Weissagungen direkt auf Christus deutet und neutestamentliche Vorgänge durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort bis in die kleinsten Züge vorausgebildet sieht, ohne eine zeitgeschichtliche Würdigung auch nur anzustreben, der wird nach Herzenslust Betrachtungen anstellen können. Aber es ist dann auch dem willkürlichsten Allegorisiren, Typisiren u. s. w. Thür und Thor geöffnet. Es mag ja auch diese Behandlungsweise ihren Werth haben, nicht zum Mindesten einen poetischen; aber ohne Zweifel wird auch die praktische Auslegung einem Texte gerecht nur dann, wenn sie ihren Ausgang von dem Verständnisse der Sphäre nimmt, der er angehört. Welches ist nun der religiöse Gehalt von Sach. 9—14, wenn man Stade's isagogische Resultate anerkennt?

Das Charakteristische des Deuterosacharja ist sein theokratischer Universalismus, dem sich bei ihm alle anderen Ideen ein- und unterordnen müssen. Dieser Universalismus giebt zunächst seiner Gottesidee ein besonderes Gepräge, wie wir es außer bei ihm nur noch an zwei Stellen finden.

Auf Deuterojesaja und den Priestercodex gründet sich seine Ueberzeugung, daß Jahve der Weltgott ist, hoch erhaben über allem Irdischen und doch die treibende Macht in Allem, was geschieht. Aus seiner Hand ist ja die Welt hervorgegangen, er ist es, „der den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet und den Geist des Menschen in dessen Innerem gebildet hat", wie 12, 1 in Anlehnung an Jes. 42, 5 gesagt wird. So müssen denn die Naturkräfte der Aufrichtung einer allumfassenden Theokratie dienstbar sein. Freilich nicht als ob ein planmäßig geordneter Weltlauf schließlich dieses Ergebniß liefern müßte; der Gedanke einer weisheitsvollen Weltordnung, wie er uns Ps. 104, 24 entgegentritt, ist dem Verfasser noch fremd. Vielmehr bedarf es besonderer, nicht unter sich zusammenhängender Wirkungen Jahve's,

---

[1]) Haehnelt, Um den Abend wird es licht sein. Leipzig 1891.

um die Heilsgüter hervorzubringen oder um den Kausalnexus zwischen Schuld und Strafe herzustellen. So ist sein Eingreifen nöthig, damit sein Volk in der Heilszeit den fruchtbringenden Regen nicht entbehre 10, 1, und mit Regenmangel plagt er alle Heiden, die nicht zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem kommen 14, 18. Das Problem, wie Gott im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Naturlaufe Wunder thun kann, liegt noch in weiter Ferne, da Deuterosacharja kaum ein regelmäßiges immanentes Weltwirken Gottes, geschweige Naturgesetze kennt. Er steht darin noch hinter Manchen seiner Zeitgenossen und Vorgänger zurück. Finden wir ja in den Nachtgesichten Sacharjas wenn nicht eine Hypostasirung, so doch eine Personifikation der Naturgewalten, die beständig Gott dienen. Bei Deuterosacharja tritt nach alter Weise mehr die fast willkürliche Allmacht in den Vordergrund, die durch eine große Reihe einzelner Thaten die universelle Theokratie zur Geltung bringt. Zu diesem Zwecke schlägt Jahve im Meere die Wogen 10, 12[1]), läßt die Wasser des Nils austrocknen, schafft Erdbeben 14, 4, wunderbare Finsterniß und Helle 14, 6. 7, Seuchen 14, 12, Blindheit 12, 4 u. s. w.

Und da er den Geist des Menschen gebildet hat 12, 1, so ist er auch der Lenker der Herzen und Gedanken. Von ihm geht aus „Ecke, Nagel, Kriegsbogen, jeder Dränger zumal" — alle Kriegshelden 10, 4, er erregt Zioniten und Javaniten zum Kampfe gegen einander 9, 13, er schlägt die Reiter mit Wahnwitz 12, 4, er sammelt alle Heiden zum Kampfe nach Jerusalem 14, 2. Er ist die bewegende und leitende Macht der ganzen Weltgeschichte: er vernichtet die Macht von Tyrus 9, 4 und aller Heiden, um Israel zu erheben, er giebt die Menschheit in die Gewalt der Könige 11, 6, seine Völkerhirten sind auch die gottlosen Fürsten 13, 7, er stößt sie vom Thron 11, 8 und läßt sie untergehen 11, 8; 13, 7. Dieses Walten im Leben der Völker wird verschieden gedacht, bald vermittelt, bald unvermittelt. 9, 13 sind Juda und Ephraim seine Waffen, 10, 5 ist Juda sein Held, 12, 6 macht er die Gaufürsten Juda's wie ein Feuerbecken unter Holz

[1]) Wenn nicht Glossem nach 9, 4.

und wie eine Feuerfackel unter Garben, daneben streitet er aber auch persönlich mit: 9, 14 erscheint er in den Gewitterstürmen des Südens, um seinem Volke zu helfen, 14, 3 zerschmettert er durch seine Erscheinung die siegestrunkenen Feinde.

So ist Jahve in der That schon der allmächtige Weltherrscher, dessen Willen sich nichts widersetzen kann. Aber noch fehlt die allgemeine Anerkennung seiner Herrschaft. Nicht einmal das Bundesvolk dient ausschließlich ihm: es hat in einer allerdings schon fern abliegenden Zeit sich bei Teraphim und Wahrsagern nichtigen Rath erholt und verläßt sich noch jetzt auf eitle Träume, anstatt auf Jahve zu vertrauen 10, 2, und hat darum umherirrend Noth leiden müssen. Die Namen der Götzen sind noch nicht aus dem Lande ausgerottet 13, 2. Doch die Theokratie soll zur Geltung gelangen im heiligen Lande und auf der ganzen Erde. Durch mancherlei Führungen wird Jahve Israel dahin bringen, daß es sein gedenkt in fernen Landen 10, 9, er wird es wieder auf heiligem Boden ansiedeln 10, 10, er wird bewirken, daß es wandelt in seinem Namen 10, 12 und diesen anruft und sagt: Jahve, mein Gott 13, 9. Er wird König sein über das ganze Land, er wird nur Einer sein und sein Name nur Einer 14, 9. Herrlicher denn je thront er dann zu Jerusalem. Nicht nur, daß er das ganze Land wieder erobert, welches sein Volk in seinen glänzendsten Zeiten besessen hatte, er fügt dazu auch noch Aramäa und die ganze Küste 9, 1—7. Ja alle Heiden werden eine Art Vasallenstellung zu ihm einnehmen, den König Jahve Zebaoth anbeten und jährlich einmal nach Jerusalem wallfahrten 14, 6.

Das sind Anschauungen, die Deuterosacharja theils von den Propheten herübernimmt, oft sogar wörtlich sich aneignet, theils parallel weiterbildet. Zion der künftige Mittelpunkt einer Theokratie, welche alle Völker umfaßt — das ist eine Erwartung, die ihm nicht ausschließlich angehört, sondern die Gemeingut der gesammten späteren Prophetie genannt werden muß. Sein freies geistiges Eigenthum aber ist die Ausdehnung des theokratischen Universalismus auf den ganzen religiösen Bestand seiner Zeit.

Wenn es 14, 9 heißt: „An diesem Tage wird Jahve Einer sein und sein Name Einer", so läßt sich die ausdrückliche Beifügung des Zusatzes nicht erklären aus einer Polemik gegen bis dahin gleichwerthig geachtete israelitische Gottesnamen. Zwar leitet Oehler die Eigenthümlichkeit der ungefähr gleichzeitigen elohistischen Psalmen aus der Absicht her, daß man durch den prägnanten feierlichen Gebrauch des Elohim im Cultus einer partikularistischen Fassung der Gottesidee, wie sie im Namen Jahve zum Ausdrucke kommen konnte, entgegenarbeiten wollte; dann hätten wir Sach. 14, 9 das Hervortreten einer Gegenströmung. Aber ganz abgesehen davon, daß jene elohistische Redaktion schwerlich aus dem angeführten Grunde geschah, finden wir einmal in der Schrift Deuterosacharjas nicht die leiseste Spur von irgend welchen religiösen Gegensätzen innerhalb des damaligen jüdischen Monotheismus, und sodann kann man den Verfasser lediglich wegen seines Eintretens für den Jahvenamen unmöglich im Verdachte des Partikularismus haben. So bleibt nichts übrig, als die künftig verschwindenden Namen Jahve's auf die Götter der Heiden zu deuten.

„Jahve wird Einer sein", das soll die Erfüllung der klassischen Stelle Deut. 6, 4 werden. In Wirklichkeit verträgt sich diese Auffassung gar nicht mit jenem heiligsten Worte des Bundesvolks, auf das sich Sach. 14, 9 bezieht. Denn dort ist die Einheit Jahves durchaus nicht als ein Ziel hingestellt, das dadurch erreicht werden müßte, daß Jahve von Allen als Gott anerkannt würde, sondern sie ist etwas schlechthin Reales, in sich Fertiges. Wenn Schultz den Sinn jener Stelle wiedergiebt; „Unser Gott hat nicht bald diese, bald jene Erscheinungsweise, sondern nur eine einzige, nämlich als Jahve", so fügt sich dieser Gedanke in die Anschauungen des Deuteronomiums schlechterdings nicht ein. Vielmehr will das Sch'mah entweder besagen: „Jahve unser Gott ist der Einzige, dem das Prädikat Jahve, in dem die wahre Gottesrealität beschlossen ist, wirklich zukommt —" oder, da es ebenfalls sehr fraglich ist, ob man vor Deuterojesaja den Heidengöttern jegliche Existenz abgesprochen hat, wohl noch richtiger: „Jahve unser Gott, Jahve ist Einer", darum fordert er auch die Liebe eines ungetheilten Herzens V. 5.

Deuterosacharja aber ist in der Auffassung des Sch'mah ein Vorläufer von Schultz, nur daß er die Einheit Jahve's als etwas erst Werdendes ansieht. In der Gegenwart wird Jahve noch unter verschiedenen Namen verehrt; denn wie ein Volk auch seinen Gott nennen mag, ohne es zu wissen, betet es in ihm Jahve an. Darum heißt es auch 13, 2, daß die Namen der Götzen ausgerottet werden sollen. Allerdings ist diese Stelle ein ziemlich getreues Citat von Hos. 2, 19; aber wenn zwei dasselbe sagen, so sagen sie nicht dasselbe, das ergiebt die Beleuchtung dieses Citates durch 14, 9. Wenn Hosea sagen will, daß sogar die Namen der Götzen in Vergessenheit gerathen sollen, so meint dagegen Deuterosacharja, daß das Wesen des Götzendienstes in den falschen Namen besteht, und daß deswegen diese Namen durch den Jahvenamen verdrängt werden müssen.

Noch etwas weiter führt die richtige Auslegung einer meistens mißverstandenen Stelle. 9, 1 übersetzt man gewöhnlich: „Denn Jahve hat ein Absehen auf den Menschen." Daß כי ליהוה עין אדם das eigentlich kaum heißen kann, giebt man dabei zu; aber freilich wissen diejenigen, welche die grammatikalisch richtige Uebersetzung geben, den Zusammenhang dann nicht genügend zu erklären. Mag das Vorhergehende heißen: „Auf das Land Hadrach und auf Damaskus senkt sich die Weissagung nieder" oder: „Damaskus ist Jahve's Ruheort" — wie kann das begründet werden mit dem Satze: „Denn das Auge des Menschen und aller Stämme Israels ist auf Jahve gerichtet?" Das ist freilich unerfindlich, wenn man 9—14 für vorexilisch hält. Denn bis zur Wegführung nach Babylonien konnte keine Rede davon sein, daß Jahve, der Nationalgott des kleinen jüdischen Volkes, für die ganze Menschheit im Mittelpunkte des Interesses gestanden hätte. Anders lag die Sache nach der Rückkehr aus dem Exil; man war aufmerksam geworden auf das Volk, das sein Gott so wunderbar errettet hatte und das noch eine große Summe unerfüllter Verheißungen besaß. Man achtete darauf, ob Jahve die geweissagten Großthaten zu vollbringen sich anschicke. So gäbe es einen guten Sinn: Jahve beginnt, den Umkreis des heiligen Landes in Besitz zu nehmen, denn er muß die Wahrheit seiner Verheißungen kund thun, da

alle Welt nach der Erfüllung ausschaut, die Heidenwelt wie das Volk der zwölf Stämme. So wäre die Stelle zu begreifen, wenn wir dem Verfasser einen sehr beschränkten ethnologischen Gesichtskreis beimessen dürften, wie ihn etwa noch Sach. 1—8 zeigt. Aber Deuterosacharja's Blick reicht doch wenigstens bis zu den Javaniten, und selbst wenn darunter nur die nahen Bewohner des Seleuciden- und des Ptolemäerreiches und nicht sämmtliche Griechen gemeint wären, so würde es doch eine starke Uebertreibung sein, wenn behauptet würde, daß diese Menschheit sich der Erfüllung der prophetischen Verheißungen gewärtig hielte. האדם ist ja freilich Jer. 32, 20 auch nur ein Bruchtheil der Heidenschaft, aber dort ist Aegypten die Peripherie, innerhalb welcher sich Israel und האדם befindet. Hier dagegen will die Spannweite die Erde umfassen, darum ist האדם das ganze Heidenthum. Dann aber ist die Stelle nur verständlich von 14, 9 aus: Auf Jahve ist das Auge der Heidenwelt gerichtet, wenn sie auch zu ihren Göttern blickt; die Vollendung seines Weltplans erstrebt sie in wirrem Trachten. Darum will Jahve kommen und die Theokratie aufrichten, an der auch die Heiden Theil haben sollen, die ihm bisher nur verworren dienten. Das Waw steht dann hervorhebend: „Und namentlich auch aller Stämme Israels", weil diese die reinere Erkenntniß und eine reichere Fülle von Verheißungen haben.

Die Heidenschaft in ihren Göttern doch unbewußt Jahve verehrend, in ihrem ruhelosen Forschen und Ringen ihn suchend, ohne sich darüber klar zu sein — fürwahr ein großartiger Gedanke! Deuterosacharja spricht wenn auch noch nicht mit voller Bestimmtheit die Anschauung aus, die wir Act. 17, 27 ungescheut verkündigt finden, und ohne die eine Würdigung des Heidenthums, seiner religiösen Bedürfnisse und Strebungen unmöglich ist. Wie ganz anders mußte sich ein Mann zu den Heiden stellen, der in ihren Göttern verderbte und falsche Formeln für Jahve sah, als ein Deuterojesaja, dem sie nur Nichtse sind! Den ungeheueren praktischen Werth des neuen Gedankens darzulegen, wäre überflüssig. Der große Heidenapostel hat es uns vor Augen geführt, wie diese Auffassung des Heidenthums nutzbar gemacht werden kann.

Aber ist diese Anschauung nicht auf alttestamentlichem Standpunkte unmöglich? Daß in der Zeit, in der Sach. 9—14 verfaßt wurde, dieser Gedanke durchaus nichts Unerhörtes war, sondern gewissermaßen in der Luft lag, zeigen uns zwei andere Stellen. Die eine, Maleachi 1, 11, schon aus der persischen Zeit stammend, mag vielleicht das Denken Deuterosacharjas in jene Richtung gelenkt haben. Doch ist der genannte Gedanke immerhin insofern sein geistiges Eigenthum, als er erst bei ihm als nothwendiges Glied einer Gesammtanschauung hervortritt. Mal. 1, 11 nun wird gesagt, daß vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne Jahve's Name groß ist unter den Heiden, und daß allerorten seinem Namen Rauchopfer und reines Speiseopfer dargebracht werden. Also der heidnische Opfercultus, welchem Gotte er auch immer gelten mag, ist doch schließlich objektiv betrachtet eine unbewußte Verehrung des Einen wahren Gottes, und unter Umständen kann Jahve auch an ihm sein Wohlgefallen haben.

Ein Zeitgenosse Deuterosacharja's hat sich Jes. 26, 13 ähnlich ausgesprochen. Der unbekannte Verfasser von Jes. 24—27, der der griechischen Epoche angehört — er kennt Juden als Bewohner des griechischen Archipels 24, 14—16 — sagt: „Jahve, unser Gott, es herrschen wohl andere Herren über uns denn du; wir gedenken doch allein deiner und deines Namens.“ Die anderen Herren sind nicht Menschen, da diese nicht mit Jahve in Parallele gestellt werden könnten, sondern es sind Götter. Wenn aber von diesen gesagt wird, daß sie über Israeliten herrschen, so kann das nicht heißen, daß Israeliten in einem heidnischen Lande wohnen (vergl. zur Bedeutung von בעל Jer. 3, 14; 31, 31); es liegt mehr darin: die Glieder des Bundesvolkes sind gezwungen, ihnen in irgendwelcher Weise Ehrerbietung zu bezeugen. Sie trösten sich aber damit, daß sie diese Bezeugungen in ihrem Herzen an Jahve richten.

Mal. 1, 11 zeigt eine Anschauung, die konsequent ausgebaut zum Synkretismus und Indifferentismus führen mußte, Jes. 26, 13 eine Weitherzigkeit, die leicht als Deckmantel feiger Gefügigkeit und Verleugnung mißbraucht werden konnte. Und es hat Juden gegeben, die auf diese Abwege gerathen sind. Der Hohepriester

Jason schämte sich nicht, dem Könige Antiochus IV. zu Gefallen dem phönizischen Herakles Opfergaben zu senden. Diese Verirrungen hat der Universalismus Deuterosacharja's vermieden. Waren ihm die Namen der Götzen auch nur falsche Formeln für Jahve, so war er doch weit entfernt, in dem Götzendienste nur einen leicht entschuldbaren Rechenfehler zu sehen. Ihm ist der Name nicht Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth. Vielmehr müssen die Namen der Götzen ausgerottet werden 13, 2, der Götzendienst ist ein Greuel 9, 7, und das Hellenenthum betrachtet er als den gefährlichsten Gegensatz zu dem Volke Jahve's 9, 13, es muß in furchtbarem Kampfe überwunden werden, damit die Theokratie in die Erscheinung treten könne. Mit wahrhaft prophetischem Geiste hat er das Ringen vorausgeschaut, in welchem jene beiden Mächte sich messen sollten, ein Ringen, bei dem es sich in der That um mehr als um Formeln handelte, und das innerhalb des Christenthums sich zum großartigsten Geisterkampfe gestaltete.

Man könnte dieses scheinbare Einlenken in die hergebrachte Be- und Verurtheilung des Heidenthums aus der Scheu vor dem Gesetze erklären. Aber es wird sich zeigen, daß Deuterosacharja trotz aller Hochachtung vor dem Gesetze sich nicht bedenkt, dasselbe umzuändern, wenn es seiner universalistischen Grundanschauung widerspricht. Seine scharfe Polemik gegen den Götzendienst hängt vielmehr zusammen mit seiner Werthung des Namens.

Der göttliche Name bedeutet bei ihm nicht eine Realpräsenz. Der Ausdruck, der vielfach zu dieser Auffassung verleitet hat, kommt bei ihm gar nicht vor: nirgends wird gesagt, daß Jahve seinen Namen „an einem Orte wohnen läßt". Und 14, 9 beweist, daß ihm der Name nicht eine reale Projektion des Wesens sein kann. Wenn Jahve's Name erst Einer werden soll, so kann keine Rede davon sein, daß er bisher schon eine Schechina Gottes gewesen sei; denn wenn auch die Heidengötter nur falsche Namen für Jahve waren, so hätte ja dann an den heidnischen Cultusstätten ebenfalls eine wenn auch beschränkte und unzureichende Gegenwart Gottes stattgefunden! Das ist aber auch für den weitherzigsten Israeliten ein unvollziehbarer Gedanke, für Deutero-

sacharja bei seinem Abscheu gegen den Götzendienst geradezu widersinnig. Was ihm das Verhaßteste ist, der Prophetismus seiner Zeit, das glaubt er nicht besser in seiner Verruchtheit charakterisiren zu können, als indem er es mit der Abgötterei auf eine Stufe stellt 10, 2; 13, 2—6.

Nach zwei Seiten hin ist ihm der Name von Wichtigkeit. Zunächst ist er ihm die menschliche Bezeichnung des Wesens, also die Wortmünze, als die ein Erkenntnißmoment in den geistigen Verkehr tritt. Die Götzennamen sind Ausdrücke einer verirrten Erkenntniß, darum auch irreführend. Mag Deuterosacharja, auf der höheren Warte der wahren Gotteserkenntniß stehend, in der heidnischen Götterverehrung auch noch ein Suchen nach Jahve erblicken, so sieht er doch zugleich, daß Jahve auf diesem verkehrten Wege nicht gefunden wird, sondern daß die Heiden gerade deswegen Jahve nicht als ihren König ehren, weil sie ihm unter falschen Namen dienen. Ob die mißleitete Erkenntniß der Heiden die Frucht eines bösen Willens ist oder ob sie ihren Grund in dem Mangel an Offenbarungsbesitz hat, darüber dürfen wir in dem kurzen Schriftstück keinen Aufschluß erwarten, wenngleich die milde Beurtheilung heidnischer Religiosität es nahe legt, die letztere Meinung bei dem Verfasser zu vermuthen.

Aber das Bekenntniß zu dem Einen Namen Jahve's bedeutet noch mehr als ein Wissen um sein Wesen und ein äußeres Bezeugen dieses Wissens. „Ueber etwas Jemandes Namen nennen“ ist ein Hebraismus für „es für Jemandes Eigenthum erklären“ [1]). Daher heißt 10, 12 „sie sollen in meinem Namen wandeln“ soviel als sie sollen wandeln als Jahve's Eigenthum, indem sie sich gemäß ihrer Gotteserkenntniß in ihrer Lebenshaltung für Jahve bestimmen. Wer dagegen im Namen seines Götzen wandelt, Mi. 4, 5, dessen Leben muß ein verhängnißvoller Irrthum werden, da er es einer verkehrten Idee gemäß einrichtet. So wenig der Israelit jener Zeit, der Jahve's Eigenthum war, zwischen cultischen und ethischen Forderungen des Gesetzes zu unterscheiden wußte, so wenig konnte er auch den Gedanken fassen,

---

[1]) Kautzsch, Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, S. 18 ff.

daß die Heiden, die sich falschen Göttern zu eigen gegeben hatten, etwa dabei einen gerechten Wandel führen könnten. Und ein Blick auf die Wirklichkeit erwies den engen Zusammenhang zwischen falscher Gottesidee und greuelvollem Wandel thatsächlich. Es war kein beschränkter jüdischer Partikularismus, wenn Deuterosacharja soviel Nachdruck auf den richtigen Gottesnamen legte. Es ist in der That so, daß die Kenntniß dieses Namens die Voraussetzung für eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott ist, wie sie 13, 9 beschrieben wird: „Der (geläuterte) dritte Theil wird meinen Namen anrufen, und ich werde ihm antworten; ich spreche: mein Volk ist es, und es wird sprechen: Jahve, mein Gott!" Diese Zugehörigkeit, die sich im Bekennen und Anrufen des Namens ausdrückt, kommt uns am klarsten zum Bewußtsein bei dem Gebete, das Jesus seine Jünger lehrte: in dem neuen Gottesnamen, den Jesus in seiner Person bezeugte, gab sich eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott kund, wie sie im Jahvismus nicht möglich war, und darum war die Offenbarung des neuen Namens auch der Anbruch einer neuen Ethik.

---

2. Die centrale Bedeutung, die für Deuterosacharja der konsequente theokratische Universalismus hat, macht sich auch geltend in seiner Stellung zum Gesetz. Diese ist in der verschiedensten Weise aufgefaßt worden; je nachdem man den Verfasser in vorexilische oder in nachexilische Zeit setzte, hat man in seinem Schriftstücke altprophetische Gesinnung oder levitische Heiligkeit gesucht und gefunden.

Er setzt das ganze Gesetz als gültig voraus. Wenn er nicht ausdrücklich Achtung vor demselben fordert oder nicht über Verletzung desselben klagt, so ist daraus nicht zu schließen, daß es zu seiner Zeit noch nicht existirte, sondern daß in Folge der anerkannten Autorität des Gesetzes kein Grund dazu vorlag, dieselbe besonders zu betonen. Denn es ist nicht zu bezweifeln, daß er das ganze Gesetz kannte; nicht nur bezieht er sich auf seine Forderungen, sondern die levitischen Begriffe sind ihm so geläufig, daß er sie als allgemein verständliche und gebräuchliche Ausdrücke ohne

Weiteres verwendet, so z. B. das Bild des Opfers 9, 15 nach Lev. 1, 5; 4, 25.

Auf Deuteron. 23, 2 wird 9, 6 Bezug genommen; an beiden Stellen wird, allerdings in entgegengesetztem Sinne, die Frage entschieden, ob die Bastarde zur Gemeinde Jahve's gehören sollen. 13, 3 in seiner Identifizirung von Götzendienst und Pseudoprophetismus und in der Gleichstellung der Strafe für beide ist unbestreitbar eine Erinnerung an Dt. 13, 1—6. 12, 4 werden die Worte der Fluchformel Dt. 28, 28 verwerthet, 14, 11 wird als bisherige Strafe der Abgötterei der Cherem nach Dt. 13, 16—18 erwähnt. Die Bezeichnung der Engel als Heilige Jahve's weist auf Dt. 33, 2.

Aber auch mit dem Priestercodex und seinen Ordnungen ist der Verfasser vertraut. So ist die Niddah 13, 1 ein Begriff, der im Priestercodex häufig vorkommt z. B. Lev. 12, 2 und besonders Cap. 15. Das Reinigungswasser ist eine Einrichtung, die Num. 19 besprochen wird. Daß ferner die Schellen der Rosse 14, 20 die Aufschrift „Jahve heilig" tragen sollen, leitet sich her aus Ex. 28, 36, und ebenso beziehen sich die Ausführungen über Opferschalen und Kochtöpfe 14, 20, 21 auf bestehende levitische Unterscheidungen. Das Blutverbot 9, 7 geht zurück auf Gen. 9, 4; Lev. 19, 26.

Daß auch die jahvistische Quelle und das elohistische Werk dem Verfasser nicht fremd waren, zeigen die Berührungen von 10, 10 mit Jos. 17, 16: „und es wird nicht für sie ausreichen" (das Gebirge Ephraim), und von 9, 11 mit Ex. 24, 8: „das Blut des Bundes". Daraus läßt sich schließen, daß der ganze Hexateuch ihm vorgelegen hat.

Er hat sich denn auch den Einwirkungen des „Gesetzes" nicht entziehen können. Die Betonung innerlicher Frömmigkeit, wie wir sie bei den Propheten finden, klingt bei ihm nur noch in einem schwachen Wiederhall nach. Es ist gewiß nicht zufällig, daß von Sünde bei ihm nur einmal 13, 1 die Rede ist; wenn auch von bösen Hirten gesprochen wird, wenn auch eine furchtbare Läuterung des Volkes in Aussicht gestellt wird — nirgends vernehmen wir einen Bußruf. Die schweren Gerichte, die noch

über das Bundesvolk kommen müssen, ehe die Heilszeit anbrechen kann, sind in das Zukunftsbild mehr aus Achtung vor der prophetischen Tradition als aus innerer Nothwendigkeit mit herübergenommen. Die Bestrafung der gottlosen Hirten ist verständlich, aber warum auch die Herde bis auf einen geringen Theil vertilgt wird, 13, 8 warum Jerusalem erobert und die Einwohnerschaft unter entsetzlichen Greueln zur Hälfte nochmals weggeschleppt wird, dafür suchen wir vergebens nach einer Begründung. Denn die Frevelthat, die 12, 10 berichtet wird, steht in der Darstellung des Verfassers nicht im Zusammenhange mit den 12, 2—3 genannten Bedrängnissen. So schweben die läuternden Gerichte gewissermaßen in der Luft ohne Grund; sie gehören dem Verfasser nun einmal zum eisernen Bestande der Weissagungen, und so dürfen sie in seinem Gemälde nicht fehlen, wenn er auch ihre Ursache nicht zu erkennen vermag. Ja, das hält ihn nicht ab, diesen Gerichten noch manchen originalen Zug wie die Eroberung Jerusalems 14, 2 (und wohl auch 12, 3) beizufügen.

Und wie die Gerichte, so werden auch die anderen Beziehungen zwischen Gott und Israel nicht ethisch vermittelt gedacht. Nicht in Folge der bußfertigen Gesinnung werden die Gefangenen zurückgeführt 9, 11, sondern wegen des Bundesblutes, also weil sie levitisch Jahve geheiligt sind. Ebenso ist die Buße 12, 10—14 nicht die Voraussetzung für die Wiederzuwenduug der göttlichen Hilfe 12, 4—9, sondern durch die Rettung wird das Volk erst fähig zur Buße. Die Heiligkeit Jahve's ist zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend eine physische, wie sich aus 12, 1 ergiebt. Wenn es da heißt, daß Jahve den Geist des Menschen in dessen Innern gebildet habe, so lag es nahe, daß der Gedanke der göttlichen Allwissenheit, wie er hier ausgesprochen wird, für die Verantwortlichkeit des Menschen verwerthet wurde, zumal da sofort darauf von einem Gerichte gehandelt wird. Aber die Allwissenheit Gottes hat offenbar für Deuterosacharja keine ethische Bedeutung: er erwähnt sie nur, um aus ihr zu folgern, das Jahve die Menschen nach seinem Willen lenken könne, um seine Ziele zu erreichen. Seine Vorlage Jes. 42, 5 ist für Deuterosacharja unverständlich gewesen.

Auch das Heiligkeitsideal des Zukunftsreiches ist in erster Linie ein levitisches. Die Vollendung wird darin bestehen, daß Jahve von Allen als König anerkannt wird, und daß die Heiden sich am Cultus zu Jerusalem betheiligen: mindestens einmal jährlich, zum Laubhüttenfeste, pilgern sie dahin, und wenn sie das unterlassen, so muß echt levitisch gedacht eine Chattât für die cultische Verfehlung geschehen 14, 19. Daß die Heiden gerade zum Laubhüttenfeste kommen sollen, hat nicht den tiefreligiösen Sinn, daß sie, wie Israel sich bei diesem Feste der Wüstenwanderung erinnerte, während der man in Hütten wohnte, gedenken sollen an die Zeit der Verirrung, aus der sie in Gott zur Ruhe gekommen sind. Da als Sühne Entziehung des Erntesegens eintreten soll, wenn ein Volk sich vom Feste fernhält, so hat das Laubhüttenfest hier den Charakter der Erntedankfeier. Denn das Glück der Endzeit wird überhaupt als ein äußerliches geschildert: zwischen den Völkern herrscht Frieden 9, 10, Jahve schickt fruchtbare Zeiten 10, 1.

Und doch würde man Deuterosacharja Unrecht thun, wollte man bei ihm nur Werkgerechtigkeit und krassen Eudämonismus finden. Die Herzensfrömmigkeit und ethische Gemeinschaft mit Jahve als Correlate der cultischen und sinnenfälligen Vollendung der Theokratie treten zwar nicht in den Vordergrund, aber sie fehlen auch keineswegs.

Jenes Wandeln im Namen Jahve's 10, 12 — Stade ändert ohne Noth in jit'hallalu — wird nicht nur in einer cultischen Antithese zum Götzendienste bestehen, sondern das Volk der Vollendung wird auch herzensrein sein, erfüllt von Liebe. Wenn Jahve es von seinen Drängern befreit hat 12, 9, dann werden den Geretteten die Augen aufgehen über ihren Frevel, denn in die Herzen, welche durch Dankbarkeit gegen den Helfer empfänglich sind, wird Jahve dann ausgießen den Geist der Chen und der Tachanunim; hält man daran fest, daß diese beiden Begriffe in demselben logischen Verhältnisse stehen, es also nicht heißen kann „den Geist der göttlichen Gnade und des menschlichen Flehens", so kann der Sinn auch nicht sein „der Geist, der Gnade und Flehen wirkt" (Bredenkamp), was sprachlich unmöglich ist

und die sachliche Schwierigkeit nicht hebt. Vielmehr ist Chen die menschliche Barmherzigkeit und Tachanunim soviel wie Techinnah, das ebenfalls Erbarmung, Gnade bedeutet. Die alte Härte und Rohheit der Herzen, welche das verblendete Volk zu einem furchtbaren Mord getrieben hatten, weicht einem neuen Geiste. In Folge dieser neuen Herzensbeschaffenheit erkennt nun das Volk erst, wie schwer es sich versündigt hat, blickt auf den Durchbohrten und giebt seiner tiefen Reue durch eine allgemeine Todtenklage Ausdruck. Dann erst wird die Schuld von ihm genommen 13, 1. Und die Folge dieser ethischen Erneuerung ist dann auch die cultische Reinigung des Landes 13, 2, also das äußere Bekenntniß zu Jahve das Ergebniß der inneren Stellung zu ihm.

Aehnlich steht es Cap. 14, wo die levitische Heiligkeit scheinbar stark betont wird. Daneben heißt es doch: „Und es wird kein Kanaaniter mehr im Hause Jahve's sein". Die Kanaaniter sind bei Deuterosacharja nicht die Gibeoniten oder die gottfeindlichen Sünder, sondern nach Hos. 12, 8; Zeph. 1, 11 die betrügerischen Mammonsknechte. Die, welche sich durch Verschacherung von levitisch reinen Gefäßen an den Tempelpilgern bereichert hatten, sind in der Vollendung aus dem Heiligthume beseitigt. An diesem einen Beispiele wird gezeigt, wie überhaupt die kanaanitische Gesinnung, die nach Cap. 11 soviel Unglück über das Volk gebracht hatte (11, 7. 11 die „Kananäer der Herde"), aus den Herzen getilgt werden soll, und es ist kein „matter Schluß" (Bredenkamp), wenn das zuletzt noch hervorgehoben wird: der Aufbau des Gottesreiches gipfelt in der Herzensfrömmigkeit.

Bei dieser Stellung zum Gesetz ist ein starrer Levitismus nicht wohl denkbar. Und in der That, so sehr die Anschauungen Deuterosacharja's levitisch durchtränkt sind, so wenig er es vermag, sein Zukunftsbild in einem anderen als dem levitischen Stile zu entwerfen, so macht sein Universalismus doch nicht Halt vor der Mauer des Gesetzes, sondern zerbricht sie, wo sie ihm hinderlich ist. Die Zulassung der Bastarde zur Gemeinde 9, 6 im Gegensatze zu Dt. 23, 2 ist bereits erwähnt. Ferner wird der Cherem aufhören 14, 11. Besonders charakteristisch ist die Aussage, daß das Profanste auf eine Stufe mit dem Heiligsten gerückt

werden soll 14, 20. 21: die Schellen der Rosse sollen dem Stirnschilde des Hohenpriesters, die Kochtöpfe den Opferschalen gleich sein. Es wird also nicht Profanes oder Unreines mehr geben, alles wird ohne Unterschied Jahve heilig sein. Zu solcher kühnen Höhe vermag sich Deuterosacharja zu erheben. Welch eine Verkennung, in dieser Stelle einen „grob materialistischen und kraß partikularistischen Heiligkeitsbegriff" zu sehen![1]) Daß der Partikularismus des Gesetzes durchbrochen ist, zeigen auch die Stellen, an denen von Entsündigung die Rede ist. 13, 1 wird gesagt, daß für die bußfertigen Bewohner Jerusalems eine Quelle hervorbrechen wird „für die Sünde und für die Niddah". Das „Wasser gegen Unreinigkeit", welches in Verbindung mit der Asche einer rothen Kuh gebraucht wurde, war das Reinigungsmittel bei einer von einem menschlichen Leichnam herrührenden Unreinheit. Sinnreich wird dies hier nach der Todtenklage erwähnt. Aber um dieses Wasser zu gewinnen, dazu hätte es nicht eines wunderbaren Brunnens bedurft; vielmehr ist der Sinn dieser: das Volk hat durch Mord seine Seele befleckt, und dafür wird Jahve ein „Wasser gegen Unreinigkeit" geben. Die levitische Reinigung wird in der Endzeit zu einer inneren werden. 14, 19 endlich wird Chattât gewöhnlich als „Sündenstrafe" erklärt. Der Gebrauch des Begriffs des Reinigungswassers aber legt es nahe, auch hier die Umdeutung eines cultischen Begriffes zu suchen; zudem ist die Bedeutung „Sündenstrafe" für Chattât sehr fraglich. So wird Deuterosacharja vielmehr das Sündopfer im Auge gehabt haben. Dieses hatte freilich seine Statt nur bei cultischen Versehen, bei vollbewußten, herausfordernden Verletzungen der cultischen Vorschriften hatte nach Num. 15, 30 die Ausrottung einzutreten. Aber in der Vollendung der Heilszeit wird diese Schranke des Gesetzes fallen: es wird auch eine Chattât geben für die Völker, welche sich trotzig weigern, die vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Jerusalem zu machen. Die partikularistische Engherzigkeit der Sühngesetze ist dann überwunden durch den Universalismus der göttlichen Gnade.

---

[1]) Cornill, Einleitung in das A. T. II, § 33, 4.

Demnach ist der Verfasser insofern ein Kind seiner Zeit, als sein ganzes Denken sich in den Formen des Gesetzes bewegt. Das Gesetz ist ihm auch nicht etwa eine Uebergangsnorm, die im vollkommenen Reiche Jahve's hinfallen wird, sondern es wird auch da noch „Wasser gegen Unreinigkeit" und Sündopfer geben. Aber das Gesetz wird dann zu einem allumfassenden werden. Und wenn Deuterosacharja auch den herzandringenden Bußruf der klassischen Prophetie, ihr Drängen auf Innerlichkeit und ihre Sündenerkenntniß vermissen läßt, so birgt sich doch unter dem Gewande des Leviten ein wahrhaft frommes Herz, das eine Ahnung von der wunderbaren Größe der göttlichen Gnade hat.

---

3. Der religiöse Gehalt des Abschnittes würde unvollständig wiedergegeben sein, wenn nicht noch in Betracht gezogen würde, was Deuterosacharja über die Person des Messias sagt. Für die praktische Verwerthung ist die Beantwortung dieser Frage besonders wichtig.

Die Traditionstheologie kann nicht genug Rühmens von der Fülle messianischer Weissagungen machen, die sich gerade in diesen Capiteln finden soll. Da wird behauptet, hier habe die messianische Weissagung eine Tiefe und Klarheit erreicht, wie sie nur noch Jes. 53 uns entgegentrete. Hengstenberg sagt: „Die messianischen Verkündigungen Sacharja's sind nach denen des Jesaias die ausgezeichnetsten und bestimmtesten".

Das Neue Testament citirt nicht weniger als sechs Stellen, Jesus selbst bezieht 13, 7 auf sich Matth. 26, 31 — ob als Weissagung, ob als bloßes simile, wie Tholuck will, ist fraglich.

Zweifellos ist das ganze Stück durch und durch messianisch. In einer Form, die sich bereits der Apokalyptik nähert, wird die Entwicklung der Geschichte nach der Endzeit hin geschildert. Aber die Person des Messias ist dabei genau so nur aus der Tradition herübergenommen, wie die Läuterung, von der es nicht klar ist, was durch sie ausgeschieden wird, da die Umwandlung der Herzen wieder ein besonderer Akt ist. So weiß der Verfasser auch mit der Person des Messias nicht viel anzufangen.

Schwungvoll kündigt er 9, 9 das Kommen des Messias an; nach jeremianischen, deuterojesajanischen und anderen Stellen — so Mich. 5, 9 — schildert er den Zionskönig als den, der die rechte Sache hat und darum von Gott gerettet worden ist, als unscheinbar und friedfertig. Schon hier ist es nicht der Messias selbst, der die Aufrichtung der Theokratie bewirkt hat, sondern Jahve, der durch furchtbare Naturereignisse den Sieg verschafft. Der Messias ist nur ein Geretteter.

Und wie er hier nur ein Werkzeug Jahve's ist, ohne eine hervorragende Stelle bei den großen Vorgängen einzunehmen, welche die Endzeit vorbereiten, so tritt er überhaupt gegen den alles wirkenden Jahve zurück. Wenn hier es noch als sein Werk genannt wird, daß er den Heiden den Frieden mit Jahve vermitteln wird, 9, 10, so ist das das Letzte, was wir von ihm erfahren. In dem großen Entscheidungskampfe 12, 1—9 wird nur das Haus Davids als Gesammtheit erwähnt, und Cap. 14 fehlt sogar dieses; Jahve allein ist es, der die Feinde vernichtet. Jahve ist schließlich der König Jerusalems und des ganzen Vollendungsreiches 14, 16. 17.

Man hat daraus gefolgert, daß die Cap. 12—14 einen andern Verfasser hätten als 9—11; mit Unrecht. Der theokratische Universalismus, der schon in jener Stelle dem Messias einen sehr untergeordneten Platz anweist, zieht nur in Cap. 14 die letzten Consequenzen: in der vollkommenen Theokratie bedarf es keines irdischen Königs. Jahve, der dafür sorgt, „daß der Stolz des Hauses Davids sich nicht erhebe", 12, 7, und der darum den Messias nur als einen Unscheinbaren und aus Noth Geretteten einziehen läßt, ist schließlich alles. Die Person des Messias verschwindet mit Nothwendigkeit, sobald Deuterosacharja seine universalistische Grundanschauung durchführt.

Freilich eine Theologie, die sich in Mysterien nicht genug thun kann, wird immer in dem Durchbohrteu 12, 10, in dem Hirten 11, 7—13; 13, 7 den Messias sehen, obgleich es klar genug ist, daß der Durchbohrte nicht eine Person der Zukunft, sondern der nächsten Vergangenheit Deuterosacharjas ist, daß 11, 7—13 nur eine symbolische Fiktion vorliegt, und daß, wie

Stade in Anknüpfung an eine Vermuthung Ewald's unwiderleglich erwiesen hat, 13, 7—9 die Fortsetzung zu dem Stück vom bösen Hirten 11, 17 bildet.

Das merkwürdige Schriftstück wird inhaltlich nicht ärmer, wenn man in ihm keine Hinweise auf bestimmte neutestamentliche Ereignisse konstatiren darf. Seine Erwartungen bieten dafür manchen staunenswerthen Einblick in das Wesen des messianischen Reiches. Die Herstellung des Heils ist das Ziel der Wege Gottes in der Natur und in der Geschichte; diesen Glaubensgedanken, eingekleidet in die Sinnlichkeit seiner Zeit, hat Deuterosacharja mit voller Zuversicht auch in trüben Tagen vertreten, selbst da noch, als er im Hinblick auf die Oberen seines Volkes — wohl auch auf das Haus Davids — die volle Erfüllung der alten messianischen Weissagungen nicht mehr erhoffte. So hat er sich den Kern gerettet, als ihm die Form zu zerbrechen schien. Und das Werden des Heils trotz der jammervollen Lage des Bundesvolkes ist ihm gewiß, weil Jahve, der mit seiner Macht zur rechten Zeit auch äußerlich die Heiden überwinden wird, im Stillen schon ihre Bekehrung vorbereitet; der Gedanke eines λόγος σπερματικὸς wirft seinen Schatten voraus. Gleichwohl bedarf es einer besonderen Gottesthat, um die Bekehrung der ganzen Welt zu verwirklichen: für das Bundesvolk eines Läuterungsgerichtes, für die Heiden schrecklicher Niederlagen, damit Jahve's Macht anerkannt werde. Und sodann ist das neue Herz zwar nicht Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich, aber eine Gottesgabe, die den Bürgern dieses Reiches wird. Die Gotteserkenntniß führt zur Buße und dann wird eine Versöhnung gestiftet, die für alle Sünde ausreicht. Und mit dieser Erneuerung, durch welche die Herzenshärtigkeit, die Unredlichkeit und Habgier getilgt sind, verbindet sich die äußere Anbetung des Königs Jahve, eine Anbetung, die nicht mehr durch die Gesetze über Reines und Unreines beeinträchtigt wird; da die Herzen rein sind, so sind auch alle Dinge unterschiedslos Jahve geweiht.

Das sind die messianischen Erwartungen, die sich ergeben, wenn man die levitische Hülle des Schriftstückes abstreift. Es ist bei Deuterosacharja wie am großen Entscheidungstage 14, 7; es

ist nicht Nacht, es ist nicht Tag, es ist ein seltsam Grauen. Aber wenn sich die Schatten einer pessimistischen Stimmung und die Erstarrung einer immer gesetzlicher werdenden Religiosität schon auf ihn niedersenken, so lebt doch noch eine reiche Fülle altprophetischen Geistes in ihm und treibt sogar neue Blüten. Das Ergebniß, welches eine Betrachtung vom Standpunkte Stade's aus liefert, gereicht weder Deuterosacharja noch der „negativen" Kritik zur Unehre. Inwiefern die Verwirklichung des inneren Heiles an die Persönlichkeit des Messias geknüpft sei, das ist Deuterosacharja verborgen geblieben, und darum hat der Messias bei ihm nur eine nebensächliche Bedeutung; aber wenn er von dem Wesen des künftigen Heiles redet, zeigt er sich als ein nicht unebenbürtiger Ausleger der Propheten.

Ueber den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbola.

Von

Professor Dr. F. Nitzsch
in Kiel.

Zu den das apostolische Symbolum betreffenden Problemen, die allerdings als Nebenfragen betrachtet werden, jedoch im Zusammenhang mit den Hauptfragen auch in weiteren Kreisen auf Beachtung rechnen und von der Wissenschaft jedenfalls nicht übergangen werden dürfen, gehört die Herkunft des Ausdrucks σύμβολον in seiner specifisch theologischen Bedeutung. Dem Vf. dieses Aufsatzes ist es nun nicht zweifelhaft, daß derselbe aus der Mysteriensprache des griechischen und römischen Heidenthums stammt. Damit vertritt er eine Ansicht, die bekanntlich keineswegs ganz neu, in älterer Zeit namentlich von dem Kanzler Peter King mit Entschiedenheit vertheidigt worden ist. Sie hat aber bei keinem der neueren Schriftsteller über Symbolik hinlängliche Berücksichtigung gefunden, und da sie insofern einer neuen Begründung bedarf, wenn sie sich wieder Geltung verschaffen will, es auch keineswegs ganz an neuem, noch nicht verwendetem Beweismaterial für dieselbe fehlt, so trägt Vf. kein Bedenken, über das in der Ueberschrift angegebene an sich nicht gerade selten behandelte Thema dem theologischen Publikum gegenüber auch seinerseits einmal das Wort zu ergreifen.

Frühzeitig ist das bei der Taufe von dem Katechumenen abzulegende Glaubensbekenntniß Symbolum fidei oder schlechtweg Symbolum genannt worden, und allmählich ist diese Bezeichnung auf alle öffentlichen Glaubensbekenntnisse der Kirche übertragen

worden. Alexander Halesius wandte dieselbe abgesehen vom sog. apostolischen Glaubensbekenntniß auch auf die beiden anderen ökumenischen Bekenntnisse an (Summa p. III, qu. 69, membr. 5). In der lutherischen Theologie des 16. Jahrh. hieß sodann auch die Augsburgische Confession nebst der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln ein Symbolum (Form. concord. p. 571 ed. Hase), und zuletzt nannte man alle christlich-kirchlichen Bekenntnißschriften Symbola. Nachweisbar ist jener ältere Sprachgebrauch nicht erst bei Kirchenvätern des 4. Jahrh., z. B. bei Ambrosius, De virginibus III, c. 4, No. 20, bei Rufinus in der Expositio symboli apostol. in der Einleitung und, was die griechische Kirche betrifft, im 7. Kanon der Laodicenischen Synode, sondern auch schon im 3. Jahrh. bei Cyprian, Epist. 76, alias 69, ad Magnum § 6, wo die Worte „eodem symbolo baptizare" wahrscheinlich bedeuten: unter Anwendung desselben Bekenntnisses taufen, und in einem Briefe Firmilian's von Cäsarea, welcher sich in lateinischer Uebersetzung unter den Briefen des Cyprian sub. num. 75 (Opp. tom. II, p. 223 ed. Fell) findet. In letzterem Briefe heißt freilich Symbolum nicht Taufbekenntniß, sondern Taufformel.

Nun sind natürlicher Weise in der christlichen Theologie die in's Wort gefaßten Glaubensbekenntnisse jederzeit für wichtiger geachtet worden, als die dem Gebiete der künstlerischen Darstellung angehörenden Sinnbilder. Daher ist der Name „Symbolik" vorwiegend für die Wissenschaft von den Bekenntnissen in Gebrauch gekommen, obwohl nicht ausschließlich. Die unzweifelhafte Thatsache, daß die (mündlich oder schriftlich überlieferten) Taufbekenntnisse Symbola genannt wurden, bedarf aber gar sehr eines Wortes der Erklärung. Denn die Bedeutung jenes Wortes ist eine so allgemeine, daß dasselbe als Bezeichnung des Glaubensbekenntnisses oder der Glaubensbekenntnisse auf den ersten Blick sehr auffallend erscheinen muß. Behufs der Aufklärung des Räthsels wenden wir uns naturgemäß zunächst an diejenigen selbst, bei denen wir den fraglichen Ausdruck zuerst finden, an die Kirchenväter. Unter diesen aber verdient (außer dem Verfasser der dem Ambrosius zugeschriebenen Explanatio symboli ad ini-

tiandos) namentlich Rufinus Beachtung, welcher in der Einleitung zu der schon genannten Expositio sich ausführlich über die vorliegende Frage ausspricht. Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers († 600), Isidorus Hispalensis und andere haben sich dem Rufin angeschlossen, d. h. seine Bemerkungen einfach reproducirt, vgl. Isidorus Hisp., De officiis ecclesiast. l. II, c. 22 und dessen Origines l. VI, c. 16 u. 19. Rufinus behandelt unsere Frage in concreto, nämlich in Beziehung auf das Symb. apostolicum. Ueber dieses bemerkt er nun Folgendes: einer Ueberlieferung der Vorfahren zufolge hätten die Apostel, nachdem am ersten Pfingstfeste der hl. Geist über sie gekommen, in dem Augenblicke, wo sie auseinander gehen wollten, um — ein jeder für sich — den verschiedenen Nationen das Evangelium zu verkündigen, gemeinschaftlich ein kurzes Glaubensbekenntniß zusammengestellt, welches ein jeder seiner Verkündigung zu Grunde legen sollte, um eine Abweichung von seinen Mitaposteln zu verhüten. Sie hätten dasselbe zu Stande gebracht conferendo in unum — quod sentiebat unusquisque, d. h. dadurch, daß jeder seine Meinung ausgesprochen, und aus diesen Aeußerungen der Einzelnen ein Ganzes zusammengestellt worden sei. Es ist nun nicht klar, ob dies so gemeint ist, es habe jeder der zwölf Apostel je eins der zwölf Glieder des Symbols ausgesprochen, und diese zwölf Sentenzen seien dann von ihnen zusammengestellt worden, oder nur so, jeder habe überhaupt über die in Betracht kommenden Punkte seine Meinung gesagt, und hierauf sei auf Grund dieser Ansichten das Bekenntniß festgestellt worden. Später aber ist die Sache jedenfalls in der ersteren Weise vorgestellt worden. Wie dem auch sei, das Ergebniß dieser Verhandlung war noch Rufin das apostolische Symbolum, und dieses, sagt er, heiße mit vollem Rechte und aus guten Gründen ein Symbolum. Symbolum enim, so fährt hier R. fort, graece et indicium dici potest et collatio, hoc est: quod plures in unum conferunt. Im Griechischen könne σύμβολον genannt werden einmal ein Merkmal oder Erkennungszeichen, sodann ein Ergebniß von Beiträgen mehrerer Personen. In beiden Bedeutungen passe nun das Wort vor-

trefflich auf das apostolische Symbol. Denn dasselbe sei ja einerseits entstanden aus Beiträgen der einzelnen Apostel; andererseits sei es ein Erkennungszeichen für diejenigen Verkündiger des Evangeliums, welche dieses in der echten apostolischen Weise predigten — im Unterschiede von falschen Aposteln, wie sie sich schon im apostolischen Zeitalter selbst gezeigt hätten. Das Symbolum habe also für die Verkündiger des Evangeliums dieselbe Bedeutung, wie im Kriege für die Soldaten das Losungswort oder die Parole, an der die Krieger derselben Armee sich gegenseitig erkennen könnten, und Symbolum bedeute ja auch geradezu: Losungswort. Rufinus gibt also eine doppelte Erklärung der Bezeichnung: einmal macht er σύμβολον zum Synonymum von συμβολή, sodann geht er zweitens von der allgemeinen Bedeutung „Merkzeichen, Erkennungszeichen" aus. In seinem Eifer, eine vollkommen ausreichende Erklärung zu geben, sieht er nicht, daß beide Deutungen sich einander ausschließen. Nur in Einer der beiden angeblichen Grundbedeutungen kann der Ausdruck ursprünglich auf das Tauf- oder Glaubensbekenntniß angewandt worden sein. Dazu kommt aber noch erstens, daß das Symb. apostol. nicht aus einzelnen Beiträgen der Apostel entstanden sein kann, mag man an die Beisteuer einzelner fertiger Glieder des Bekenntnisses selbst denken oder nur an die Beiträge, die in der Meinungsäußerung jedes der zwölf Apostel enthalten gewesen sein sollen. Zweitens ist die angebliche Bedeutung „Beitrag" oder Ergebniß von Beiträgen Einzelner, namentlich „gemeinsame Mahlzeit aus Beiträgen Verschiedener oder Pikenik" — alle diese Bedeutungen sind zwar für die Wortform συμβολή ganz gewöhnlich, nicht aber für die Form σύμβολον, auf die es hier ankommt. Nur ganz selten steht σύμβολον für συμβολή. Ersteres hat vielmehr die andere von R. angeführte Bedeutung und die daraus fließenden. Das Verbum συμβάλλεσθαι heißt nämlich unter Anderem: schließen oder errathen, und demgemäß heißt σύμβολον ein Zeichen, woraus man etwas schließen oder errathen kann, woran man etwas erkennt, also: Merkzeichen oder Erkennungszeichen. Die Behauptung, daß das Verbum συμβάλλεσθαι in der Bedeutung „Zusammenlegen" dem Substantivum

σύμβολον zum Grunde liege, eine Behauptung, die sich z. B. bei Reiff findet, ist unrichtig.

Wenn nun aber das christliche Tauf- oder Glaubensbekenntniß schlechtweg Erkennungszeichen genannt werden konnte, so fragt sich immer noch, in welcher Beziehung das geschah, und hierüber gehen die Meinungen sehr auseinander. 1. Bei Augustinus (z. B. im Sermo 212) und bei Petrus von Ravenna oder Chrysologus (Sermo 62 und sonst) findet sich die Andeutung, symbolum bedeute Zeichen oder Urkunde eines Vertrags, und durch diese Bezeichnung werde das Glaubensbekenntniß gleichsam als Urkunde eines Kontrakts zwischen Gott und den Gläubigen hingestellt. In ähnlichem Sinne betrachtet Ambrosius (De virginibus III, 4) das Glaubensbekenntniß als ein Analogon des sacramentum militare, also des Soldateneides. 2. Andere, wie Robert Parker (De descensu ad inferos B. IV, Sekt. 12) weisen mit Recht darauf hin, daß, wie das Abendmahl, auch die Taufe als sichtbares Zeichen und Unterpfand eines unsichtbaren Gegenstandes ein Symbolum genannt worden sei, behaupten dann aber, daß diese Bezeichnung auch auf das mit der Taufe verbundene Glaubensbekenntniß übertragen worden sei. 3. Eine dritte Erklärung findet sich nicht nur bei Ambrosius, Rufinus und Maximus von Turin, sondern auch bei den meisten neueren Gelehrten. Sie geht dahin: symb. bedeute Losungswort oder Parole; die Anwendung des Wortes auf das Glaubensbekenntniß sei eine Consequenz der bei den Kirchenvätern oft vorkommenden Bezeichnung der Christen als milites Christi.

Keine dieser drei Erklärungsarten ist nun aber so beschaffen, daß sie uns vollkommen befriedigen könnte. Denn erstens wäre die Bezeichnung des Glaubensbekenntnisses als Kontrakt mit Gott weit hergeholt, und dieselbe ist sonst in der alten Kirche nicht üblich. Zweitens ist unwahrscheinlich, daß die für die Taufe selbst ganz geeignete Bezeichnung als Sinnbild oder sichtbares Zeichen auf einen die Taufe begleitenden einzelnen Akt übertragen worden ist, der lediglich an's Wort geknüpft war, also an etwas Unsichtbares. Drittens — die Bedeutung „Pa-

role" im militärischen Sinne würde nicht unwahrscheinlich sein, wenn die Benennung der Christen als milites Christi eine geradezu landläufige und alltägliche gewesen wäre. Das war sie aber nicht; sie kommt zwar oft vor, aber doch nur in rhetorischem Stil.

Weit wahrscheinlicher ist der Ursprung der Bezeichnung aus der Analogie, in welche in der alten Kirche die Sakramente mit den Mysterien des Alterthums gestellt wurden. Denn — das giebt auch Caspari zu, der unsere Ansicht nicht billigt —, die geheimnißvolle Einweihung in die Geheimnisse des Christenthums vor und bei der Taufe hatte eine gewisse Aehnlichkeit mit der Einweihung, welche bei den heidnischen Mysterien stattfand. Während also jenes Moment des Militärwesens nur unter Vermittelung eines Bildes mit dem christlichen Religionswesen in Beziehung gesetzt werden kann, besteht zwischen diesen Mysterien und dem altkirchlichen Sakramentsvollzug eine unleugbare direkte Analogie. Die Mysterien der Griechen, unter denen die eleusinischen und die von Samothrake die berühmtesten waren, bezogen sich namentlich auf die dem Volksglauben verborgene Geheimlehre von der Unsterblichkeit und einen entsprechenden sinnbildlichen Cultus bei der Begehung der betreffenden Feste. Aber weniger auf den Inhalt der hellenischen Mysterien selbst kommt es uns hier an, als darauf, daß derselbe geheim gehalten wurde, daß es aber sowohl für die geheimnißvollen Lehren Sinnbilder, als auch für die Eingeweihten Erkennungszeichen gab, welche zum Theil in gewissen Formeln bestanden, und daß beide σύμβολα hießen. Mit dem heidnischen Mysterienritus sind nämlich mindestens schon von christlichen Alexandrinern des 3. Jahrh. christliche Gebräuche verglichen worden, und in etwas späterer Zeit legte man sogar Werth darauf, den Heiden gegenüber behaupten zu können, daß auch die christliche Religion in Lehren und Gebräuchen ihre geheimnißvollen Symbole habe. Ja viele bei den heidnischen Mysterien übliche Termini wurden auf Momente der christlichen Sakramentsbegehung übertragen. Zu den christlichen Mysterien gehörten namentlich Taufe und Abendmahl. In der That war es den Nichtchristen und den eigentlichen Katechumenen,

wie aus der Geschichte der Arkandisziplin bekannt ist, streng untersagt, der Abendmahlsfeier und der Taufhandlung beizuwohnen; aber nicht allein das, sondern sie wurden über das, was sich auf den Ritus jener Sakramente bezog, auch nicht belehrt, es sei denn, daß ihre Taufe unmittelbar bevorstand. Auch die Mittheilung des Glaubensbekenntnisses, die sog. traditio symboli, fand erst kurz vor der Taufe statt und war eine lediglich mündliche. Da nämlich das von dem Täufling abzulegende Glaubensbekenntniß einer der Hauptakte bei der Taufe war, so wurde auch dieses geheim gehalten. Um so mehr war die Bekanntschaft mit demselben für die Getauften und für die Taufkandidaten ein Erkennungszeichen.

Die Uebertragung der Mysterienterminologie auf Taufe und Abendmahl war weit verbreitet. So hieß z. B. initiatus, ein Eingeweihter, ohne Weiteres so viel wie ein Getaufter. Die Taufe selbst hieß Erleuchtung, φωτισμός, schon bei Justin (Apol. I, c. 61, vgl. 65, Dial. c. Tryph. c. 122, Clem. Alexandr. Paedag. I, c. 6, § 26). Dieser Ausdruck ist ganz unzweifelhaft von den antiken Mysterien entlehnt. Ebenso hießen die Taufkandidaten φωτιζόμενοι. Noch mehr Beachtung verdienen, weil sie theils beweisen, daß das Taufbekenntniß ganz in der Weise wie die griechischen und römischen Mysterien geheim gehalten wurde, theils daß dasselbe jedenfalls nicht ohne den Gedanken an die antiken Vorbilder μυστήριον (mysterium) hieß, folgende Stellen:

1) bei Petrus Chrysologus, sermo 61: Quod audidistis et credidistis, quod confessi estis, cor habeat, memoria teneat, charta nesciat, scriptor ignoret, ne sacramentum fidei divulgetur in publicum, ne ad infidelem fidei derivetur arcanum;

2) bei Cyrill von Jerusalem in der Procatechesis Nr. 12 in einer Ansprache an Taufkandidaten: Ὅτε τοίνυν ἡ κατήχησις λέγηται, ἐάν σε κατηχούμενος ἐξετάσῃ, τί εἰρήκασιν οἱ διδάσκοντες, μηδὲν λέγε τῷ ἔξω· μυστήριον γάρ σοι παραδίδομεν καὶ ἐλπίδα μέλλοντος αἰῶνος· τήρησον τὸ μυστήριον τῷ μισθαποδότῃ. Μή ποτέ σοί τις εἴπῃ· τί βλάπτῃ, ἐὰν κἀγὼ μάθω; . . . .

Ἤδη δὲ σὺ ἐν μεθορίῳ στήκεις, βλέπε μοι μὴ ἐκλαλήσῃς· οὐχ ὅτι οὐκ ἄξια λαλιᾶς τὰ λεγόμενα, ἀλλ᾽ ὅτι ἡ ἀκοὴ ἀναξία τοῦ δέξασθαι. Ὡς καὶ σύ ποτε κατηχούμενος, οὐ διηγησάμην σοι τὰ προκείμενα etc.

3) Die Worte in einem Tractatus symboli aus dem 7. Jahrh. (bei Caspari im 4. Bande der Quellen S. 293): Absistat omnis profanus, audite mysterium fidei, non audiat infidelis, wo nicht nur das Taufbekenntniß mysterium fidei heißt, sondern auch die ganze Färbung der Ansprache an die Taufkandidaten die geheimnißvolle Feierlichkeit der alten Mysterien verräth.

War dem aber so, so lag es nahe genug, daß das Tauf- und Glaubensbekenntniß, das Bekenntniß der Dreieinigkeit, — ohne Weiteres symbolum κατ᾽ ἐξοχήν, Erkennungszeichen im Sinne der Mysteriensprache genannt wurde. Man hat zwar gegen diese Erklärung eingewendet, es komme kein Beispiel davon vor, daß irgend einer von den Kirchenvätern bei dem Worte wirklich an ein solches Zeichen gedacht habe. Aber das erklärt sich vielleicht daraus, daß Manche in der Zeit, wo man anfing, über diese Dinge theologisch zu reflektiren, nicht mehr darauf aus waren, nachzuweisen, daß der christlichen Kirche kein wirklich werthvolles Institut fehle, dessen sich das Heidenthum rühmte, daß erstere namentlich auch Mysterien besitze und hege, vielmehr im Gegentheil begannen, derartige Analogien, auch wo sie vorhanden waren, lieber zu verdecken. Ferner wird der Mangel direkter Hinweisungen auf den wahren Ursprung bei den Kirchenvätern durch den sich von selbst aufdrängenden Parallelismus, wie er in den angeführten Beispielen hervortritt, reichlich aufgewogen. Auf die buntscheckigen anderweitigen Erklärungen, welche Ambrosius, Rufinus und Augustinus u. A. von dem Ausdruck symbolum geben, dürfen wir kein zu großes Gewicht legen. Wie die Etymologien der Klassiker von den neueren Philologen nicht gerade sehr respektirt werden (z. B. Cicero's Erklärung des Wortes religio), so fordern auch die die Terminologie betreffenden Ansichten der Kirchenväter gar sehr unsere Kritik heraus. Als jene Männer lebten, waren seit der Entstehung des fraglichen Sprach-

gebrauches schon Jahrhunderte verstrichen, und ihre Deutungen machen im Allgemeinen nicht den Eindruck alter lebendiger Tradition, sondern so zu sagen gelehrter Versuche, in denen sie fehlgreifen konnten.

Daß die vom Vf. wieder geltend gemachte Ansicht sehr viel für sich hat, ergiebt sich sofort, wenn man noch folgende Stellen in's Auge faßt (auf die auch schon King hingewiesen hat). Der christliche Polemiker Julius Firmicus Maternus, welcher um die Mitte des 4. Jahrh. eine Werk De errore profanarum religionum schrieb, sagt (S. 440 der Ausg. von Gronovius): Libet nunc explanare, quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. Diese Worte beziehen sich auf heidnische Mysterien, und zwar sind hier mit den symbola oder responsa gewisse Formeln gemeint, die man aussprach, um sich auf Befragen zu legitimiren, sei es als bereits völlig eingeweiht in die betreffenden Mysterien oder als durch niedere Weihen vorbereitet zum Empfang der höchsten. Hierauf beziehen sich auch die Worte des Arnobius adv. gentes B. V, cap. 26. Wie Maternus, führt auch er solche Formeln an, welche man auf Befragen beim Empfang der höheren Weihe hersagen mußte (symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis). Man vergleiche auch Clemens Alexandr. Cohortat. p. 13, wo es von den phrygischen Mysterien heißt: Τὰ σύμβολα τῆς μυήσεως ταύτης · ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, d. h. die Erkennungsformeln dieser Weihe sind folgende: „Aus der Handpauke aß ich, aus der Cymbel trank ich". Zu beachten ist hierbei, daß es verschiedene Grade der Einweihung gab. Namentlich werden unterschieden die μύησις und die ἐποπτεία, d. h. die vorbereitende Weihe und die eigentliche Anschauung, die Mittheilung des Allerheiligsten der Weihe. An jenen Formeln wurden nun diejenigen erkannt, welche jene frühere Stufe der Einweihung bereits durchgemacht hatten und sich dadurch für die höhere und höchste, die ἐποπτεία, qualifizirten.

Damit wurde also in Analogie gesetzt — die Taufe. Sie

entsprach der ἐποπτεία, der acceptio der eigentlichen sacra, während der μύησις die traditio symboli, die Mittheilung des Tauf- oder Glaubensbekenntnisses entsprach. Die Katechumenen, welche die Taufe begehrten, die als Brücke zum Vollchristenthum die höchste Weihe war, mußten sich darüber ausweisen, daß sie in das specifisch christliche Bekenntniß der Trinität bereits eingeweiht seien, daß sie diese Vorweihe schon empfangen hätten, welche letztere freilich nicht ritueller, sondern didaktischer Natur war.

Symbolum hieß also das bei oder behufs der Taufe von dem Baptizandus abzulegende Glaubensbekenntniß, weil das Innehaben und Aussprechen desselben das Erkennungszeichen der Reife für die Taufe war oder das Beglaubigungszeichen. Anvertraut wurde es nach voraufgegangenem Unterricht den Taufkandidaten erst kurze Zeit vor der Taufe. Nach der traditio desselben waren sie dann aber auch reif für die Taufe, und nunmehr war das trinitarische Glaubensbekenntniß, dessen Ablegung redditio hieß, Erkennungs- und Legitimationszeichen für die Reife. Für die Getauften blieb dann dieses Glaubensbekenntniß Erkennungszeichen im Verkehr mit allen anderen Getauften in den Ländern, wo es bereits Christen gab (vgl. Lobeck's Aglaophamus S. 23f. und Pauly's Realencyklopädie der class. Alterthumswissensch. Bd. 5 S. 321f., namentlich aber Peter King's Historia symboli apostolici, Basel 1750, Cap. I, § 6—17, außerdem Caspari's Quellen II, S. 88f., auch Bratke, die Stellung des Clem. Alex. zum antiken Mysterienwesen, in den Theol. Stud. und Kritiken 1887, IV).

Von dem mündlichen Bekenntniß ward nun allmählich der Name Symbolum auch auf die schriftlichen Formeln, von dem Taufbekenntniß auch auf anderen Glaubensbekenntnisse übertragen.

Das persönliche Verhältniß zu Christus und die religiöse Unterweisung.

Von

Prediger Professor H. Scholz
in Berlin.

1.

Im 3. Band der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre spricht sich Ritschl über die an ihn ergangenen Vorhaltungen, er müsse das persönliche Verhältniß zu Christus als nothwendiges Glied christlicher Lebensordnung und Heilserfahrung anerkennen, wenn nicht die christologischen Sätze dem Formalismus verfallen sollen, dahin aus: „Die Theologie beschäftigt sich meines Wissens mit gemeinschaftlichen Erkenntnissen. Wie aber die gemeinschaftlichen und identischen religiösen Funktionen in den Einzelnen modificirt werden, gehört nicht in die Theologie.“ Er fügt mit Beziehung auf ähnliche Vorhaltungen hinsichtlich der Lehre von der Sünde hinzu, „und wie die normalen Erscheinungen durch Unverstand und Sünde gehemmt werden, unterliegt der Seelsorge“ [1]). Genauer noch giebt er über das Verhältniß zu Christus an einer anderen Stelle Auskunft. „Die Orientirung der Frömmigkeit an Christus wird die verschiedensten Modifikationen erfahren; in allen Fällen bewährt sie die Nothwendigkeit, die Schätzung Christi als des Stifters und Urbilds dieser Religion in den vollständigen Zusammenhang derselben aufzunehmen. Ich wähle absichtlich diese weiten und unbestimmt klingenden Ausdrücke, um

---

[1]) 2. Aufl. S. 554. Der Satz ist in der 3. Auflage weggefallen zu Gunsten einer inhaltlich gleichlautenden Umschreibung.

an dieser Stelle daran zu erinnern, daß in der Verschiedenheit der Altersstufen, der Geschlechter, der Temperamente, der Confessionstypen eine unerschöpfliche Reihe von Arten der religiösen Schätzung Christi ihre Veranlassung findet [1])." Was insbesondere den Unterschied der Altersstufen und ihre Bedeutung für den vorliegenden Fall angeht, so erfahren wir darüber noch Folgendes. „Weil im System der Glaube an Christus als das Hauptmotiv des Guthandelns dargestellt wird, versucht man es, den unmündigen Kindern die Liebe zum Heiland beizubringen und durch dieses Argument die sittliche Erziehung methodisch zu leiten. Man kann ja zugeben, daß im Kindesalter die Liebe zum Heiland dem Glauben an Christus analog ist. Indessen die letztere Leistung ist etwas sehr Ernsthaftes, das Erstere aber ist Spiel." „Der Glaube an Christus kann nur im reiferen Lebensalter erwartet werden [2])."

Diese Sätze sind ebenso viele Fragen. Sie bergen eine Fülle von Aufgaben in sich, die die systematische Theologie an die praktische zu stellen hat, die die theologische Wissenschaft überhaupt dem praktischen Amt überweist. Es wird verneint, daß über das persönliche Verhältniß zu Christus Allgemeingültiges gesagt werden könne. Es werden Grenzlinien gezogen, in denen sich Pädagogik und Katechetik bewegen sollen. Die positive Auskunft aber über die einzuschlagenden Wege und die angemessensten Mittel soll anderweitig erworben werden. Daraus erwächst dem praktischen Theologen ein ungemein weites Arbeitsfeld, und es bedarf eines hohen Maßes von selbständiger Urtheilskraft auf der einen Seite, von Menschenkenntniß und Lebenserfahrung auf der anderen Seite, um die leeren Fächer der allgemeinen Begriffe mit praktisch brauchbarem Inhalt anzufüllen. Die Ritschl'sche Theologie gab ohne Zweifel, indem sie dergestalt auf ein genaueres Eingehen in den christlichen Lebensproceß verzichtete und seelsorgerische Vorschriften vermied, ein gut Theil berechtigter Popularität von vornherein dahin, sie brachte sich wohl

---

[1]) 3. Aufl. S. 531.

[2]) a. a. O. S. 565 ff.

gar in den Ruf, daß sie für die persönlichste Angelegenheit im Christenthum, nämlich die individuelle Heilsdarbietung und -aneignung nicht das volle und warme Verständniß hege, das die Sache um ihrer selbst willen fordere, und sie rief schließlich das Vorurtheil wach, als könne sie dem geistlichen Amt nicht diejenige praktische Anleitung geben, deren es um der ihm anvertrauten Seelen willen bedürfe. Man war es bis dahin anders gewohnt gewesen. Die Lehrbücher der Vermittelungstheologie, die um die Mitte des Jahrhunderts maßgebenden Einfluß auf die Kirche und ihre Aemter ausübten, legten dem dogmatischen Auf- und Ausbau mit Vorliebe „Schrift und Erfahrung" zu Grunde; indem sie jene theoretisch zu erschöpfen suchten, gab ihnen diese Gelegenheit, die praktische Erbauungskraft ihrer Lehre zu erweisen. Es hielt nicht schwer, die Wahrheiten des Katheders zur Kanzelweisheit umzuprägen. Mit dieser Tradition hat Ritschl gebrochen. Seine Bücher, ganz abgesehen von ihrer Sprache, eigneten sich zum praktischen Gebrauch, zur unmittelbaren Nutznießung für Predigt und Unterricht nur in beschränktem Maße. Was Wunder, daß diese Theologie in den Verdacht kam, der christlichen Erbauung fern zu stehen und die reellen Erfahrungen der Christenseele in intellectualistische Vorgänge in der Sphäre der „Selbstbeurtheilung und Weltanschauung" zu verwandeln.

Warum aber lehnt Ritschl es ab, aus der wissenschaftlichen Reserve heraus zu treten? Warum rechnet er die Frage nach dem persönlichen Verhältniß zu Christus zu den speciellen Aufgaben der Seelsorge? Es wäre ungerecht, den Grund dafür in einer etwaigen Gleichgültigkeit gegen den Dienst am Wort zu suchen, oder gar in der Unfähigkeit, sich die praktischen Probleme gegenwärtig zu machen. Vielmehr handelt es sich um eine Methodenfrage. Ritschl verstand unter der Religion ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes. Er wollte, daß dieser praktische Zug, — Religion nicht Lehre, sondern Leben — schon in der Grundlegung der Theologie zum unzweideutigen Ausdruck gebracht und zur beherrschenden Regel erhoben werde. In diesem Sinne sollte die Theologie nichts weiter sein als eine Dollmetscherin des praktischen Lebens christlicher Frömmigkeit innerhalb der evangeli-

schen Kirche. Die überlieferte Theologie wollte an ihrem Theil zwar dasselbe, aber mit dem Unterschied, daß sie sich berechtigt hielt, daneben auch der Gnosis zu dienen. Wo ist der Theologe unseres Jahrhunderts, der nicht spekulative Elemente in seinem Denken gehandhabt hätte, der nicht z. B. in die Lehre von Gott Begriffsbestimmungen aufgenommen hätte, die in keinem erkennbaren Zusammenhang mehr standen mit der Frömmigkeit eines einfachen Christenmenschen. Wir brauchen, um Beispiele dafür zu suchen, nur an Rothe und Dorner zu erinnern. Da war es denn naturgemäß, daß man nachträglich der Erfahrung entgegenkam und die Erfahrung aufs stärkste betonte, daß man nachträglich dem praktischen Bedürfniß der Religion jedes erdenkliche Zugeständniß machte, daß also dem ersten spekulativen Theil der Dogmatik gleichsam ein zweiter praktisch-erbaulicher nachfolgte. Mit der wegfallenden Ursache aber fielen für Ritschl auch die entsprechenden Wirkungen weg. Er hatte ja auch seine Erkenntnißtheorie, und die wissenschaftliche Ueberzeugungskraft seines Systems lag naturgemäß auf dialektischem Gebiete. Aber weder Dialektik noch Erkenntnißtheorie sollten sich als selbständige Weisheit darstellen oder eine christliche Erkenntniß bedeuten neben dem Glauben, geschweige über dem Glauben, sondern sie waren und blieben Formen, in denen das christliche Glaubensleben nach seiner praktisch bedingten Eigenthümlichkeit und zugleich als eine gegebene Größe begriffen und festgehalten wurde. So versteht man, daß Ritschl nicht nöthig fand, späterhin seelsorgerische Excurse zu machen, nachdem er grundsätzlich erkannt, daß die Sorge der Seele um ihr Heil und die Fürsorge für diese heilsbedürftige Seele den Herzschlag der Religion ausmache.

Ergiebt sich aus dem Gesagten, daß es überflüssig ist, bei richtiger Grundlegung der Theologie jedesmal der kirchlich-christlichen Praxis zu gedenken, so erweist sich dasselbe Verfahren weiterhin als geradezu gefährlich und irreleitend. Denn wo die Dogmatik erbaulich wird, wird umgekehrt die Erbauung dogmatisch. Wie viel Klagen gehen um über dogmatische Predigten! Das theologische Urtheil der Gegenwart wendet sich durchgängig gegen sie, die Gemeinde lehnt sie ohne Unterschied der sonstigen kirchlichen Stellung ent-

schieden ab, und sie sind ebenso gefürchtet von der liberalen wie von der orthodoxen Seite. Die Kanzelberedtsamkeit unserer Tage folgt willig oder widerwillig dem starken Zug des Zeitalters, sie bemüht sich aus der dogmatischen Schale den süßen, seligmachenden Kern der Heilsbotschaft heraus zu holen. Es genügt aber nicht ein Symptom zu bekämpfen, sondern den Zustand, aus dem es hervorgeht. Das heißt, man muß die systematische Theologie als Ganzes so anlegen, daß die praktische Bedeutung des Christenthums außer Zweifel gestellt ist, daß gar nicht erst der Schein entsteht, als könne es sich dabei ausschließlich oder auch nur theilweise um Dogmen handeln. Diesen Schein aber verbreitete das überlieferte System, indem es spekulative Sätze mit praktischen in unmittelbare Verbindung brachte und diese als den direkten Reinertrag, als die gewiesene Nutzanwendung jener betrachten lehrte. Man darf nicht einwenden, daß von jeder Theologie, sie sei übrigens beschaffen, wie sie wolle, innerhalb der Predigt (oder des Unterrichts) ein falsch theoretischer Gebrauch gemacht werden könne, und daß auch bei denen, die Ritschl folgen, dogmatische Predigten vorkommen werden. Denn darum handelt es sich hier nicht. Das ist lediglich Sache der persönlichen Veranlagung. Worum es sich handelt, ist nur dies, ob die allgemeine Tendenz dazu besteht, den Zuhörer theoretisch zu belasten, indem man den Inhalt des christlichen Glaubens in fertigen Dogmen darlegt. Schleiermacher's Predigten stellen an die Gemeinde die höchsten theoretischen Ansprüche und verlieren doch niemals die praktische Abzweckung aller Verkündigung aus dem Auge.

Der tiefste Grund für Ritschl's Zurückhaltung muß aber noch erörtert werden. Er liegt nicht in der Frage der Methode oder im Interessenkreis der Homiletik. Er liegt darin, daß das religiöse Leben als persönliche Frömmigkeit des einzelnen Christen eine verborgene Seite hat, in deren geheimnißvolles Dunkel kein theologischer Scharfblick eindringt, in deren stillen, heiligen Zirkeln das aufdringliche theologische Urtheil zum verhängnißvollen Vorurtheil wird. Die subjektive Frömmigkeit kann es verlangen, daß man sie nach dieser verborgenen Seite unangetastet gewähren lasse. Ihre Kraft und ihre Frucht mag sich auf dem Markt des

Lebens erweisen, sie mag ein gutes Bekenntniß ablegen und sich in gemeinsamem Gebet der Menge der Gläubigen einverleiben, wie sie umgekehrt auf dieselbe Gemeinschaft und die ihr anvertrauten Mittel der Gnade als dem erzeugenden Grunde des Heils je und je angewiesen bleibt. Aber neben dieser der Oeffentlichkeit zugekehrten, Gemeinschaft suchenden, wirkenden, werbenden Kundgebung darf sie getrost in die Stille gehen. Da steht sie allein vor ihrem Gott und erfährt die Wirkungen seines Geistes, ungefragt, in welchen Formen der Erkenntniß, in welchen Folgen seelischer Eindrücke. Der Wind bläst, wo er will; genug, wenn sein Sausen vernehmlich wird. Vor dieser Eigenart religiösen Lebens verstummt die Begriffsbildung der Theologie. Hier findet die Mystik ihren Ort und hier das Recht, das ihr Niemand bestreiten darf. Wir erinnern an Ritschl's berühmt gewordenes Wort gegen Möhler[1]): „Wenn Einer „nach protestantischer Weise" meinte, mich fragen zu dürfen, ob ich meines Heils gewiß wäre, so würde ich sagen, daß ihn dieses durchaus nichts angehe; denn das ist eine Sache zwischen mir und Gott." In derselben Linie liegt, was er von dem nothwendigen Zartgefühl in der Deutung unserer Lebenserfahrungen sagt[2]): „Alles logische Urtheilen ist schneidend, wie es der Sprachgebrauch auch direkt bezeichnet; das religiöse Urtheil über unsere Lebenserfahrungen ist leise tastend, zartfühlend, schmiegsam." Daher in dem Vortrag über die christliche Vollkommenheit die „undeutlichen Vorstellungen" (im Gegensatz zu den Begriffen der Glaubenslehre) als die psychologische Sphäre bezeichnet werden, innerhalb deren religiöse Erfahrung zu Stande kommt. Diesen Zusammenhang muß man im Auge behalten. Wenn die systematische Theologie mit Ritschl darauf verzichtet, sich in das praktische Leben des einzelnen Frommen einzudrängen, ihm genaue Anweisungen zu ertheilen oder bindende Vorschriften zu machen, so geschieht es aus Achtung vor dem Allerheiligsten der Religion, um jeden Schein eines Zwanges zu vermeiden, der das freie Wachsthum geistlichen Lebens ein-

---

[1]) a. a. O. S. 145.
[2]) a. a. O. S. 592.

engen, ein ungläubiges Eingreifen in das Walten des göttlichen Geistes, ein liebloses Vorgreifen gegenüber den Gesetzen individueller Entwicklung darstellen würde. Die anziehende und erhebende Wirkung, die die Ritschl'sche Theologie auf ihre Anhänger geübt hat, beruht zum nicht geringen Theil auf ihrer feinen Zurückhaltung, auf ihrer tief christlich gedachten Bescheidenheit, die dem Lebendigen sein Recht, dem Mannigfaltigen seine Freiheit, dem Werdenden seine Verborgenheit sichert.

Es lag doch eine unerträgliche Bevormundung in dem Anspruch der überlieferten Theologie, daß man ihr nacherleben müsse, was sie in Paragraphen vorzeichnete. Wie weit verbreitet ist noch immer der Irrthum, daß die logische Stufenfolge des Heilsweges, durch die die Einheit christlicher Erfahrung nur in sich selbst geordnet werden soll, zugleich eine chronologische Ordnung sei, kraft deren die Glieder christlichen Lebens genau so und nicht anders auf einander folgen sollen, während die Beobachtung zeigt, daß die so verstandene Gliederung zur Zerstückelung, die so verstandene Unterscheidung zur Zerreißuug des normalen Verlaufes der Frömmigkeit führen muß. Eine solche Bevormundung der religiösen Praxis durch die religiöse Theorie also verdient, daß sie endgültig abgethan werde. Mag die Dogmatik den stolzen Namen einer Gesetzgeberin tragen und sich des Rechtes und der Pflicht bewußt sein, das christliche Leben vor Willkür zu bewahren, indem sie ihm geordnete Bahnen weist, so gilt von dieser Gesetzgebung dasselbe wie von der Gesetzgebung des Staates, daß sie ihre Aufgabe völlig verkennt, wenn sie zugleich Verwaltung sein will. Es stünde schlecht um Land und Volk, wenn nicht ein hochgesinntes Beamtenthum seines Amtes im Leben des Tages wartete und diejenige Fühlung, diejenige Vermittelung, denjenigen Ausgleich mit den Bedürfnissen und Anforderungen der Gesellschaft suchte, durch die der Buchstabe des Gesetzes seine unerbittliche Härte erweicht. Es stünde auch schlecht um die christliche Gemeinde, wenn nicht jeder Zeit religiöse Naturen im geistlichen Amt oder außerhalb desselben von einer Freiheit und Weitherzigkeit gegenüber dem Dogma Gebrauch gemacht hätten, die das Bedürfniß des Lebens erforderte. Ist es nun ein Mangel oder ein Vorzug,

wenn Ritschl diesen instinktiven Gebrauch, der selbst in der katholischen Kirche in der Formel von der fides implicita anklingt, aus der Ausnahmestellung zur Regel erhob, wenn er es ablehnte Vorschriften zu geben, die den Reichthum religiöser Wirklichkeit verkürzt hätten?

In diesen Zusammenhang gehören die Eingangs mitgetheilten Sätze über das persönliche Verhältniß des Einzelnen zu Christus. In diesem Zusammenhang wird klar, warum sie gerade so lauten müssen, warum diese „weiten und unbestimmt klingenden Ausdrücke" nach Ritschl's eigenen Worten gewählt sind. Man würde sie durchaus mißverstehen, wenn man aus ihnen herauslesen wollte, daß Christus zwar für das Christenthum als öffentliche Religion unentbehrlich bleibe, aber nicht ebenso für das Leben des Einzelnen, wenn man meinte, es solle von der Wärme, mit der die Glaubenslieder der evangelischen Kirche und zahlreiche Zeugnisse der Erbauungsliteratur Christum ergreifen, das Mindeste hinweg gethan werden. Im Gegentheil lassen sich von diesem Standpunkt aus unbeschränkte Reihen persönlicher Aneignungsformen denken, durch welche die Seele mit Christus in Verbindung tritt — bis an die Grenze der unio mystica. Warum Ritschl diese nicht anerkannte, soll hier nicht weiter erörtert werden. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß die evangelische Frömmigkeit den Zugang zur Gnade Gottes, nicht das Aufgehen in das göttliche Wesen zu lehren hat, und daß das persönliche Verhältniß zu Christus derselben Norm unterliegt. Jedenfalls aber erhellt so viel, daß die Stellung, die Ritschl zu unserer Frage einnimmt, gerade auf dem tiefsten Verständniß des religiösen Lebens beruht, insofern es durch und durch praktisch bedingt ist und besonderen, für die Theorie unerkennbaren Entwicklungsbedingungen unterworfen ist. Homiletik, Katechese und Seelsorge werden sich danach zu richten haben.

Es behält freilich sein Bewenden dabei, daß der praktischen Theologie und dem praktischen Theologen aus der geschilderten Sachlage erhebliche Aufgaben erwachsen. Ritschl selbst hat die Dringlichkeit dieser Aufgaben gefühlt, als er mit dem „Unterricht in der christlichen Religion" den Versuch machte, die Religionslehre auf den Gymnasien zweckmäßig umzugestalten. Ein bloßes

Gehenlassen, wie es geht, entspräche weder dem Geist der Zucht, der allenthalben die Wahrheit begleitet und der christlichen Gemeinde Erziehungspflichten auferlegt, noch auch dem Geist der Liebe. Hätten wir es nur mit Christenmenschen zu thun, die schon zum Glauben an Christus gelangt sind und in irgend einer persönlichen Gemeinschaft mit ihm stehen, so möchte es ausreichend sein, ihnen ihre innere Freiheit zu gewährleisten und sie von der Dogmatik unabhängig zu stellen, wiewohl auch hier das Bekenntniß des Paulus gilt, daß wir's noch nicht ergriffen haben und eben darum gegenseitiger Belehrung, Ermahnung, Ermunterung (παράκλησις) bedürftig sind. Aber unerläßlich drängt sich die Aufgabe jedem Prediger und Seelsorger, Lehrer und Erzieher, ja jedem christlichen Hause auf, wenn die Frage entsteht, wie wir es machen, um die unmündige Seele zu Christus zu führen, um eine erste Beziehung zu ihm, eine wirkliche Verbindung mit ihm anzuregen. Was haben wir den Kindern zu bieten, um sie auf Christus aufmerksam zu machen? Wie läßt sich diese Aufmerksamkeit befestigen und vertiefen, damit eines Tages der Glaube an Christus als persönliche Erfahrung der Seele hervorbreche? Ritschl sagt, der Glaube an Christus könne als etwas überaus Ernsthaftes im Kindesalter nicht erwartet, sondern müsse dem Erwachsenen vorbehalten werden. Allein, den Satz innerhalb gewisser Grenzen zugestanden, so müssen doch Uebergänge sein, die das Spätere mit dem Früheren vermitteln, die den reiferen Glauben des Erwachsenen als Entwicklung aus keimhaften Ansätzen in der Kindesseele erkennen lassen. Auf diese Ansätze kommt es an. Wir wollen wissen, wie man sie pflanze, und welche Pflege ihnen noth thut.

Erfahrungsgemäß behält die religiöse Stimmung des Elternhauses, der Jugendjahre maßgebende Bedeutung für das spätere Leben. Wie viele Erkenntnisse noch hinzukommen mögen, wie Vieles umgekehrt von dem Ueberlieferten bei wachsender Einsicht in Wegfall kommt, eine sorgfältige Beobachtung wird in der großen Mehrzahl der Fälle lehren, daß das Antlitz des vollkommenen Mannes in Christo die Züge der Kindheit nicht verleugnet. Das ist im Guten so, wie im Schlimmen. In seiner

bekannten Predigt über das Abendmahl[1]) sagt Luther, im Papstthum sei es kein Wunder gewesen, daß man sich davor gescheut und entsetzt hat, sintemal man die Leute so beschwert habe. „Und", fährt er fort, „solche Schrecken, so ich im Papstthum gelernt habe und dessen ich gewohnt bin, hängt mir noch heutiges Tages an, so ich doch mit Fröhlichkeit dazu kommen sollte." Zinzendorf bezeugt noch in seinem 56. Lebensjahr[2]), daß seines Vaters Liebe zur Marterperson des Heilands in der Folge den ersten kräftigen Eindruck auf ihn gemacht habe. Wir wollen nicht der Liebe zum Heiland im Zinzendorf'schen Sinn das Wort reden, wie die weitere Erörterung darthun wird. Aber gewiß ist, daß jugendlichen Eindrücken eine zähe Beharrlichkeit innewohnt, und gewiß ist nicht minder, daß die christliche Unterweisung sich die Aufgabe als solche nicht entgehen lassen darf, in die religiöse Stimmung der Jugend Jesum Christum und das Verhältniß zu ihm als unentbehrliches Element mit aufzunehmen. Wann sollte auch sonst der Zeitpunkt dafür gefunden werden? Der Primaner schon auf unseren Gymnasien steht dem Bilde Jesu nicht mehr naiv, sondern mehr oder weniger kritisch gegenüber, und diese Stellungnahme vollendet sich, in vielen Fällen unwiderruflich, während der Studienzeit. Der Sohn des Arbeiters, wenn er konfirmirt ist, hört nur noch dann und wann von Christus Anklänge, Nachklänge, jedenfalls Bruchstücke. Denn Bruchstücke kann auch die Predigt nur liefern, wenn sie nicht aufhört, Predigt zu sein. Also gewinnt der Religionsunterricht, normalerweise mit der Erziehung zusammen, sonst nothgedrungen ohne sie, für die Aufgabe der Erweckung des Glaubens an Christus eine schwer zu überschätzende Bedeutung. Zieht man endlich in Betracht, daß die praktische Kunst der religiösen Unterweisung wie jede praktische Fertigkeit ihre besonderen Regeln hat, so ergiebt sich von selbst, daß die Mittel und Wege, um Christum den Gemüthern nahe zu bringen, zwar nicht dogmatisch, aber katechetisch-pädagogisch genauer formulirt werden müssen.

---

[1]) 1534. E. A. 4, 491 ff.

[2]) Becker, Zinzendorf S. 4.

Vielleicht aber stehen dem ganzen Unternehmen, ich möchte sagen der ganzen Fragestellung nach dem persönlichen Verhältniß zu Christus und der dafür zu gebenden Anleitung noch einige Bedenken entgegen, die man etwa in die Frage zusammenfassen könnte: Wenn es auch ein persönliches Verhältniß zu Christus geben darf, geben kann und giebt, muß man als Christ ein solches haben und andere dazu anleiten? Ist es nicht richtiger, die volle Consequenz des Protestantismus, nöthigenfalls selbst über Ritschl hinaus, zu ziehen und Jedermann anheim zu stellen, wie er es damit halten wolle? Ohne Zweifel lehrt ein Blick auf die Gegenwart, daß vielerorten christliches Leben ohne persönliche Beziehung auf Christus vorhanden ist. Nicht wenige unserer Zeitgenossen, die wir hochachten, mit denen wir in der Gemeinde oder in freien christlichen Vereinigungen zusammenwirken, bringen ihr Christenthum wesentlich zur Geltung als Gottvertrauen auf der einen, als Heiligungsstreben auf der anderen Seite. Man kann ja in dieser Beziehung nur wissen, was man eigener Beobachtung verdankt oder aus Biographien entnimmt. Aber im Umkreis der Erfahrung, die dem Schreiber dieser Zeilen zu Gebote steht, verhält es sich vielfach gerade so. Persönliche Zeugnisse von Christus, aus nicht theologischem Munde, gehören zu den Seltenheiten. Sie kommen in kirchenpolitischen Zusammenhängen vor, wo sie als Mittel zu anderem Zwecke dienen und darum für unseren Zweck beweisunkräftig sind. Sie finden sich unter den Stillen im Lande, die, Gott sei Dank, noch nicht ausgestorben sind, aber nach Art des Pietismus dem öffentlichen Leben fernstehen. Sie finden sich endlich in den Sekten, die in der persönlichen Hinwendung zu Christus der officiellen Kirche zumeist überlegen gewesen sind. Mag dabei mitwirken, daß die Menschen von heute eine durchgängige Scheu besitzen, ihr Innerstes, Vertrautestes vor anderen zu offenbaren, so ändert das nichts an der Wahrnehmung, daß erkennbarer Weise das Verhältniß zu Christus im persönlichen Leben zurücktritt. Und nun könnte man sagen, daß es nicht angeht, ein solches in praktischen Tugenden bewährtes Christenthum für minderwerthig zu erklären, während rings umher die furchtbare Strömung einer glaubens- und hoffnungslosen Weltanschauung

wider das Schiff der Kirche anbrandet. Müssen wir nicht Gott dafür danken, daß er noch „sieben Tausend" übrig gelassen hat, die die Fahne praktischen Christenthums hochhalten? Und müssen wir nicht ehrlich anerkennen, daß sie an Christus und seinem Leben den ihnen beschiedenen Antheil haben auch ohne den Zug des Persönlichen? Kann also nicht das Persönliche lieber auf sich beruhen bleiben?

Wir verstehen diesen Einwand durchaus. In der Beurtheilung dieser Christen, die ihr Leben undogmatisch und in Beziehung auf Christus gleichsam unpersönlich führen, aber Kräfte wahrhaftigen Glaubens verrathen, liegt eines der unterscheidenden Merkmale für die kirchlichen Parteien und theologischen Richtungen der Gegenwart. Wir unsererseits werden jene Christen niemals gering schätzen oder verleugnen. So gewiß Gott größer ist als unser Herz, so gewiß ist Christus längst der Unserige, ehe wir die Seinigen werden. Schon der rechte Gebrauch des Vaterunser ist immer nur zu erklären aus einer geistigen Gemeinschaft mit ihm, die als allgemeines Verhältniß das innere Leben umspannt. Eine geschichtliche Religion wie das Christenthum überbietet durch ihre Gesammtwirkung die individuellen Vorgänge im Seelenleben des Einzelnen. Wir erinnern an Schleiermacher's vorbildliche Lehre von dem neuen aus Christus hervorgegangenen Gesammtleben und der Theilnahme, die dem Einzelnen daran gewährt ist. Wir erinnern daran, daß Ritschl seinerseits die Gemeinde als das Objekt der versöhnenden Wirkungen Christi bezeichnet und zwar darum die Gemeinde und nicht den Einzelnen, um jener krankhaften Subjektivität vorzubeugen, die sich in ziellosen Selbsterlösungsversuchen abmüht, anstatt die befreiende Kraft des Lebenswerkes Christi schlecht und recht in sich aufzunehmen. Ob man nun den Schleiermacher'schen oder den Ritschl'schen Sprachgebrauch bevorzugt, von der Sache selbst wird man nicht lassen dürfen. Der positive Charakter der christlichen Religion und ihr reales Gebundensein an die Person Jesu Christi wird nur auf diese Weise gesichert und zugleich recht verwerthet. Aber zugestanden, daß das persönliche Verhältniß zu Christus, von dem wir reden, nur in einem Gesammtleben oder nur in der Gemeinde

zu Stande kommt, so soll es doch auch zu Stande kommen und zwar als persönliches Verhältniß. Warum es soll, wird sich noch genauer ergeben, wenn wir unserem Thema einen Schritt näher treten und in der Kürze zu sagen versuchen, was wir unter dem persönlichen Verhältniß verstehen.

Am einfachsten erläutert es sich als die bewußte Beziehung auf Christus. Wie der Begriff der Andacht lehrt, daß in der Religion speciell im Cultus die erbauliche Uebung nur dann einen Sinn hat, wenn man an ihren Gegenstand „denkt", so fordern wir auch ein Denken an Christus. Man soll an ihn denken, wenn man an Gott denkt. Im Bewußtsein soll beides zusammentreffen. Paulus sagt allerdings Gal. 2, 20 noch mehr: Ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus; aber auch dieses Mehr wird erst verständlich, wenn das Denken an Christus darin eingeschlossen ist. Es handelt sich m. a. W. um die Vergegenwärtigung Christi in allen religiös bewegten Augenblicken. Die Art der Vergegenwärtigung erkennen wir am besten aus solchen Ausdrücken des Apostels, die nicht wie die erwähnte Galaterstelle Höhepunkte subjektiven Bekenntnisses bilden, sondern den Durchschnitt des Lebens anzeigen. Hierher gehört das formelhafte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, namentlich wenn wir die Stellen ausscheiden, in denen der Mittlerschaft Christi historisch im Anschluß an die Heilsthatsachen gedacht wird (Röm. 5, 17 21, 2. Cor. 5, 18) oder im Anschluß an die Bekehrung des Apostels (Gal. 1, 1 12) oder im Ausblick auf die künftige Verklärung der Gläubigen (2. Cor. 4, 14), und uns nur auf solche Zeugnisse beschränken, die einen gegenwärtigen Zustand, eine dauernde Lage oder Thätigkeit beschreiben. Paulus dankt Gott durch Jesum Christum, im Blick auf die Römer (Röm. 1, 8), im Blick auf die eigene Heilserfahrung (7, 25). Der gegenwärtige Friedensbesitz ist ihm (Röm. 5, 1) durch unseren Herrn Jesum Christum vermittelt, so zwar, daß diese Vermittlung nicht bloß als heilsgeschichtliche Voraussetzung zu seiner Zeit und an seinem Ort angeeignet werden soll, — womit sich vielmehr das vorangehende „gerechtfertigt durch den Glauben" beschäftigt —, sondern so, daß diese Vermittlung das christliche Bewußtsein dauernd begleitet,

dem Friedensbesitz seine Farbe giebt, ja selbst ein Element desselben ausmacht. In gleicher Weise (δι' οὗ καὶ 5, 2) wird der Zugang zu der Gnade Gottes gewährleistet, in der der Christ steht, d. h. die das Grundverhältniß seines Lebens ausmacht. Die Grußformel des apostolischen Zeitalters „Gnade und Friede von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus" ergänzt das διά durch ein ἀπό. Die christliche Gemeinde vermag sich der göttlichen Gunst und des göttlichen Heiles nicht zu vergewissern, ohne der lebendigen Quelle zu gedenken, aus der Gnade und Friede, die gleichsam in den Tiefen der Gottheit wohnen, sich über sie ergießen. Oder logisch genauer ausgedrückt, die Herkunft dieser Güter von Gott verwirklicht sich für die christliche Erfahrung durch ihre Herkunft von Jesus Christus. Den gleichen Gedanken spricht die verwandte Formel „von Gott und dem Vater unseres Herrn Jesu Christi" aus, insofern das Vertrauen zu Gottes väterlicher Güte durch die Vergegenwärtigung Christi als des ersten beglaubigten Objektes dieser Güte seine Wahrheit und seine Kraft empfängt. Vor allem aber gehört hierher das für Paulus am meisten charakteristische ἐν χριστῷ und ἐν κυρίῳ. Schwer übersetzbar, wie es ist, da ein einfaches „in" nicht ausreicht, zuweilen überflüssig erscheinend (für beides vgl. die betreffenden Stellen aus dem Philipperbrief 1, 13 26, 2, 1 19 24 29) hat es gewiß nicht den Sinn einer Redensart, sondern soll den Bereich, die Sphäre betonen, innerhalb deren die mannichfaltigen Vorgänge des persönlichen und des Gemeindelebens sich bewegen, es giebt die geistige Höhenlage an, auf der das christliche Bewußtsein die großen wie die geringen Dinge vor einer rein weltlichen Behandlung bewahrt und dem Geist Christi gemäß gestaltet. Demnach wiederholen wir, daß das persönliche Verhältniß zu Christus als bewußte Beziehung zu ihm, als Vergegenwärtigung seiner in allen religiös angeregten Momenten aufzufassen ist, so daß mit dem Gedanken an Gott der Gedanke an Christus sich freiwillig verbindet. Diese Verbindung können wir nicht missen. Wenn sie aus der christlichen Praxis entlassen wird, verlieren Gottvertrauen und Heiligung nothwendig etwas von ihrer ursprünglichen Frische, ihrem metallischen Ton, ihrer sieghaften, hochaufgerichteten Kraft. Und

es liegt Grund vor, zu vermuthen, daß manche unserer ernsteren Gemeindeglieder, weil sie den persönlichen Christus nicht haben, auch den persönlichen Gott nicht haben, ihn nicht so haben, wie sie ihn haben könnten, als zu dem wir „getrost und mit aller Zuversicht" beten dürfen, „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten". Das Elend deistischer und pantheistischer Gottesvorstellungen geht viel mehr unter uns um, als wir glauben, es bildet die geheime Ursache mannichfaltiger religiöser Zerfahrenheit und Verworrenheit, es ist die Quelle jener zaghaften Zweifelsucht, in deren unfruchtbaren Kreisen das innere Leben sich abnützt. Wo also die bewußte Beziehung zu Christus fehlt, da liegt bei aller Schätzung persönlicher Frömmigkeit ein Mangel vor, dessen verhängnißvolle Wirkungen die Geschichte der deutschen Aufklärungstheologie, der Romantik und des philosophischen Idealismus zur Genüge beweist, ein Mangel, der im einzelnen Falle wohl verstanden aber niemals gebilligt werden darf.

2.

Wir kehren nunmehr zu der Frage zurück, wie die religiöse Unterweisung auf das soeben genauer bestimmte persönliche Verhältniß zu Christus hinwirken kann, welche Wege sie dabei einschlagen, mit welchen Mitteln sie arbeiten soll. Da macht sich zunächst eine Abweichung geltend zwischen dem Vorbild des Apostels, dessen Führung wir gefolgt sind, und der pädagogischen Lage, in der wir uns befinden. Dem Apostel und dem apostolischen Zeitalter war nichts gewisser, nichts gegenwärtiger als der verklärte Christus im Himmel, der Herr der Herrlichkeit. Um der Gemeinschaft mit ihm bewußt zu werden, bedurfte es keiner besonderen Anstrengungen; man hatte sie ohne Umschweif. Die christliche Gemeinde fand sich mitten hineingestellt zwischen zwei offenkundige Faktoren, die der religiösen Gewißheit alles Wünschenswerthe boten, die Gottesthat der Auferweckung, die der jüngsten Vergangenheit angehörte, gleichsam das Datum des gestrigen Tages trug, und die Wiederkunft desselben Herrn, die man vom morgenden Tage erwartete. Die Spanne zwischen gestern und morgen füllte Jesus, zum Herrn und Christ erhoben, mit der Kraft der

Gegenwart aus. Daher bewegte sich die apostolische Verkündigung wesentlich um die Elementarsätze von der Auferstehung und Wiederkunft Christi; sie durfte sich auch daran genügen lassen. Jene, die Auferstehung, war von dem lebendigen Eindruck gehabter Anschauung getragen, diese prägte sich dem Gemüth durch die gespannte Erwartung des Endes aller Dinge ein. Was brauchte es weiter Zeugniß? Die zweite Hälfte der Rede des Paulus in Athen liefert den deutlichsten Beleg dafür. Gott gebietet den Menschen Buße zu thun, nachdem er einem Mann das Gericht übertragen, den er zuvor von den Todten auferweckt hat. Auch hier also Auferstehung und Wiederkunft die einfachen Pole christlicher Verkündigung, die Paulus, wenn man ihn nicht unterbrochen hätte, vielleicht nur noch hinsichtlich der Auferstehung mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten Petruswort ergänzt hätte: Des sind wir alle Zeugen.

Für die religiöse Unterweisung der Gegenwart kommen völlig veränderte geschichtliche Umstände und geistige Voraussetzungen in Betracht. Weder ist uns die Auferstehung Jesu eine durch sich selber redende, schlechthin überzeugende, der Auslegung nicht mehr bedürftige Thatsache, noch haftet der Gedanke der Wiederkunft mit dem Anker heißester Sehnsucht befestigt in den Tiefen des christlichen Bewußtseins. Wollte man dennoch mit beidem einsetzen, so würde man Unverständliches lehren und eine Art des Glaubens groß ziehen, die zwischen grobem Fürwahrhalten und mythologischem Staunen die schlechte Mitte hielte. Dieser Weg also muß vermieden werden. Täuschen wir uns nicht: Dem Geschlecht unserer Tage, verglichen mit der Apostel Zeiten, ist Christus zunächst ein fremder Mann oder, wenn das zuviel gesagt ist, eine undeutliche Erscheinung der Vergangenheit. Sie deutlich zu machen, ist unsere Aufgabe. Es wird zur Lösung der Aufgabe erforderlich sein, mancherlei Umwege zu machen, sich den Bedingungen des Verständnisses anzupassen. Was uns an unmittelbarer Anschauung abgeht, muß durch psychologisches Eingehen in den Gegenstand, was uns an dramatischer Spannung fehlt, durch innere Beweiskraft ersetzt werden. Um es kurz zu sagen, unser Weg ist der geschichtliche. Es gilt den geschichtlichen

Christus zu treiben, es gilt ein Bild von ihm zu zeichnen, das lebendig genug ist, um die Phantasie, und scharf genug, um die Erinnerung anzuregen. An diesem Bilde mögen die jungen Christen lernen, sich ihren Herrn zu vergegenwärtigen. In dieses Bild mögen sie hineinwachsen jeder nach seinem Maß, von Stufe zu Stufe. Und daß wir dabei nicht gänzlich abseits von apostolischen Pfaden wandeln, diesen Trost gewährt Gal. 3, 1: „Denen Christus vor die Augen gezeichnet wurde", diesen Trost gewähren die Evangelien mit ihren leuchtenden Christusbildern.

Für die geschichtlichen Dinge bedarf es, wie wir sagten, der Phantasie. Ohne dieses Mittel, Vergangenes zu beleben, bleiben sie todt und unfruchtbar. Sieht man sich darauf hin den Durchschnitt der Religionsbücher und Katechismen an, so widersprechen sie dem aufgestellten Erforderniß in hohem Grade. Ich greife die erste, beste Katechismuserklärung heraus[1]) und finde zum zweiten Artikel folgende Eintheilung:

1) Die Person des Erlösers. A. Die Namen des Erlösers. B. Die beiden Naturen des Erlösers. 2) Die beiden Stände des Erlösers. 3) Das Werk des Erlösers. Anhang. Von den drei Aemtern Christi.

Hier ist nach dem Vorgang der alten Dogmatiker geflissentlich alles zurückgestellt, was zur Gewinnung eines Christusbildes führen oder auch nur dazu anleiten könnte. Die einzelnen Züge des Bildes erscheinen unbestimmt gelassen, zerfließend, verwischt, entstellt und aus ihrer Verbindung gerissen. Das Bild tritt hinter seinem monumentalen Rahmen zurück, und die Person des Herrn wirkt unpersönlich als die Summe ihrer Kategorien. Den größten Schaden stiftet der wahrheitswidrige und verworrene Gebrauch der Zweinaturenlehre. Man erlaubt sich, die Gottheit Christi darauf zu gründen, daß ihm in der Schrift a) göttliche Namen, b) göttliche Eigenschaften, c) göttliche Werke zugeschrieben werden, und unter den göttlichen Eigenschaften Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht als Attribute des historischen Christus

[1]) Erklärung des kleinen Katechismus rc. von Dr. Johannes Crüger. Neunundzwanzigste (!) Auflage. Leipzig. Amelangs Verlag 1886.

beweiskräftig an die Spitze zu stellen. Und man erlaubt sich, in demselben Zusammenhang seine menschliche Erniedrigung dadurch zu erweisen, daß er sich göttlicher Würde begeben und jene Eigenschaften abgelegt oder außer Gebrauch gesetzt habe, die eben noch von ihm behauptet wurden. Müßte nicht jede Theologie, sie stehe sonst auf welchem Standpunkt sie wolle, auch wenn sie die Zweinaturenlehre spekulativ festhält, gegen diesen katechetischen Mißbrauch protestiren? Oder hofft man ein so widerspruchsvolles Christusbild durch die Lehre von der communicatio idiomatum populär zu machen? So lange in unseren Leitfäden zu lernen steht, daß der historische Christus allgegenwärtig war, so lange haftet der kirchlichen Lehre der Vorwurf des Wahrheitswidrigen an. Und so lange dieselben Leitfäden lehren, daß Christus sich zur selben Zeit derselben Allgegenwart entäußert hat, so lange haftet der kirchlichen Lehre der Vorwurf an, sich selbst zu widersprechen. Daß irgend eine Anschauung, eine phantasiemäßige Vorstellung damit verknüpft werden könne, wird ohnedies Niemand behaupten wollen.

Neben der Anregung der Phantasie ist für deutliche Erinnerung Sorge zu tragen. Das Gedächtnißmäßige in der Religion hat seinen Werth und seinen Segen. Gesetzt auch, daß ein christlicher Lehrer, dem Jesus für sein persönliches Leben etwas bedeutet, die trockenen Katechismusbegriffe durch Hinzuthun aus seiner inneren Erfahrung belebt und erwärmt — ist damit schon eine Bürgschaft gegeben, daß diese Elemente der Erwärmung und Erweckung faßbar und geordnet genug sind, um sich dauernd in der Seele zu bewahren? Es läßt sich denken, daß die Menschwerdung Gottes mit starker religiöser Empfindung ergriffen und als das Mysterium der ewigen Liebe dargestellt wird. Aber der Glaube, der daraus entstünde, würde nicht über das Staunen hinaus gehen und infolge dessen keine Gewähr der Dauer haben. Man könnte auch starke Rührung zu erzeugen suchen, wie im Mittelalter und im Pietismus geschehen ist, indem man das Leiden und Sterben Christi zum Gegenstand besonderer Ausmalung machte; aber Rührung ist Sache des Augenblicks und verfliegt mit dem Hauch der Worte, durch den sie hervorgerufen wurde.

Unser Streben aber muß auf Bleibendes gerichtet sein, auf Vorstellungen, die sich erhalten, die in der Erinnerung wiederkehren und wiederkehrend sich nicht nur behaupten, sondern befestigen und verklären. Nichts ist bezeichnender für die überlieferte Methode, als daß sie da starre Begriffe giebt, wo sie Anschauung, Bilder gewähren sollte, deren die Phantasie sich bemächtigt, und wiederum da in Gefühlen schwelgt, wo der Erinnerung ein nahrhafter, haltbarer Stoff geboten werden sollte.

Der doppelte Anspruch der Phantasie und der Erinnerung führt, kurz gesagt, auf das Leben Jesu. Der Schul- und Confirmandenunterricht, namentlich der letztere, muß ernstlich das Leben Jesu treiben, muß es, wenn irgend möglich, der Betrachtung des zweiten Artikels vorangehen lassen. Wo der Cursus des Confirmandenunterrichts ein einjähriger ist, sollte auf diesen Gegenstand mindestens ein Vierteljahr verwendet werden. Der Einwand, daß die 10 Gebote, der erste Artikel u. a. verkürzt würden, ist nicht stichhaltig. Denn das Leben Jesu trägt gerade dazu bei, die Gebote aus ihrer sittengesetzlichen Starrheit und kasuistischen Vereinzelung heraus zu heben, indem es sie in der Anwendung auf Jesus tiefer verstehen und aus seiner Nachfolge heraus die innere Disposition erkennen lehrt, die zum Gutesthun befähigt. Als Grundlage empfiehlt sich das Markusevangelium mit seinem schlichten Stufengange, wie Bernhard Weiß ihn in seinem Commentar auf mustergültige Weise dargestellt hat. Wir erwarten gegen diese Zumuthung nicht den Einwand oder die Summe von Einwänden, die gegen das Leben Jesu im technischen Sinn erhoben werden. Das eigentlich Biographische interessirt hier gar nicht. Daß es auf unseren höheren Schulen einen breiten Raum einnimmt, ist mit Bedauern zuzugeben. Dieses biographisch skizzirende Verfahren, das groß im Eintheilen, in der Bestimmung der Zeiten und Orte, aber klein in der Auslegung des Personlebens Jesu ist, wirkt mehr zerstreuend als sammelnd, mehr ablenkend als anziehend. Ebenso scheidet die kritische Frage aus. Wir halten es zwar für zuläßig, die Mannichfaltigkeit der Meinungen anzudeuten, die über das Geschehensein der einzelnen Thatsachen im Leben Jesu unter uns umgehen,

darum für zulässig und nach Umständen wünschenswerth, weil alle Welt von diesen Dingen spricht, in weiten Kreisen darüber abspricht, und weil ein Wort in dieser Richtung aus dem Munde des Lehrers, auch da, wo er selber kritisch empfindet, vielem Unverstand und Mißverstand vorbeugen wird. Wenn der Schüler aus vertrauenswürdigem Munde erfährt, daß die Thatsachen verschieden angesehen werden, so überrascht und befremdet ihn nicht der erste Anstoß, der ihm zufällig entgegentritt, er lernt verstehen, daß der christliche Glaube niemals auf etwas Einzelnem beruht und am wenigsten mit der Stellungnahme zur Wunderfrage steht und fällt. Aber das Kritische als solches, als absichtliche Beschäftigung oder als Mittheilung positiver Resultate muß völlig bei Seite treten. Das Leben Jesu, wie wir es im Sinne haben, behält genau denselben Werth und ist genau demselben Verfahren unterworfen, wenn Jemand auch die geschichtlichen Daten auf weite Strecken in Zweifel zieht. Denn was wir suchen, ist das Personleben Jesu, ist sein Charakterbild. Dieses Charakterbild steht an sich fest, insofern es, unabhängig von den Evangelien und von der Evangelienkritik, durch die Briefliteratur hinlänglich bezeugt ist. Es findet in den evangelischen Berichten lediglich die für Phantasie und Erinnerung anregende und behaltbare Form. Wir pflichten Weiß vollkommen bei, wenn er für die innere Begründung unseres Glaubens die Briefliteratur des Neuen Testamentes ausreichend erachtet, falls Gott für gut befunden hätte, uns mit den Evangelien jede genauere Kunde über den Hergang des Lebens Jesu zu entziehen. Aber wir danken der göttlichen Vorsehung, daß sie uns zur Einführung in diesen Glauben die Evangelien bescheert hat und halten es für ein pädagogisches Recht, vorbehaltlich aller möglichen kritischen Bedingungen, von dieser Gabe Gebrauch zu machen.

Den Schlüssel zum Leben Jesu bildet der Gedanke seines Berufs. Die Ueberlieferung spricht von drei Aemtern; sie lassen sich katechetisch nutzbar machen, die Hauptsache ist das Amt. Dabei kann vorläufig dahingestellt bleiben, welches die letzten Ziele des Berufes Jesu im weltgeschichtlichen Sinn, vom Standpunkte des göttlichen Rathschlusses gewesen sind, ob er berufen war, das

Reich Gottes zu gründen oder die Welt zu erlösen oder unser Versöhner zu werden. Denn der nächste Wirkungskreis Jesu ist ohne Zweifel sein eigenes Volk, und die gewiesenen Mittel, deren er sich bediente, öffentliches Reden und Krankenheilungen. Sein öffentliches Reden sieht von allen Gegenständen ab, die der natürlichen Erkenntniß, dem weltlichen Wissen angehören. Nur göttliche Dinge beschäftigen ihn, nur das, was im ewigen Sinn das Heil der Menschen ausmacht und darum zugleich die Existenzbedingung ihres zeitlichen Lebens bildet. Klar und kräftig gilt es zu erkennen, daß die Beschränkung Jesu auf das Innerste des Seelenlebens, auf den Ausbau der Welt des Heiligen berufsmäßig begründet ist. Es muß nicht als ein Mangel erscheinen, daß Jesus alles andere bei Seite gestellt hat, sondern als Zeichen der Größe. Die Krankenheilungen bilden alsdann das Bilderbuch zu seinen Reden, ihre praktische Ergänzung und seelische Vermittelung. Hier findet Jesus Gelegenheit, dem Menschen persönlich nahe zu treten, das, was er öffentlich verkündigt, mit besonderer Nutzanwendung zu wiederholen und zugleich einen Eindruck davon zu gewähren, wie viel Ursache ist, ihm Gehör zu schenken, und wie er göttliche Kräfte sein nennt, die unermeßliche Wohlthaten in ihrem Gefolge haben. So tritt der Heiland in sein Berufsleben ein. Arbeit ist sein Loos vom frühen Morgen bis in die sinkende Nacht. Er hat nicht Raum genug zu essen, und nach des Tages Last und Hitze schließt sich sein müdes Auge.

Wir hängen nicht gerade nur an dem Wort Beruf, sondern daran, daß das Leben Jesu voll Thätigkeit erscheine. Der Gedanke der Thätigkeit ist aber von jeher durch den des Leidens zurückgedrängt worden, als wäre er gleichgültig oder nebensächlich. Man hielt sich an den Wortlaut der apostolischen Ueberlieferung, die, wo sie Anlaß hatte, hinter die Auferstehung zurückzugehen, naturgemäß das nächstliegende und zugleich am schärfsten contrastirende Ereigniß des Todes Christi hervorhob, und an diesen Tod die heilsamen Wirkungen der Gesammterscheinung Jesu zusammenfassend anknüpfte. Man vergaß aber die besondere geschichtliche Lage des apostolischen Zeitalters, dem unserer früheren Darlegung gemäß vieles selbstverständlich, anderes von

untergeordneter Bedeutung erscheinen mußte, was wir uns mühsam aneignen müssen, weil es für unser Verständniß unentbehrlich ist, und so verschob sich der Gesichtswinkel für das Leben Jesu nach der Seite des Leidens und Sterbens zu Ungunsten seiner Thätigkeit. Die lutherische Dogmatik hat in der Lehre vom doppelten Gehorsam Christi die Erinnerung an sein thätiges Leben aufbewahrt, den aktiven Gehorsam aber auch nur in einer Abstraktion gefunden, nämlich in der lückenlosen Erfüllung der göttlichen Gebote, die wesentlich ideeller Art ist und die Fühlung mit den wirklichen Aufgaben des erkennbaren Lebens Jesu vermissen läßt. Und doch muß das Leiden und Sterben des Herrn in seiner gesegneten Nothwendigkeit aus dem thätigen Leben verstanden werden, wenn nicht irgend eine Sühnetheorie alten oder neuen Datums das Feld behaupten soll. Also auf die Thätigkeit fällt der Nachdruck. Wir gewinnen dadurch noch einen besonderen Vortheil. Das Christusbild nimmt männliche Züge an, im Gegensatz zu dem weiblichen Zug, der in der Ueberlieferung vorwiegt. Unsere asketische Literatur neigt begreiflicher Weise mehr nach der Seite des Rührenden, Herzbewegenden. Sie wird nicht müde, die unendliche Güte, Sanftmuth, Demuth seiner Selbsterniedrigung darzustellen, sie schildert ihn als den guten Hirten, der dem verlorenen Schäflein nachgeht, sie preist ihn als das unschuldige Lamm und ruht zuletzt aus in der Betrachtung seiner Wunden, die das Gemüth bewegen sollen. Das alles ist weiblich, nicht männlich empfunden. Und je weiter es aus dem großen, tiefernsten Zusammenhang der biblischen Gedankenwelt und apostolischen Lebenswirklichkeit gelöst wird, je mehr es für sich zu stehen kommt und in der christlichen Erbauung durch sich selbst wirken soll, desto gefühlsmäßiger, weicher stellt es sich dar. Paulsen beklagt in seiner Ethik, daß dem Christenthum die Tugend der Tapferkeit fehle[1]). Nach der Ueberlieferung, in der wir stehen, nicht ohne einigen Grund. Man beachte aber, daß dieselbe Jugend, der wir das Christusbild nahe bringen sollen, überall in der Welt- und vaterländischen Geschichte die großen

[1] System der Ethik I S. 54 (1. Aufl.).

Männer bewundern lernt, die mit dem Schwert in der Hand für Freiheit und Recht gestritten haben, daß die Schüler der Gymnasien die gewaltige Zucht altrömischen Geistes an sich spüren, das hellenische Männlichkeitsideal in sich aufnehmen und daran den eigenen Willen stählen sollen. Man bedenke, daß auch wir Tapferkeit wenn nicht als Tugend des privaten so doch des öffentlichen Lebens fordern. Dann wird uns zugestanden werden, daß das Christusbild männlicher Züge bedarf, um eine kräftige Wirkung auszuüben, geschweige um hernach sein Leiden zu innerer Aneignung zu bringen. Nur als Glied einer hohen Berufsthätigkeit gewinnt die Selbstaufopferung des Erlösers die Farbe der Freiheit, des Charakters, und wächst zu der Größe johanneischer Auffassung (10, 18): Niemand nimmt mein Leben von mir, ich lasse es denn von mir selber.

Es kann nicht schwer fallen, diesen männlichen Zug, der mit Beruf und Thätigkeit zusammenhängt, in einigen Umrissen aufzuzeigen. Wir erinnern an die Selbständigkeit des Entschließens und Handelns, die dem Wirken Jesu innewohnt. Kein Mensch ist in der ganzen Welt, bei dem er sich Raths erholen könnte, Niemand, der ihm etwas abnehmen könnte von der Bürde des Amts, das ihm befohlen ward. Ihm gegenüber sind sie alle die Empfangenden. In großen Momenten, an den Wendepunkten seines Wirkens, wie nach der Speisung der fünf Tausend, steigert sich diese Selbständigkeit zur tragischen Vereinsamung. Dann ragt er hinaus über die Menge der Menschen und während sein Fuß die Erde berührt, ist es, als berührte sein Haupt den Himmel. Wir erwähnen ferner die sichere Klarheit, die jeden Zeitpunkt seines Lebens durchdringt. Wo wäre ein Zaudern, Schwanken, Irren, ein Zweifel, wie der des Täufers: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten? Wo fänden wir ihn ungewiß, im Zwiespalt mit sich befangen, von Widersprüchen gequält? Wo fänden wir ihn auch nur reflektirend und mit mühsamer Erwägung des Für und Wider den nächsten Schritt berechnend? Damit verträgt sich sehr wohl ein Werden, eine innere Entwickelung. Man darf fragen, ob Jesus von Anfang an seinen Kreuzestod gewußt oder auch nur geahnt hat, und darf getrost

mit Nein antworten. Die siegreiche Klarheit seines Sinnes rückt dadurch in desto hellere Beleuchtung. Er lebte nach der Regel der Bergpredigt, daß der morgende Tag für das Seine sorge. Wir betonen drittens seine Unabhängigkeit. Wie ein Fels steht Jesus in der Brandung der Zeit. Nicht um Haares Breite lenkt ihn der Beifall der Menge, lenkt ihn der Haß der Eiferer von dem für recht erkannten Wege ab. Er erbebt wohl in Gethsemaneh. Er kann auch weit entgegenkommen, wo Einer nicht mehr fern ist vom Reiche Gottes. Er läßt den Mann gelten, der in seinem Namen Dämonen austreibt, obwohl er sich weigert, mit den Jüngern Jesu ihm nachzufolgen. Aber wo die Sache, die Wahrheit in Frage kommt, wo ihr etwas vergeben werden könnte, da stoßen wir auf keinerlei Zugeständniß, da ist er unnahbar, unerbittlich. Das alles viertens mit der höchsten Beharrlichkeit. Die ὑπομονή, die Paulus 2. Cor. 1, 6 den Christen ans Herz legt, und die er aus der Gemeinschaft der Leiden Christi begründet, die also als Tugend Christi vorausgesetzt ist, bedeutet mehr als unsere Geduld, sie ist Kraft des Tragens, Ausdauer, Standhaftigkeit. Daher sie nach Röm. 5, 4 zur Bewährung führt. Wir finden sie im Leben Jesu überall da, wo nach menschlichem Ermessen sein Werk, je länger desto mehr, zur Erfolglosigkeit verurtheilt scheint. Mit dem wachsenden Widerstand wächst seine Beharrlichkeit. Vielleicht kann man aus Markus herauslesen, daß er gegen das Ende hin die Jünger noch enger um sich schaart, der Menge ausweicht, den Führern schärfer entgegentritt und insofern sein Verhalten ändert. Aber diese Aenderung entspricht der Lage und bedeutet nichts weniger als ein Nachlassen. Das sind der Tugenden genug, die hinlänglich beweisen, daß das Leben Jesu die Merkmale eines Manneslebens und männlicher Thätigkeit an sich trägt.

Die innere Triebkraft dieser Thätigkeit, den Organisationspunkt ihrer Tugenden finden wir in der Pflichterfüllung. Wir wagen von Pflichtgefühl zu reden. Die Empfindung, daß sich der Maßstab der Pflicht für das Leben Jesu nicht eigne, mag darin seinen Grund haben, daß wir in der Regel an Pflichten in der Mehrzahl denken, an ihre Bedingtheit durch äußere Ver-

hältnisse, an ihren statutarischen Beigeschmack, an den Gegensatz von Lust und Unlust. Die Pflicht als solche aber kann unmöglich Jesus fern geblieben oder seiner unwürdig gewesen sein. Es hat auch für ihn ein Müssen gegeben. „Ich muß wirken, so lange es Tag ist" (Joh. 9, 4). Die Synoptiker sagen: Des Menschen Sohn ist gekommen. Sie setzen mit dem Müssen erst ein am Tage von Cäsarea Philippi, der die Aussicht auf das Leiden eröffnete (Mark. 8, 31). Folgt man Weiß, so wäre unter diesem Leiden und Sterben müssen die Summe heilsgeschichtlicher Ordnung, nicht in erster Linie die Berufspflicht oder die Consequenz seines thätigen Lebens zu verstehen. Aber der Gegensatz scheint uns ein künstlicher. Denn gesetzt, daß die heilsgeschichtliche Ordnung oder ein verborgener Rathschluß Gottes, der sich mit der Consequenz geschichtlicher Entwicklung nicht vollständig deckte, dem Sterben des Herrn zu Grunde läge, immer konnte ihm dieser Rathschluß und jene Ordnung nur in der Form der Pflicht gegenwärtig werden. Reden wir also getrost von Pflichterfüllung. Aber fügen wir hinzu, daß im Bewußtsein Jesu die Pflicht nicht nach Art des kategorischen Imperativs lebte, sondern als Gehorsam gegen Gott. Das Selbständige, Sichere, Unabhängige, Beharrliche, von dem wir sprachen, quillt ihm aus seiner göttlichen Sendung. Er hat sich nicht selber aufgemacht. Er steht nicht unter eigener Verantwortung. Er redet und handelt nicht im eigenen Namen. Er sucht nicht seine Ehre. „Hat sich sonst keiner gefunden, der wieder umkehre und — nicht mir dankte, sondern — Gott die Ehre gäbe (Luc. 17, 18)?" Dieser Gehorsam ist Lebenselement. Er streift alles Aeußerliche, Gesetzliche ab. Der Wille Gottes wird zur Speise (Joh 4, 34). Er heißt ein sanftes Joch und eine leichte Last.

Nach welchem Maßstab richtet sich die Pflichterfüllung Jesu und sein Gehorsam gegen Gott? Woher empfing er göttliche Weisung, woher die Gewißheit, daß sie göttlich sei? Gott ist ein unsichtbares Wesen. Zwar haben Gesetz und Propheten von ihm geredet, aber nur andeutend, vorläufig und innerhalb gegebener Grenzen. Zwar hat Jesus sie nicht auflösen, sondern erfüllen wollen, aber indem er die Schranke aufhob, die Andeutung in

Erkenntniß verwandelte, das Vorläufige durch ein Endgültiges ersetzte. Woher kam ihm die Kraft, ein Ende zu machen? Aus welcher Quelle schöpfte er? Auf welche Autorität berief er sich, zur Beglaubigung vor sich selbst und vor der Welt, die ihn nicht gelten lassen wollte? Offenbar versagen alle Instanzen und Autoritäten irdisch-menschlicher Art. Im weiten Kreis der Schöpfung und der Menschheitsgeschichte keine Stimme, die zu Jesus redete. Das, was er will und soll, ist in keines Menschen Herz gekommen (1. Cor. 2, 9), in keiner menschlichen Vernunft vorgesehen. Die göttlichen Weisungen und die Gewißheit, daß sie göttlich sind, wurzeln in seiner eigenen Seele. Er verdankt sie dem inwendigen Geistesbesitz [1]). Es zeigt sich, daß ihm alle Dinge von seinem Vater übergeben sind, daß er den Vater schlechthin kennt. Diese unbeschränkte Gotteserkenntniß bildet den Höhepunkt in seinem Charakterbild. Von hier aus gesehen tritt der Beruf, den er lehrend und heilend zunächst an seinem Volk ausübte, tritt seine gesammte Thätigkeit mit ihren Tugenden, mit ihrer Pflichterfüllung im Gehorsam gegen den Vater in den denkbar größten Zusammenhang. Nun wird klar, daß, was sich im engen Rahmen jüdischer Geschichte zugetragen, die ganze Welt angeht, daß Jesus gesandt ist, allen das Heil zu bringen und sie zu Gott zu führen. Es wird klar, daß er die höchste Autorität in Sachen der Religion ist, daß er einen Anspruch auf unser Vertrauen hat, daß man sich zu ihm halten muß, um zu Gott zu kommen und Gottes als unseres Vaters für Leben und Sterben gewiß zu werden. „Ich glaube, daß Jesus Christus sei mein Herr."

Auf diesem dem jugendlichen Alter so genau als möglich angepaßten Wege, scheint uns, müsse es gelingen, die Jugend mit der Gestalt Jesu bekannt zu machen, dem Anschauungsbedürfniß der Phantasie ein lebendiges Bild, der Erinnerung einen behaltbaren Zusammenhang persönlicher Eindrücke zu gewähren und dabei doch nicht nur ein ästhetisches Verhältniß der Bewunderung oder Rührung, sondern ein Verhältniß sittlicher Verehrung und

[1] Ob der Geistesbesitz in diesem allgemeinsten Sinn durch die Taufe vermittelt gedacht wird, oder ob man von dieser nur die besonderen Berufsgaben herleitet, braucht hier nicht erörtert zu werden.

religiösen Vertrauens anzubahnen. Wie wenig es dazu der Spekulation oder der metaphysischen Voraussetzungen bedarf, wird das Gesagte hinlänglich gezeigt haben. Das Vertrauen zu Jesus braucht keine andere Stütze als die der persönlichen Ueberzeugung von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit seines inneren Lebens. Um diese Ueberzeugung zu vertiefen und zu befestigen, möge der Unterricht noch einmal rückblickend das gesammte Leben Jesu überschauen, um die Frage der Fragen aufzuwerfen, ob wir darin das Mindeste finden, was an menschliche Schwachheit und Sündhaftigkeit erinnert, ob wir irgend etwas anders wünschen möchten, was Jesus geredet und gethan, ob ein Wort oder eine Handlungsweise von ihm geeignet sein könnte, unsere Zuneigung zu lähmen. Es soll jede Prüfung angestellt werden. Die Tempelreinigung, die Verfluchung des Feigenbaumes, das Gespräch mit dem reichen Jüngling, das Verhältniß Jesu zu seiner Mutter mag gründlich durchgesprochen werden. Zuletzt wird doch die Beobachtung Recht behalten, daß Jesus nie ein Schuldgefühl verräth, daß er, der die Art des menschlichen Lebens uneingeschränkt als arg bezeichnet, der seine Jünger beten lehrt: Vergieb uns unsere Schuld, der dieses Gebet am Kreuz für seine Feinde betet, sich niemals in den Kreis der Schuldigen mit einrechnet, nie etwas zu bereuen hat. Hier bleibt nur die Wahl, an Selbstverblendung zu glauben, wozu das übrige Leben des Herrn nicht den geringsten Anhalt bietet, oder sich vor der vollendeten sittlichen Reinheit zu beugen, die Sündlosigkeit Jesu anzuerkennen. Damit ist seine Beglaubigung gegeben. Als der Sündlose allein kann er sich rühmen, mit Gott in einer solchen Gemeinschaft zu stehen, daß ihm alle Dinge von seinem Vater übergeben sind und nur er ihn wahrhaft kennt. Als der Sündlose allein kann er den Anspruch erheben, daß seine Worte als Gottes Worte, seine Werke als Gottes Werke aufgenommen werden. Als der Sündlose allein kann er erwarten, daß jeder, der der göttlichen Wahrheit nachstrebt, sich ihm vertrauensvoll zuwendet, weil die Wahrheit in ihm verkörpert ist, weil Sache und Person sich decken. Jesus unser Vertrauensmann — so läßt sich das Resultat dieser Beweisführung zusammenfassen.

Wir hoffen nicht, daß irgend Jemand dies Resultat geringschätzen möchte. Das persönliche Verhältniß zu Christus als bewußte Beziehung zu ihm, als Vergegenwärtigung seiner in den religiös bewegten Augenblicken des Lebens, als Denken an ihn, wenn wir an Gott denken, wird an dem aufgezeigten Christusbild eine sichere Stütze und eine Quelle der Anregung haben, die nicht so leicht versiegt. Allerdings ist Eine Gefahr vorhanden. Der Schüler neigt dazu, das, was wir an Christus haben sollen, auf die Bedeutung des Vorbildes zurückzuführen. Auf einer gewissen Altersstufe ergreift wohl die angeregte Empfindung das Vertrauen Erweckende in der Person Jesu, aber die Vorstellung vermag es nicht in seinem unterscheidenden Werth von dem blos Vorbildlichen festzuhalten. Die Ursache dieser Erscheinung liegt darin, daß in den sonstigen persönlichen Beziehungen zu Eltern, Lehrern u. s. w., soweit sie dem jugendlichen Alter zum Bewußtsein kommen, das Vorbildliche und Vorschreibende gleichfalls überwiegt, während das Vertrauen latent bleibt, auch wenn es für den Beobachter in genügender Stärke vorhanden sein mag. Hier ist denn wirklich eine der Grenzen, mit der der Katechet zu rechnen haben wird. Indeß kann Sorge getragen werden, daß sie allmählich von selbst dahinfällt und schließlich ganz verschwindet. Wir halten dazu besonders geeignet den Maßstab von Joh. 15, 16: Ihr habt mich nicht erwählet, sondern ich habe Euch erwählet. In der Schilderung der Berufsthätigkeit Jesu, die wir ihrem Hergang nach nur eben andeuten konnten (S. 364 ff.), ist ein weiter Spielraum der Anwendung des Johanneswortes gegeben. Daß Jesus mit Zöllnern und Sündern umging, die seinem Vorbild unmöglich gewachsen waren, daß er ihnen nicht Vorhaltungen im Befehlston oder mit der Strenge des Richters machte, sondern vertraulich mit ihnen zu Tische saß, daß er den Jüngern zum Glauben half, anstatt sie nur über den Glauben zu belehren, daß er allenthalben das innere Leben durch die Kraft seiner in Lehren und Heilen sich kundgebenden Persönlichkeit erweckte, hervorlockte, ermuthigte, befestigte, das Nachgehen, Aufrichten, Zurechtbringen, Herumholen, das „Gewinnen und Erwerben", wie Dr. Luther in der Erklärung zum zweiten Artikel sagt, — das kann des

Eindrucks nicht verfehlen, auch wenn der Schüler begriffsmäßig mehr den vorbildlichen Charakter Jesu erfaßt hat. Wir dürfen es unsern Kindern mitgeben, wenngleich es ihre gegenwärtige Erfahrung übersteigt, daß, wer mit Jesus Christus in Verbindung tritt, heute noch derselben Wirkungen theilhaftig wird, durch welche jene froh gemacht wurden, daß sein Bild, wie es im Worte Gottes der christlichen Gemeinde unentreißbar vererbt ist, noch heute dem Menschen, der sich seiner Schwachheit bewußt wird und in Noth und Sünde befangen liegt, dieselben trostreichen Dienste leistet, ihn aufrichtet, ermuntert und als reuiges Kind zum himmlischen Vater führt. Wir dürfen ihnen endlich sagen, daß die christliche Frömmigkeit alle diese Wohlthaten am unmittelbarsten ergreift in der Anschauung des gekreuzigten Christus. Auf diese Weise bahnen wir ein tiefstes persönliches Verhältniß zu Christus an, ohne doch den Rahmen seines geschichtlichen Lebensbildes zu durchbrechen und bei anderswoher eingetragenen Gesichtspunkten zu Lehen zu gehen, ohne vor allem über das Resultat hinauszugreifen, das wir mit den Worten bezeichneten: Jesus unser Vertrauensmann.

Was Paulus Gal. 2, 20 sagt, ist vielleicht doch noch mehr. Aber die religiöse Unterweisung als solche wird dazu schwerlich eine Anleitung geben können. Es soll auch ausdrücklich zugestanden sein, daß der Religionsunterricht, so zweckmäßig und methodisch richtig er gehandhabt werden mag, nichts weniger als unfehlbare Erfolge in Aussicht nehmen kann. Er ist Kanal, die Wasser des Lebens müssen von Gottes Bergen herniederströmen. Der Wahn des Intellektualismus sei ferne von uns. Und wenn wir gethan haben, was wir schuldig sind, so wollen wir sprechen: Wir sind unnütze Knechte. Denn zuletzt liegt es doch nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, Lehren oder Lernen, sondern an Gottes Erbarmen.

Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft.

Von

Otto Ritschl.

I.

Die heutige Theologie steht in engem Zusammenhang mit der Geschichtswissenschaft. Seit Schleiermacher gelehrt hat, daß es keine andere, als nur die positiven geschichtlichen Religionen giebt, ist es selbstverständlich geworden, in der Geschichte der Religionen diese selber aufzusuchen, um sie, jede in ihrer Eigenthümlichkeit, zu erforschen und zu erkennen. Der Rationalismus, gegen dessen Theorie von der natürlichen Religion Schleiermacher diese Einsicht zur Geltung gebracht hat, ist seitdem in der Theologie unseres Jahrhunderts ausgestorben. Er führt nur noch, wie schon immer seit der Zeit der Apologeten, ein latentes Dasein in dem Intellectualismus, auf den die Verfechter des Dogmas der alten griechischen Kirche nun einmal nicht verzichten zu können scheinen, und dem überhaupt die in den Gedanken einer idealistischen Philosophie lebenden Theologen zugethan zu sein pflegen. Durch diesen Thatbestand ist allerdings die Irrationalität nicht ausgeschlossen, daß dieselben modernen Apologeten des Dogmas unter dem Druck der Vorstellung leben, als sei es ein neuer Rationalismus, der ihnen das Recht ihrer Theologie streitig machte. Und sie lieben es, diese Fiction als ein geschicktes Schlagwort in die theologischen Debatten und in die kirchlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart hinein zu werfen. Mag nun dieses politische Treiben so lange andauern, wie es Glauben findet. Jedenfalls

hat der Rationalismus im vorigen Jahrhundert, man mag sonst von ihm halten, was man wolle, bei seinen Anhängern und ihren Zeitgenossen den geschichtlichen Sinn nicht aufkommen lassen. Seitdem aber hat die durch ernste geschichtliche Forschungen geförderte theologische Wissenschaft einen Boden gewonnen, auf dem ihr weder etwaige Reminiscenzen des Rationalismus noch auch die apologetischen Leistungen der orthodoxen Repristination auf die Dauer werden schaden können. Jede Zeit führt ihre eigenen Gegensätze mit sich, und, wenn die Theologie nicht, wie das freilich oft genug geschehen ist und auch heute noch von manchen ihrer lautesten Vertreter geschieht, in den Fragestellungen vergangener Epochen stecken bleibt, wenn sie vielmehr den unabweisbaren Bedürfnissen der Gegenwart gerecht zu werden bestrebt ist, so darf man auch erwarten, daß andere Fragen von acuterem Interesse von ihr zur Verhandlung gestellt werden, und daß, was von früheren Streitigkeiten etwa noch des Austrags bedarf, in der Form von anderen Gegensätzen erörtert werden wird.

Es ist also gegenwärtig keine rationalistische Richtung, welche den Werth der geschichtlichen Arbeit für die Theologie in Frage zu stellen droht. Wohl aber wird das Vertrauen, welches man bisher überwiegend zu dem Erfolge der theologischen Geschichtsforschung gehabt hat, durch eine skeptische Stimmung zweifelhaft gemacht, die bei manchen Theologen aufzukommen scheint. Diese Bewegung hat allerdings ihren guten Grund. In der Freude an der umfassenden Forschung im Einzelnen und in dem Wohlgefallen an plausibeln Hypothesen, die gewisse längst empfundene Schwierigkeiten aufzuhellen schienen, haben manche theologische Historiker die Ergebnisse, zu denen sie gelangt sind, mit größerer Sicherheit vorgetragen, als es berechtigt ist. Namentlich können manche Untersuchungen über das Leben Jesu gegen den Vorwurf der Willkür nicht wohl in Schutz genommen werden. Die Einsicht, daß in diesen Bemühungen um die Biographie Jesu die Grenzen der erreichbaren Erkenntniß oft erheblich überschritten worden sind, hat nun den Rückschlag herbeigeführt, daß andere vorsichtigere Theologen überhaupt an der Möglichkeit irre geworden sind, als könne durch geschichtliche Forschung die theologische Er-

kenntniß positiv gefördert werden. So gesteht man ihr im besten Falle einen negativen, einschränkenden Werth zu. Den wichtigsten theologischen Problemen sucht man aber auf anderem Wege beizukommen. Denn der Grund des christlichen Glaubens muß ja, dies fordert unausweichlich der religiöse Standpunkt, gegen alle Zufälligkeiten gesichert sein, also auch gegen den thatsächlichen und möglichen Wechsel von geschichtlichen Ueberzeugungen.

Dieser skeptischen Stimmung gegen die geschichtliche Erforschung des ursprünglichen Christenthums hat Kähler[1]) bisher am kräftigsten Ausdruck verliehen. Nach seiner Meinung tragen die neutestamentlichen Schriften durchaus den Charakter bekennender Verkündigung, und deshalb kann man sie nicht, um Jesu Leben zu erforschen, wie geschichtliche Quellen gebrauchen. Ja, Kähler versteigt sich unter diesem Gesichtspunkt zu der paradoxen Behauptung (S. 7), daß bei der „vereinsamten" Stellung der „sogenannten Evangelien" in der Literatur der in ihnen geschilderte Jesus auch „für ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 gelten könnte". Andererseits sagt er freilich (S. 31), alle biblischen Schilderungen riefen den unabweislichen Eindruck vollster Wirklichkeit hervor, aber diese Behauptung hat bei ihm andere Gründe, als wie sie bei der geschichtlichen Forschung ins Gewicht zu fallen pflegen. Auch Haupt sucht, ohne zwar den geschichtlichen Quellenwerth der Bibel überhaupt zu leugnen, nach einer haltbareren Begründung[2]) der Auctorität der heiligen Schrift, als

[1]) Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892.

[2]) Haupt, Die Stellung des evangelischen Christen zur heiligen Schrift. Christliche Welt 1890, Nr. 25—32. Der Nachweis, inwiefern die heilige Schrift dem einzelnen Frommen religiöse Auctorität werde, ist Haupt ohne Frage durchaus gelungen. Daß dagegen die heilige Schrift deswegen Lehrnorm in der Kirche sein müsse, weil sie dieser in ihrer bisherigen Geschichte den „Selbstbeweis für ihre Sufficienz" geführt habe (S. 696), ist nicht in überzeugender Weise begründet worden. Denn daß jeder Erkenntnißfortschritt in der Kirche durch das Neue Testament bedingt gewesen sei, ist allenfalls ein Satz des Glaubens, den der einzelne Christ aussprechen oder sich aneignen kann, indem er, weil ihm selbst die Schrift zur religiösen Auctorität geworden ist, gleichartige Wirkungen der Bibel auch

wie sie den Zweifelfragen gegenüber durch die Annahme erreicht werde, daß sie vorwiegend für eine geschichtliche Quelle zu halten sei. Dagegen ist Herrmann[1]) endlich wieder der Ueberzeugung, daß durch geschichtliche Forschung festgestellte Urtheile immer nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen können.

Trotz ihrer ungünstigen Urtheile über die Leistungsfähigkeit der geschichlichen Wissenschaft sind nun Kähler und Herrmann von dem Charakter des Christenthums als einer geschichtlichen Religion zu tief durchdrungen, um nicht Gewicht darauf zu legen, daß der Christus, den die geschichtliche Forschung mit ihren Mitteln nie erreichen könne, der aber im Glauben gegenwärtig erfaßt werde, der geschichtliche Christus sei. Im Gegensatz dazu spricht Kähler von dem „sogenannten historischen Jesus" als einem Gebilde phantastischer Willkür. Aber so richtig auch Kähler's Bemerkungen gegen die biographischen Bemühungen um das Leben Jesu sind, so fragt es sich doch, ob man wirklich noch ein Recht hat, von dem geschichtlichen Christus zu reden, wenn man in

---

überall in der Geschichte der christlichen Kirche wahrnimmt, und auf entgegengesetzte Erscheinungen nicht achtet. Mit dem „einfachen Induktionsschluß" des Glaubens sind aber nicht auch schon die historischen Zweifel gehoben, die sich gegen die Thatsächlichkeit der behaupteten Sufficienz der Bibel richten lassen. So konnte doch, als es noch keinen fertigen Kanon des Neuen Testaments gab, dieser auch noch nicht sufficient sein und die damaligen Bedürfnisse der Gemeinde Christi befriedigen. Für diese Zeit treten also die Tradition, das Alte Testament und einzelne Theile des Neuen Testaments, die man schon hier und da benutzte, mit dem ganzen Kanon, den Haupt für sufficient erklärt, in Concurrenz. Ferner ist bei dem großen Fortschritt religiöser Erkenntniß, der sich an die Wirksamkeit des Athanasius knüpft, der Gedankengehalt des Neuen Testaments keineswegs allein von ausschlaggebender Bedeutung gewesen, sondern vielmehr eine Anschauung von der Offenbarung Gottes in Christo, deren Inhalt eine von der neutestamentlichen abweichende Unsterblichkeitshoffnung war. Endlich zeigt uns die Kirchengeschichte doch auch Rückschritte in der christlichen Erkenntniß und Perioden weitverbreiteten Zweifels oder mangelnder Heilsgewißheit, denen allein das Vorhandensein und der Gebrauch der Bibel nicht abgeholfen hat. Daher bedingen sich vielmehr die Sufficienz der Bibel und ihr richtiges Verständniß gegenseitig. Jene ist also auch nur immer in relativem Maße nachweisbar.

[1]) Der Verkehr des Christen mit Gott 2. Aufl. S. 55. 184.

den wichtigsten Quellen für sein Leben und Wirken nicht mehr einen der geschichtlichen Forschung faßbaren Kern von treuen und zuverlässigen Nachrichten anerkennen will, sondern sie insgesammt für lediglich bekennende Verkündigung der Jünger ausgiebt. Soll diese Behauptung nicht bloß für die Briefe des neuen Testaments, sondern auch für die Evangelien in ihrem ganzen Umfang gelten, dann muß man überhaupt darauf verzichten, ein Wissen von Christus haben zu wollen, das mit zureichendem Grunde als geschichtlich bezeichnet werden könnte. Dann haben wir nur das Christusbild der Jünger, oder vielmehr, um nur die wichtigsten zu nennen, die nicht in allen Zügen ohne Weiteres übereinstimmenden Christusbilder des Paulus, der Synoptiker und des vierten Evangeliums. Aber man kann doch unmöglich im Ernst behaupten wollen, daß, wenn man diese Christusbilder miteinander in eine durch die gläubige Auffassung eines einzelnen Christen bedingte Harmonie bringt, man in demselben Sinne den geschichtlichen Christus hat, wie etwa den geschichtlichen Paulus, den geschichtlichen Augustin, den geschichtlichen Luther. Nur in diesem Sinne aber, sollte man annehmen, kann auch Christus das Prädicat „geschichtlich" beigelegt werden, wenn man den hergebrachten Sprachgebrauch nicht willkürlich verändern will.

Gesetzt, die sämmtlichen Briefe des Paulus wären als unecht oder als durchgängig überarbeitet erwiesen worden, dann hätten wir, das wird jeder zugeben, auch kein Recht mehr, von dem geschichtlichen Paulus zu reden. Denn wir würden kein zuverlässiges Material mehr besitzen, aus dem wir das geschichtliche Bild des Heidenapostels reconstruiren könnten. Wir müßten uns begnügen, seine geschichtliche Figur als den uns selber unbekannten Mittelpunkt einer pseudepigraphischen Literatur zu wissen, wie etwa die angebliche Sibylle oder den pseudoclementinischen Clemens. Welches Interesse würde aber dann vorhanden sein, den Paulus, auf dessen Namen die bekannten Briefe erdichtet oder in dichtender Weise umgestaltet worden wären, als geschichtliche Person zu prädiciren? Und wenn wir denn doch ein solches Interesse hätten, weil uns nämlich auch andere von den kanonischen Paulusbriefen unabhängige Quellen von Paulus Kunde geben, welcher andere

Weg bietet sich uns, um über die so sich aufdrängenden Fragen Klarheit zu gewinnen, als der der kritischen Geschichtsforschung? Außer dieser giebt es eben keine Möglichkeit der Erkenntniß, wo immer eine geschichtliche Person das wissenschaftliche Problem ist. Freilich ist damit nicht gesagt, daß nun auch schon von vorn herein der geschichtlichen Arbeit wirkliche Erfolge sicher sind, und daß jedes Problem nothwendig auch durch sie gelöst zu werden vermag. Vielmehr muß immer vorbehalten bleiben, daß man statt der gesuchten positiven auch negative oder unbestimmte Ergebnisse erreichen kann. Ist dies aber durchweg oder auch nur überwiegend der Fall, so müssen wir eben darauf verzichten, etwa den geschichtlichen Ignatius oder den geschichtlichen Anfang des Bischofsamts in der Kirche genau und sicher kennen zu wollen. Wir dürfen dagegen, wenn wir nicht eine unübersehbare Verwirrung der Begriffe stiften wollen, nichts als geschichtlich ausgeben, wovon wir nicht durch geschichtliche Quellen unterrichtet sind.

Verhält es sich nun anders, wenn die Frage nach dem geschichtlichen Christus aufgeworfen wird? Als geschichtliche Person, so scheint es, steht dieser doch dem Paulus und allen anderen Männern der Geschichte, die wir uns etwa vergegenwärtigen wollen, völlig gleich. Kann nun an dieser formalen Bestimmtheit aller geschichtlichen Erkenntnißobjecte etwas dadurch geändert werden, daß Christus für die Anhänger der von ihm gestifteten Religion Gegenstand religiöser Verehrung ist? Diese Frage scheint Kähler bejahen zu wollen. Er definirt eine „geschichtliche Größe" als einen „seine Nachwelt mitbestimmenden Menschen". „In ihrem Werke", so sagt er, „lebt die reife, die geschichtsreif gewordene Persönlichkeit". „Schon rein geschichtlich gegriffen ist das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibt". So hat auch Jesus keine andere durchschlagende Wirkung hinterlassen, als den Glauben seiner Jünger (S. 19).

Diese Gedanken haben etwas bestechendes. Um so mehr gilt es, vor falschen Schlüssen auf der Hut zu sein. In der That lebt eine geschichtliche Person in ihrem Werke weiter, und Jesus nicht nur, wie Kähler will, in dem Glauben seiner Jünger, son-

dern auch in sämmtlichen Früchten alles christlichen Glaubens bis auf unsere Tage. Sofern sich nun diese Wirkungen genau beobachten und von anderen Einflüssen sicher abgrenzen lassen, wird es bei der nöthigen Vorsicht im Allgemeinen auch möglich sein, aus ihnen auf Christi Charakter oder geistige Eigenthümlichkeit zurückzuschließen. Wie weit aber reicht dieses Mittel geschichtlicher Erkenntniß? Seine Grenzen werden an nahe liegenden Beispielen deutlich. Auch Franz von Assisi und Ignatius von Loyola leben in ihren Orden weiter, denen sie ihren Charakter aufgeprägt haben, und in denen sie specielle Verehrung als Stifter und Heilige genießen. Sind aber deshalb die Ueberlieferungen der Franciscaner und Jesuiten von dem Leben, den Thaten und Wundern jener Männer ohne Kritik als die schlichte geschichtliche Wahrheit hinzunehmen? Und wie würden wir über einen Franciscaner urtheilen, der geltend machen wollte, weil er in jenen Ueberlieferungen ein Bild des heiligen Franciscus vor sich habe, in dem sich der Glaube der ersten und zweiten Generation der Minoriten ausspreche, und das ihm selber Glauben abgewinne, so sei ihm darin auch der „geschichtliche" Franz von Assisi selbst gegeben? Würden wir nicht sagen: der Mann weiß nicht einmal, was „geschichtlich" bedeutet und begeht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wie sie nicht schlimmer gedacht werden kann? Nicht anders aber steht es mit der gleichen Schlußfolgerung, die das neue Testament und den „geschichtlichen" Christus betrifft.

An diesem Urtheil kann auch nichts dadurch geändert werden, daß, wie Kähler meint, nicht der „historische Jesus, wie er leibte und lebte, seinen Jüngern den zeugnißkräftigen Glauben an ihn selbst, sondern nur eine sehr schwankende, flucht- und verleugnungsfähige Anhänglichkeit abgewonnen" habe (S. 21), während vielmehr erst auf die Offenbarung des Auferstandenen seine geschichtlichen Wirkungen zurückzuführen seien. Denn nicht einmal für Paulus ist Christus der Auferstandene, ohne stets zugleich für ihn der Gekreuzigte zu sein. Als Gekreuzigten jedoch hat sich Christus dem Paulus nicht erst offenbart, sondern diese Kenntniß hatte der Apostel auf anderem Wege erhalten. Wenn nun aber weiter nicht einmal Paulus selbst umhin konnte, gelegentlich auf

geschichtliche Erinnerungen an Christus zurückzugreifen (S. 40 Anm. 1), so bedeuteten diese den anderen Jüngern, die mit Jesus in seinem irdischen Leben verkehrt hatten, ungleich mehr. Ueberhaupt ist die Auferstehung Christi nicht denkbar ohne sein vorheriges Leben auf Erden und ohne seinen Tod, und zwar nicht etwa nur, weil darin die logisch nothwendige Voraussetzung für jene gegeben ist, sondern vielmehr deshalb, weil der Charakter Christi und die Art und der Zweck seines Handelns und Leidens vollständig und im Einzelnen deutlich nur in den concreten Zügen sind, die das Bild seines irdischen Leben und Sterbens trägt. Andere Züge kann auch das Bild des Auferstandenen nicht tragen, und wenn es sie trüge, würde es dadurch verdächtig. So ist das geschichtliche Leben Christi die regulative Instanz für die Vorstellungen von dem Auferstandenen. Mit dem Christus κατὰ σάρκα, dem Paulus den Christus κατὰ πνεῦμα entgegensetzt, meint er auch nicht den Gekreuzigten, dessen Tod allein aus seinem früheren Dienen und Helfen in Liebe und aus seinen religiösen und sittlichen Lehren verständlich wird, sondern das Bild eines Christus, in welchem die Betheiligung an der jüdischen Cultussitte der ausschlaggebende und alle anderen Vorstellungen von ihm bedingende Zug ist. Wir kommen also auf keine Weise um die selbständige Rücksicht auf das irdische Leben Christi herum, und daß dieses nothwendig als mindestens gleichwerthig neben der Offenbarung von seiner Auferstehung in Betracht gezogen werden muß, das lehrt auch der Blick auf die Gründe des christlichen Glaubens, somit diese für uns wahrnehmbar sind.

Die Christen lernen in der Regel den auferstandenen Christus nicht etwa in derselben Weise kennen, wie Paulus, nämlich durch eine plötzliche Offenbarung, sondern sie werden durch das Wort des Evangeliums, wie dieses auch immer an sie gelange, zu ihm hingeführt und mit ihm bekannt. Und wenn ihnen Christus von ihren Eltern, Lehrern und Predigern concret und anschaulich geschildert wird, so daß sie ihn selbst sich vorstellen lernen, dann sind es überall die evangelischen Erzählungen, die den reichsten Stoff zu dem Christusbilde hergeben, das von ihnen angeeignet wird. Deshalb ist aber für die große Menge der Christen im Unter-

schiede von Paulus nicht etwa eine besondere Offenbarung der Erkenntnißgrund für ihre Glaubensvorstellungen, und wo etwa solche Offenbarungen behauptet werden, haben wir ein gutes Recht zu kritischen Bedenken dagegen. Sondern aller Glaube entsteht durch die Ueberlieferung des göttlichen Worts. Also ist diese allein die Quelle der Vorstellungen von Christus.

Nun gehört ganz gewiß der Bericht von der Bekehrung des Paulus zur Verkündigung des Evangeliums. Insofern kann auch dieses Erlebniß des hervorragendsten Mannes in der ersten christlichen Generation dem einen oder andern Christen den Glauben an Christus vermitteln oder bestätigen. Denn wie Haupt[1]) sehr treffend ausführt, besteht die Offenbarung, die ein einzelner Christ empfängt, darin, daß ihm ein Schriftwort zum Gotteswort wird. Deshalb hat es freilich die vollste individuelle Berechtigung, wenn z. B. Kähler (S. 20) dem Erlebniß des Paulus einen constitutiven Werth für die Erkenntniß Christi beimißt. Aber es kann doch sehr wohl bezweifelt werden, daß vielen Christen gerade die persönlichste Erfahrung des Apostels der Schlüssel des Christenthums ist. Und daß es sich mit den Theologen anders verhalte, dazu ist kein zureichender Grund ersichtlich. Vielmehr steht dem Zeugniß Kähler's z. B. das Zeugniß Herrmann's gegenüber, der (Verkehr S. 12) die Aufgabe ergreift, „einfach zu schildern, wie sich einem selbst das Leben darstellt, das ein Christ mit Gott führt", und der nun das persönliche, innere Leben des Menschen Jesus, wie es aus der Ueberlieferung, namentlich des neuen Testaments an den Christen herantritt, als den Grund seines Glaubens erklärt. Wenn aber so der Eindruck des Menschen Jesus auf das Herz des Christen in erster Linie hervorgehoben wird, so deutet dies gewiß mehr auf eine starke Wirkung des in den Evangelien geschilderten Christus hin, als auf Einflüsse der paulinischen Predigt von dem Auferstandenen. Das behält freilich auch Kähler als eine statthafte Möglichkeit vor, wenn er sagt (S. 36), daß „in einer Zeit gespannter Gegensätze" „die synoptischen Schilderungen eine besondere Bedeutung für Kreise gewinnen" mögen,

---

[1]) A. a. O. S. 642 ff.

„die gegen das „apostolische Dogma" mißtrauisch gemacht und geworden sind". Aber nach seiner Ansicht handelt es sich hier doch nur um eine besonders bedingte Ausnahme von der Regel. Ob diese Auffassung richtig ist, oder ob es nicht vielmehr der seltenere Fall ist, wenn Jemand das paulinische Zeugniß von der Auferstehung als den Grund seines Glaubens ansehen kann, das soll hier nicht entschieden werden. Denn das ist eine Sache, über die sich nicht streiten läßt, und zu streiten nicht lohnt. Der Wind bläset, wo er will, und Gottes Wort kehret nicht leer zurück. Die Empfänglichkeit der einzelnen Menschen aber und das Werden und Wachsen ihres Glaubens ist bei aller Gemeinschaft der gebotenen Anregungen und bei aller Gleichheit des schließlich wahrnehmbaren Erfolges eine so individuell besondere Angelegenheit, daß es schwerlich jemals durch eine noch so vielseitige und fein entwickelte Theorie vollkommen erschöpft werden kann. Und dieser Grenzen muß sich die Theologie deutlich bewußt sein.

Eine geistvolle Auffassung von dem Wesen des christlichen Glaubens liegt ferner in den lehrreichen Ausführungen vor, die W. Herrmann[1]) neuerdings in verschiedenen Schriften vorgetragen hat. Herrmann erforscht das innere Leben des Glaubens oder den Verkehr des Christen mit Gott, indem er voraussetzt, daß darüber, was im Allgemeinen persönliches Christenthum sei, unter Christen volles Einverständniß herrsche. Der Mensch findet den lebendigen Gott der Offenbarung nicht in seinem Innern, wo ihn die Mystik suchen lehrt, sondern allein in dem persönlichen Leben Jesu. Die hierin gegebene positive Anschauung von Gott gewinnt der Christ auf der Höhe seines innern Lebens in dem Bewußtsein von Gott selbst innerlich ergriffen zu sein. Und dieses religiöse Erlebniß bestimmt erst die Gedanken unseres eigenen Glaubens, die den Gegenstand der christlichen Lehre bilden. Nicht

---

[1]) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 2. Aufl. 1892; Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. Zeitschrift für Th. u. K. 1892 S. 232—273. Vgl. auch: Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls. Rectoratsrede 1890. Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolicum? Hefte zur Christlichen Welt. Nr. 4, 1893.

die in dieser formulirten Glaubensgedanken bieten dem Menschen das Heil dar, da ihn die Gedanken anderer, die erlöst sind, nicht erlösen können. Sondern darauf kommt es an, daß man selbst „in die innere Verfassung versetzt werde, bei der die Erzeugung solcher Gedanken beginnt" (S. 32).

„Die objektive Macht, welche den immerwährenden Grund der religiösen Erlebnisse eines Christen bildet, ist . . . . . der Mensch Jesus" (S. 36). Diesen finden wir als etwas zweifellos wirkliches in dem geschichtlichen Bereiche, dem wir selbst angehören. Dazu trägt der Glaube an die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung im Neuen Testament und die kunstmäßige historische Kritik nichts aus. Vielmehr ist für den Glauben allein ausschlaggebend der innere Eindruck des aus dem Neuen Testament als dem Glaubenszeugniß der Jünger zu uns redenden inneren Lebens Jesu, welches alle Hüllen der Ueberlieferung durchbricht (S. 59) und durch seinen Gehalt die Ueberlieferung selbst erst beglaubigt (S. 161). Zwar setzt das religiöse Erlebniß den Verkehr mit anderen Christen voraus, „damit uns an dem in der Gemeinde erhaltenen Bilde Jesu das innere Leben Jesu hervortrete, das ihm zu Grunde liegt". Wer dieses aber „durch die Vermittlung anderer gefunden hat, ist, insoweit als das geschehen ist, auch von dieser Vermittlung frei geworden" (S. 58). Das so im Glauben erfaßte persönliche Leben Jesu ist nach Herrmann's Ansicht der geschichtliche Christus, der objektive Grund unseres subjektiven Christenthums. Indem er als zweifellos wirklich über uns kommt, hat nur er eine Macht über unser innerstes Leben (S. 65). Und wenn uns so „die Person Jesu als eine Thatsache unserer eigenen Wirklichkeit berührt, so vernehmen wir das Evangelium", so „entsteht in uns unter dem Eindruck der Person Jesu die Gewißheit, daß in diesem Erlebniß Gott selbst sich uns zuwendet" (S. 66).

Auch diese Ausführungen werden durch den schon gegen Kähler erhobenen Einwand getroffen, daß als „geschichtlicher Christus" keine Größe bezeichnet werden kann, die sich zur geschichtlichen Prüfung gleichgültig verhalten soll, und die vielmehr ohne Weiteres aus der Glaubenserfahrung eines frommen Christen erhoben wird. Herrmann nimmt zwar die von Kähler offen-

bar unterschätzte historische Arbeit in Schutz (Zeitschr. f. Th. u. K. S. 252), ja er räumt ihr eine immerhin tief eingreifende Bedeutung zur Regulirung des Glaubens ein. Uebrigens aber theilt er im Ganzen den historischen Skepticismus Kähler's, indem er der geschichtlichen Forschung überhaupt doch nur die Fähigkeit zuspricht, zu wahrscheinlichen Urtheilen zu gelangen. Deshalb ist auch nach seiner Meinung allein der Glaube im Stande, den geschichtlichen Christus zu finden.

Es wäre nun aber doch übereilt, wollte man auch Herrmann's Ausführungen allein an dem Gebrauche messen, den er von dem Terminus „geschichtlicher Christus" macht. Denn auch abgesehen von seinem eben erwähnten Zugeständniß an die geschichtliche Forschung richtet sich sein Hauptinteresse in den beiden wichtigsten Arbeiten, die hier in Betracht kommen, jedenfalls auf andere Dinge, als auf den geflissentlichen Beweis dafür, daß die geschichtliche Forschung und der „geschichtliche Christus" nichts mit einander zu thun haben. Das eine Mal stellt er nämlich die Frage zur Verhandlung: wie werde ich dessen gewiß, daß ich einen gnädigen Gott habe? Das andere Mal beschreibt er den Verkehr des Christen mit Gott oder das Werden und Wachsen des persönlichen Christenthums. In der Erörterung dieser beiden Fragen hat sich nun Herrmann unstreitig das Verdienst erworben, die Erkenntniß des wahren Glaubens in seiner Selbständigkeit und im Unterschiede von dem katholischen Auctoritätsglauben und dessen protestantischen Modificationen wesentlich gefördert zu haben. Er hat sich nämlich nicht darauf beschränkt, allein das subjective Wesen des Glaubens und seine formale psychologische Eigenthümlichkeit zu erforschen. Sondern das Neue in seiner Betrachtung ist das, daß er diese schon oft behandelte subjective Seite des Glaubens sich niemals vorstellt, ohne zugleich den mit dem subjectiven Glauben mitgesetzten objectiven Factor mitzudenken. Durch diese intensive Vollständigkeit der Auffassung ist aber der Vorzug seiner Darstellung bedingt, daß die in dem Glauben des Christen enthaltenen objectiven Größen niemals nur in der Form eines theologischen Urtheils, sondern stets in der Form der unmittelbaren religiösen Anschauung vorgestellt werden.

Die in dem christlichen Glauben gegebenen objectiven Größen fassen sich nach Herrmann sämmtlich in dem einzigen wirklich religiösen Besitz, in Christus zusammen. In diesem wird ihre sonstige Mannigfaltigkeit in der ursprünglichen Einheit angeschaut, in der sie alle eingeschlossen sind, und aus der heraus sie erst im Einzelnen dem Glauben offenbar werden. Nicht ihre Verschiedenheit unter einander ist in erster Linie wichtig. Vor allem andern bedeutsam ist vielmehr der Unterschied, der zwischen Christus als dem Grund des Glaubens und Christus als dem Inhalt des Glaubens gemacht werden muß (Zeitschrift f. Th. u. K. S. 248). Geglaubt und verkündigt wird Christus in seiner Herrlichkeit und Fülle als der Auferstandene und Erhöhte, wie ihn das Glaubensbekenntniß der Christen zu seinem Inhalt hat. Aber insofern ist Christus nicht auch zugleich „das, worauf der Glaube zu einem solchen Bekenntniß erwachsen kann" (S. 253). Sondern daß er Grund und Halt des Glaubens sei, dazu „kann offenbar nur das dienen, was einen Menschen, in dem ein ernstes Verlangen nach Gott erweckt ist, als etwas zweifellos wirkliches packen kann" (S. 251). „Das ist aber an Jesus das, dessen Macht uns doch schließlich durch alles, was das Neue Testament von ihm berichtet, fühlbar gemacht werden soll, sein inneres Leben", dasjenige, „was uns zwar auch durch die Ueberlieferung dargeboten wird, aber uns doch von der Ueberlieferung frei werden läßt, so daß wir alsdann sagen können: wir haben es selbst gesehen und nicht nur von anderen vernommen, was der gewisse Grund unseres Glaubens ist" (S. 256; vgl. Apostolicum S. 10).

Herrmann's Unterscheidung zwischen Christus als dem Grund des Glaubens und Christus als dem Inhalt des Glaubens hat nun gewiß ihren guten Sinn. Sie beruht auf der schon von Schleiermacher[1]) beobachteten Thatsache, daß der eigene Glaube eines Menschen, nachdem dazu andere Gläubige die Anregung gegeben haben, sich frei und selbständig entwickelt. Das hängt mit der Verschiedenheit der Individualität und der besonderen Lebensführung aller Einzelnen zusammen. Hierdurch ist die persönliche

[1]) Reden III bei Pünjer. S. 118, 152.

Selbständigkeit jedes Menschen bedingt, die auch im Glauben zu ihrem Rechte kommen muß. Jene Unterscheidung hat aber auch eine sehr praktische Bedeutung. Denn wenn man überhaupt das Wesen des Glaubens richtig begriffen hat, wird man niemandem etwas zu glauben zumuthen, was er nicht selbst zu erleben vermag, da der Glaube nur als Sache der persönlichen Selbständigkeit religiösen und sittlichen Werth hat. Dagegen heißt es den Glauben der Mitmenschen vergewaltigen, wenn man ihnen Glaubensgedanken anderer aufzudrängen sucht, während es doch vielmehr darauf ankommt, daß jeder auf der Grundlage seines eigenen Glaubens solche Glaubensgedanken gewinnt.

Wenn nun eine unbefangene Würdigung dieser Erörterungen nur zu dem Urtheil gelangen kann, daß Herrmann in zarter und treffender Weise das Recht der frommen Besonderheit jedes einzelnen Christen in Hinsicht auf den Gedankenstoff vertreten hat, den der reife Glaube als seinen Inhalt mit sich führt, so fragt es sich, ob derselbe Vorzug auch den Ausführungen nachzurühmen ist, die Christus als den Grund des Glaubens betreffen. Herrmann ist der Ansicht, daß der christliche Glaube nicht vollständig ist, wenn wir uns nicht durch das stärkere persönliche Leben Jesu gänzlich bestimmen und über das, was wir durch uns selbst sind, emportragen lassen (Verkehr S. 97). Deshalb ist der Glaube der Kinder noch unvollkommen, weil diesen nur erst das reifere und stärkere persönliche Leben ihrer Eltern oder anderer erwachsener Christen die Offenbarung des Gottes ist, zu dem diese beten (S. 92). Wenn man aber so das Christenthum der Kinder, welche die christliche Gemeinde zu sich emporhebt, von dem der Erwachsenen unterscheidet, welche die Gemeinde vielmehr über sich selbst hinaus auf das persönliche Leben Jesu hinweist (S. 93), so liegt darin die Voraussetzung eingeschlossen, daß der christliche Glaube als solcher nothwendig ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch das persönliche Leben Jesu mit sich führt. Es fragt sich jedoch, ob nicht mit dieser Voraussetzung der Begriff des christlichen Glaubens zu eng gefaßt, und bedenklichen Consequenzen ein Spielraum erschlossen wird. Was sollen wir z. B. von solchen Christen halten, denen

ein klares Bewußtsein davon fehlt, was sie an innerem Besitz thatsächlich Christus verdanken? Oder ist es auch ein Mangel an vollständigem Glauben, wenn ein Christ im Gebet zu seinem Gott und Vater den festen Halt in den Sorgen und Aufgaben und Kämpfen des Lebens sucht und findet, ohne sich zugleich auch Christus als die alleinige Offenbarung dieses Gottes zu vergegenwärtigen, und der dies vielleicht nur deshalb unterläßt, weil ihm die geistige Regsamkeit fehlt, die religiöse Vorstellung von Gott und die von Christus in einem und demselben Gebetsgedanken zusammenzufassen? Dürfen wir daran zweifeln, daß solche Christen den Glauben im vollen Sinne haben, weil die theoretische Betrachtung dazu anleitet, den christlichen Glauben überhaupt nicht ohne ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch Christi persönliches Leben vorzustellen? Oder beruht vielleicht die Theorie, die solche Folgerungen nahe zu legen scheint, auf einer zu beschränkten Anzahl von Beobachtungen?

Solche Fragen drängen sich auf, wenn man in dem Begriff des Glaubens von vorn herein als wesentliches Merkmal das klare Bewußtsein davon voraussetzt, daß man durch Christi persönliches Leben überwältigt und in entscheidender Weise bestimmt worden ist. Kann denn aber wirklich ein solches Bewußtsein mit Recht als der entscheidende Erkenntnißgrund für den christlichen Glauben geltend gemacht werden, oder muß dieser nicht vielmehr allein an seinen Wirkungen oder Früchten, dem unbedingten Gottvertrauen und der aufopfernden Nächstenliebe erkannt werden? Auch Christus soll ja nach Herrmann's Ansicht allein an seinen Wirkungen erkannt werden können, und der Glaube erkennt ihn in der That an nichts anderem. Wenn also Jemand diesen Standpunkt des Glaubens einnimmt, so kann er auch die Thatsache des Glaubens anderer nur nach demselben Grundsatz wahrnehmen wollen, und wenn man hierfür etwa einen andern Erkenntnißgrund zulassen wollte, so würde auch in jenem ersten Falle die Erkenntniß unsicher werden. Nun fällt aber im wirklichen Leben der wirksame und fruchtbare Glaube nicht nothwendig auch mit dem seiner objektiven Bedingtheit deutlich bewußten Glauben zusammen. Es kann Jemand die Früchte des christlichen Glaubens haben und

doch zugleich dieses klaren Bewußtseins entbehren. Andererseits ist es nicht von vorn herein ausgeschlossen, daß, wenn man auch bewußter Weise von Christi persönlichem Leben überwältigt ist, die zu erwartenden Früchte ausbleiben, wenn nämlich das bewußte Gefühl von dem unvergleichlichen Werthe Christi für unser Leben nicht auch als Motiv von dem Willen ergriffen wird. Denn ein Werthgefühl wirkt doch nicht wie eine Naturkraft, sondern daß es wirke und nicht wieder verloren werde, das hängt von der Energie und Stetigkeit der entsprechenden Entschlüsse oder Willensacte ab, sich durch jenes Werthgefühl ohne Unterbrechung bestimmen zu lassen. Diese Willensacte sind aber mit jenem bewußten Gefühl, von Jesu persönlichem Leben überwältigt zu sein, nur immer potenziell gesetzt. Wenn daher die Möglichkeit vorbehalten bleiben muß, daß ein durch Jesu persönliches Leben ergriffener Mensch vielleicht gar nicht zu einem fruchtbaren Glauben gelangt, und wenn andererseits die Früchte des Glaubens an Menschen wahrgenommen werden können, welche zu dieser Lebenshaltung nicht durch einen bewußten Eindruck des neutestamentlichen Christusbildes gelangt sind, so fragt es sich, ob der bewußte, aber unfruchtbare oder ob der fruchtbare, aber unbewußte Glaube der werthvollere ist. Nach Matth. 7, 16 kann die Entscheidung nur zu Gunsten des letzten getroffen und seine Qualität als christlicher Glaube nicht bezweifelt werden. Dann sind freilich die oben aufgeworfenen Bedenken gegen Herrmann's Theorie gehoben, aber diese selbst erscheint nun als zu eng, um allen Mannigfaltigkeiten des wirklichen Lebens in erschöpfender Weise gerecht zu werden.

Allerdings sind die Fälle von christlichem Glauben, die Herrmann bei seinen Erörterungen allein vor Augen hat, im Vergleich mit den beiden zuletzt von mir besprochenen Fällen ausgezeichnet, sofern in ihnen der Glaube als bewußter und fruchtbarer zur Anschauung gebracht wird. Wenn jedoch schon der bloß fruchtbare Glaube als Glaube im vollen Sinne des Wortes hat anerkannt werden müssen, so kann das mit diesem bei vielen Christen verbundene deutliche Bewußtsein davon, wodurch er im letzten Grunde bedingt ist, nur als ein besonderes Charisma gelten. Die Sache selber, auf die es allein ankommt, muß aber auch schon

als vorhanden angesehen werden, wo das zutreffende Bewußtsein davon nur erst latent oder unentwickelt ist. Unter diesem Gesichtspunkt kann ich die Unterscheidung des Glaubens bei den Kindern und bei den Erwachsenen nicht für begründet halten. Daß der noch von Gedanken und Urtheilen über seine Entstehung freie Glaube der Kinder keine niedere Stufe des Glaubens überhaupt sein kann, dafür spricht das Wort des Herrn, daß die Kinder das Gottesreich haben, und seine Weisung, wie die Kinder zu werden, wenn man ins Gottesreich hineinkommen will. Ferner wächst und nimmt auch der Glaube der Erwachsenen immer noch zu. Ist er so aber in ständiger und auf Erden niemals abgeschlossener Fortbewegung, so ist auch die Grenze zwischen dem kindlichen und dem relativ reifen Glauben der Erwachsenen fließend. Endlich steht der Glaube überhaupt mit den sittlichen Aufgaben und Leistungen des Lebens in Wechselwirkung. Da nun diese für die Kinder und für die Erwachsenen verschieden sind, so kann auch der Glaube jener nicht, ohne daß man die Verschiedenheit der sittlichen Aufgaben in Anschlag bringt, mit dem Glauben der Erwachsenen verglichen werden. Wenn also ein Erwachsener durch Kämpfe und Gewissensnöthe, wie sie ihm, sei es in Folge schwerer Verschuldungen, sei es im Zusammenhange mit einem besonders energischen sittlichen Streben erwachsen sind, zu dem bewußten Glauben geführt worden ist, den Herrmann allein im Auge hat, so ist der in solcher Weise durch Gottes Fügungen bedingte Erwerb eines Charisma kein Maßstab, an dem der Glaube eines Kindes gemessen werden könnte, da dieser vielmehr sein Maß an der einfacheren Aufgabe hat, den Eltern und Lehrern gehorsam zu sein. Daß aber überhaupt der Kinderglaube eines Menschen nothwendig einmal durch schwere innere Kämpfe hindurchgehen, und daß jeder in der christlichen Gemeinschaft aufwachsende Christ einmal Erfahrungen von der „Gottverlassenheit" des bösen Gewissens (Verkehr S. 95) machen müsse, damit der Glaube relativ reif werde, das kann man doch nicht annehmen, ohne Gottes Vorsehung vorzugreifen, die vielen Christen solche Gewissensnöthe erspart und gar manchen ohne solche Aufregungen aus einem frommen Kinde zu einem gläubigen und sittlich fruchtbaren Manne werden läßt.

Wenn ich diese Einwendungen gegen Herrmann's Darstellung richte, so beabsichtige ich nur den Reichthum und die Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens gegen geringschätzige Urtheile sicher zu stellen, die in der Consequenz des Herrmann'schen Glaubensbegriffs gegen manche Formen von christlichem Glauben geltend gemacht werden könnten. Dagegen finde ich, daß der objective Sachverhalt von Herrmann allerdings zutreffend gewürdigt ist. Wo immer sich der in seinen Früchten erkennbare, weltüberwindende Glaube findet, da muß er, ob nun das gläubige Subject sich dieses Zusammenhangs bewußt ist oder nicht, auf Christi Einwirkung zurückgeführt werden. Dagegen wird nun im Gegensatz zu Herrmann anzuerkennen sein, daß der Glaube, der nicht ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch Christus mit sich führt, der aber doch thatsächlich durch Christi Wirkungen bedingt ist, nur mittelbar auf das persönliche Leben Jesu begründet ist. Unmittelbar aber ist der Grund solchen Glaubens das im Sinne Christi geübte christliche Leben in der Gemeinde. Und allein in diesem pflanzen sich ja auch lebendig die Wirkungen Christi von Geschlecht zu Geschlecht fort.

Das ist der Thatbestand, der seinen Ausdruck in dem Gedanken von dem heiligen Geist findet. Diese Vorstellung ist umfassender, als die von Herrmann in Gebrauch gesetzte von dem persönlichen Leben Jesu. Der Inhalt ist zwar beide Male der gleiche, die von Christus offenbarte Liebe, die Glauben und übernatürliches Leben zeugt. Aber in ihrer formalen Erscheinung decken sich beide Begriffe nicht. Das persönliche Leben Jesu, wie Herrmann es faßt, bleibt im Grunde gebunden an das neue Testament. Aus diesem, so scheint seine Ansicht zu sein, soll in der Regel dem Christen direct der Grund seines Glaubens offenbar werden. Denn wenn Herrmann auch gelegentlich (Verkehr S. 58, Zeitschr. f. Th. u. K. S. 250) die Vermittlung anderer oder die Verkündigung der Predigt als Träger des persönlichen Lebens Jesu neben das neue Testament treten läßt, so verfolgt er doch diesen Gedanken nicht weiter. Dagegen die Vorstellung von dem heiligen Geiste ist gar nicht vollziehbar, ohne daß man gerade in erster Linie das mündliche Wort und das persönliche Christen-

leben in der Gemeinde als sein Organ denkt, in welchem, auch ohne daß das neue Testament nothwendig direct mit in Betracht zu kommen brauchte, das Leben und die Kraft Christi unmittelbar enthalten ist. Hierin aber liegt der Grund dafür, daß Menschen unter der Wirkung des heiligen Geistes zum christlichen Gottvertrauen und zur christlichen Nächstenliebe gelangen können, auch ohne sich dessen deutlich bewußt zu werden, was sie wirklich Christo verdanken, während allerdings der Theologe, dessen Beruf die stetige Beschäftigung mit der Bibel mit sich bringt, auch von den objectiven Zusammenhängen aller christlichen Elemente unter einander deutliche Vorstellungen haben muß. Herrmann scheint mir also in seinen Ausführungen über das persönliche Leben Jesu dasjenige, was auf den Theologen zutreffen mag, zu sehr verallgemeinert zu haben. —

Herrmann faßt ferner den Grund alles christlichen Glaubens, das persönliche, innere Leben Jesu, welches vermittelst der Ueberlieferung von Christus, namentlich der neutestamentlichen, die Glaubenserfahrung aller frommen Christen hervorruft, als eine einheitliche Größe auf. Das ist ohne Zweifel richtig, wenn als Kern des persönlichen Lebens Jesu seine göttliche Liebe erkannt wird. Diese ist in aller christlichen Verkündigung, in welcher Form sie auch vorgetragen werde, wenn nur nicht etwa, wie Luther dies in seiner Jugend erlebte, Christus allein als der strenge Richter oder sonst irgendwie entstellt gepredigt wird, der qualitativ gleiche Grund des christlichen Glaubens. Insofern deckt sich dieser Inhalt des Lebens Christi mit dem in der Gemeinde wirkenden heiligen Geist. In demselben Sinn also, wie dieser für den Glauben eine durchaus einheitliche Größe ist, kann auch das persönliche Leben Jesu, dessen Eindruck den Glauben hervorruft, als Einheit behauptet werden. Aber der gleiche Inhalt, die Liebe Christi, ist immer nur in bestimmten Formen anschaulich und vorstellbar. Liebe an sich giebt es nicht, sondern, wo Liebe ist, da wird sie von einer Person empfunden oder geübt. Will man also die Liebe im Christenthum in eine Anschauung oder Vorstellung fassen, so muß sie als der geistige Inhalt einer oder mehrerer Personen vergegenwärtigt werden, deren concrete Züge

die bestimmten Formen der wirklich vorhandenen Liebe sind. So erfahren wir alle in unmittelbarer Weise nur Liebe von Zugehörigen der christlichen Gemeinde oder von solchen, die nicht fern vom Reiche Gottes sind. In deren Person tritt uns diese Liebe concret entgegen. Wir Theologen wissen aber oder wir sollten es wenigstens alle wissen, daß auch diese Menschen, ebenso wie wir selbst, die Liebe, die sie üben, nicht spontan aus sich erzeugen, sondern die Kraft und die Richtung ihrer Liebe im letzten Grunde Christo verdanken, dessen Liebeswirkungen in der Gemeinde gegenwärtig fortdauern, um in der Liebe ihrer Glieder sich zu vollenden (1. Joh. 4, 12). Also ist allerdings die Person Christi der Quell aller christlichen Liebe, und die concreten Züge dieser Person sind die Formen, in denen die göttliche Liebe ursprünglich und vollkommen offenbar geworden ist. Nun sind Form und Inhalt niemals unabhängig und gleichgültig gegen einander. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig. Deshalb ist es aber richtig, daß Herrmann sich nicht darauf beschränkt, Christi Liebe als formloses Princip, sondern in Form eines lebensvollen Christusbildes vorzustellen.

Herrmann setzt jedoch voraus, daß auch dieses Christusbild, welches er in concreten Zügen entwirft (S. 66 ff.), als einheitliche Größe dem Glauben aus der neutestamentlichen Ueberlieferung entgegentrete (S. 66). Aber das Christusbild ist für diejenigen Gläubigen, welche unmittelbar in Christus die göttliche Liebe anzuschauen wissen, durch die sie zum Gottvertrauen und zur Nächstenliebe erlöst sind, nicht mehr nur Sache des Herzens, das durch Jesu persönliches Leben überwältigt und gebeugt wird, sondern immer schon Sache der Vorstellung, in der sich jede Anschauung einer nicht mehr sinnlich wahrnehmbaren Person vollzieht. Nun ist es einmal Thatsache, daß die Vorstellungen der verschiedenen Christen von Christus, deren Complex in jedem einzelnen Falle das Christusbild eines bestimmten Gläubigen ausmacht, gar mannigfach von einander differiren, wenn auch jeder von ihnen in seinen Vorstellungen denselben Inhalt, die Liebe Christi, besitzt und anschaut. In diesem Sinne weichen schon die verschiedenen Christusbilder im Neuen Testament von einander ab (s. o. S. 375).

Ebenso aber verhält es sich auch mit den Vorstellungen, in denen man später in der Kirche Christus angeschaut hat. Denn wenn es anders wäre, so hätten die vielen Glaubensstreitigkeiten, von denen die Kirchengeschichte berichtet, nicht vorkommen können, und auch wir würden uns nicht mehr um unsere Christusbilder zu streiten brauchen.

Die thatsächliche Verschiedenheit der Christusbilder hat aber gewiß ihren guten Grund. Die einzelnen Menschen, die gläubig werden, sind vermöge ihrer Individualität, ihrer verschiedenen Lebenserfahrungen und der durch diese bedingten Besonderheit ihrer geistigen Bildung von einander verschieden. So wird auch von jedem die christliche Liebe, die er erfährt, oder das persönliche Leben Jesu, von dem Jemand, wie Herrmann dies schildert, aus der heiligen Schrift den bestimmenden Eindruck empfängt, in besonderer Weise angeeignet. Daß solche Liebe als Liebe empfunden wird, darin allein besteht die Uebereinstimmung. Aber wie sie empfunden wird, und welche Wirkungen sie in dem Einzelnen hervorbringt, daß hängt in jedem Fall von besonderen Bedingungen ab, von größerer oder geringerer Empfänglichkeit, von Geschlecht, Alter, Temperament, Phantasie, Erziehung, Stand, Beruf, bestimmten Erfahrungen und anderem. Durch diese Verschiedenheit der subjectiven Reaction des Gefühls auf die objective Einwirkung derselben geistigen Kraft der Liebe sind nun aber die Vorstellungen mitbedingt, in der sich die empfangenen Gefühlseindrücke zu dem concreten Bilde von Christus niederschlagen. Und wie sollten auch nicht die Christusbilder verschiedener Menschen von einander abweichen, da doch häufig derselbe Mensch in verschiedenen Epochen seines Lebens verschiedene Vorstellungen von Christus hegt? Mit dieser Thatsache müssen wir rechnen. In formeller Hinsicht giebt es also unter den gläubigen Christen kein constantes, einheitliches Christusbild, wenn anders überhaupt die Vorstellungen von Christus lebendiges und persönliches Eigenthum eines Gläubigen sind und nicht blos als lebloses Dogma auf dem Papier stehen. Wie nun aber auch die einzelnen Vorstellungen von Christus bei den verschiedenen Menschen von einander abweichen mögen, und in welcher Anzahl oder Mischung sie

bei dem jeweiligen Gedanken an Christus dessen Bild der Seele vergegenwärtigen, in ihnen ist immer ein Christusbild des wahren Glaubens gegeben, wenn nur die wechselnde Form dem gleichen Inhalt der göttlichen Liebe Christi als Ausdruck dient, und so lange es diese ist, welche in dem einen oder dem anderen Zuge oder in dieser oder jener Gruppe von Zügen Christi angeschaut wird.

Deshalb vermag ich aber auch, im Hinblick auf die thatsächlichen Erscheinungen des wirklichen Lebens, nur einen fließenden Unterschied zwischen den Christusbildern, die von den Gläubigen gehegt werden, und den Glaubensgedanken zuzugeben, die Herrmann gerade im Gegensatz zu dem vermeintlich einheitlichen Christusbild des Glaubens als wechselnd und mannigfaltig anerkennt. Auch die Glaubensgedanken sind ebenso wie die Züge des Christusbildes Vorstellungen und damit Formen, in denen die in ihnen angeschaute oder verkündigte Liebe Christi ihren Ausdruck findet. Und wie die Glaubensgedanken in ihrer besonderen Art die Persönlichkeit des Einzelnen voraussetzen, der sie als seinen selbständigen geistigen Besitz hervorbringt, so wird auch Christi persönliches Leben oder seine göttliche Liebe nur in der Weise als Grund eines lebendigen Glaubens angeeignet, daß die Vorstellungen, in denen sich Jemand dieses religiösen Erwerbes bewußt wird, oder das Christusbild, in dem ihm Christi Gnadenwirkungen gegenwärtig bleiben, durch seine besonderen persönlichen Erfahrungen bedingt wird.

Ich verstehe zwar sehr wohl den Grund, weswegen Herrmann das Bild des persönlichen Lebens Jesu als das primäre Element des Glaubens von dessen secundären Gedanken unterschieden wissen will, und ich halte es selbst für berechtigt und nothwendig, in der Theorie die Folgerungen, die der gereifte Glaube in der Gestalt seiner Glaubensgedanken zieht, von dem ursprünglichen Inhalt des grundlegenden Glaubenserlebnisses zu sondern. Aber in der Wirklichkeit des Lebens läßt sich keineswegs als die Regel, sondern, wenn wirklich einmal, dann stets nur als Ausnahme die Entstehung des Glaubens als ein momentanes Ereigniß beobachten. Daß dies auch Herrmann's Mei-

nung ist, und daß er das religiöse Erlebniß, das er analysirt, doch auch nur als einen ideellen Vorgang ansieht, in dem wir in der Theorie die zeitlich getrennten entscheidenden Momente als eine Einheit zusammenfassen müssen, ergiebt sich aus seinen Ausführungen über die Wiedergeburt (Verkehr S. 274 ff.). Wenn aber so in der Regel der Glaube nicht auf einmal fertig vorhanden ist, sondern wenn er im Verlauf des Lebens wird und wächst, und sein Ursprung erst einer rückblickenden Betrachtung oder der theologischen Reflexion als singulärer Vorgang erscheint, so wird es sich auch nie mit Sicherheit entscheiden lassen, welche Vorstellungen, des Glaubens für den einzelnen Christen primär und welche secundär sind. Und wenn Herrmann das Christusbild, das er S. 67 ff. entwirft, als Grund des Glaubens von den später erst hervorgebrachten Glaubensgedanken unterscheidet, so fragt sich auch das noch, ob diese Sonderung wirklich den thatsächlichen Verlauf eines empirischen Glaubensprozesses getreu wiedergiebt, oder ob sie nicht selbst vielmehr im Grunde ein erst später gebildetes Werthurtheil ausspricht, dem z. B. Kähler ein anderes Werthurtheil mit ebenso viel individuellem Recht entgegenstellen könnte.

II.

Wenn wir nun fragen, wie sich denn der geschichtliche Christus, von dem zunächst die Rede war, zu dem Christus des Glaubens verhält, dessen Betrachtung uns zuletzt beschäftigt hat, so können wir den Unterschied zwischen beiden vorläufig dahin formuliren, daß jener der Wissenschaft ein Problem stellt, dieser aber für den Glauben als eine Realität vorhanden ist, über deren Wirklichkeit nur dem Gläubigen selbst ein Urtheil zusteht. Und daher hat für den gläubigen Christen als solchen die Frage nach dem geschichtlichen Christus überhaupt keine Bedeutung. Denn der Glaube hat es nicht mit problematischen, sondern nur mit absolut sicheren Größen zu thun. So lange also der christliche Glaube unbefangen und unbedenklich gehegt und im Leben geübt wird, ist auch nicht der mindeste Grund dafür ersichtlich, weshalb er ein Interesse für ein geschichtswissenschaftliches Problem mit sich führen sollte. So ist denn auch die Frage nach dem geschicht-

lichen Christus innerhalb der christlichen Kirche erst im vorigen Jahrhundert brennend geworden. Gegenwärtig aber läßt sie sich von der Theologie überhaupt nicht mehr umgehen.

Die Frage selbst ist nicht von dem Glauben, sondern von dem Zweifel gestellt worden. Denn die Geschichtswissenschaft setzt überhaupt den Zweifel an der Ueberlieferung voraus, die man von früheren Generationen überkommen hat. So lange man eben die Ueberlieferung ohne Prüfung übernimmt und weiterträgt, ist auch von geschichtlicher Forschung noch keine Rede. Demnach scheinen also Glaube und Zweifel sich gegenseitig auszuschließen? Und wenn das ist, so hat der Zweifel kein Recht sich in der christlichen Kirche geltend zu machen, da diese ohne den Glauben zusammenbrechen würde? Und wenn nun dennoch Glieder der Kirche, ja gerade Theologen, die einen öffentlichen Beruf in ihr haben, den Fragen des Zweifels Gehör geben und eine Wissenschaft treiben, die aus dem Zweifel geboren ist, so müssen sie schleunigst aus der Kirche ausgeschieden werden, damit sie dem Glauben der einfachen Frommen keinen Abbruch thun können?

So oft auch solche Erwägungen vorgetragen worden sind und noch immer vorgetragen werden, so haben sie den Lauf der Dinge doch nicht aufzuhalten vermocht, und im Protestantismus wenigstens wird schon seit Menschenaltern die Geschichtswissenschaft in der Theologie gepflegt, und sie wird auch trotz alles Widerspruchs in Zukunft weiter gepflegt werden. Diejenigen aber, die dies für ihre Aufgabe halten, thun es mit vollster Ueberzeugung den wirklichen Glauben keineswegs zu schädigen, sondern ihn vielmehr zu fördern. Und doch haben sie nicht einmal vor der kritischen Untersuchung der beiden Testamente und vor der Frage nach dem geschichtlichen Christus Halt gemacht. Wie lösen sich diese Widersprüche?

Vom Zweifel muß man in einem zwiefachen Sinne reden. Luther hatte als Mönch im Kloster zur Erfurt die schwersten Zweifel zu bestehen und zu überwinden, und dennoch war ihm damals kein Stück von der Bibel und von der kirchlichen Ueberlieferung fraglich oder verdächtig. Aber er zweifelte an seinem Heile, ja er war fest davon überzeugt, daß Gott ihn nicht er-

wählt, sondern verworfen habe. Erst als er der Liebe Gottes nach langen Kämpfen gewiß geworden war, hatte er den Glauben gefunden. Dieser Glaube verhinderte ihn nun aber nicht daran, im Gegentheil er war ein Grund dafür, daß Luther später an der geschichtlichen Wahrheit der kirchlichen Ueberlieferung zu zweifeln begann und seine Kritik auch auf Theile des Neuen Testaments, wie den Jacobusbrief, ausdehnte. So ist Luther der Urheber der theologischen Geschichtsforschung in dem Protestantismus geworden. Und wenn er selbst auch nicht die Frage nach dem geschichtlichen Christus gestellt hat, so ist doch mit durch seine Anregungen der Boden bereitet worden, auf dem sie später hat erhoben werden können.

Wir sehen an Luther's Beispiel, daß religiöser Zweifel und historischer Glaube sich ebensowenig ausschließen, wie religiöser Glaube und historischer Zweifel. Diese spätere Position Luther's nimmt aber, nur in consequent entwickelter Form, die heutige Theologie ein, wenn sie die Frage nach dem geschichtlichen Christus stellt, die sie nun auch schon seit einigen Menschenaltern als ein Erbtheil der Väter überkommen hat. Nun ist es klar, daß der einzelne Theolog, auf welchen die Voraussetzungen des religiösen Glaubens und des historischen Zweifels zutreffen, nur in dem Sinne gläubig sein kann, der zuvor in Anlehnung an Herrmann und theilweise im Widerspruch mit ihm festgestellt ist. Nur muß ihm allerdings im Unterschiede von solchen Laien, denen dieser vollständige Ueberblick der Betrachtung fehlt, die objective Herkunft alles christlichen Lebens von Christus deutlich bewußt sein. Die Zweifel aber, die ein solcher Theologe gegen die neutestamentliche Ueberlieferung hegt, indem er nach dem geschichtlichen Christus fragt, betreffen nicht selbst die Offenbarung der göttlichen Liebe in Christus, sondern nur die Form des Christusbildes, in welchem, sei es ihm selbst bisher, sei es anderen Christen das persönliche Leben Jesu anschaulich gewesen ist. Da nun aber die Vorstellungen von Christus, die das Christusbild eines einzelnen Frommen umfaßt, unbeschadet des wirklichen Glaubens verschiedene sein können, und z. B. bei den Schriftstellern des Neuen Testaments zum Theil thatsächlich verschiedene sind, so wird

auch das religiöse Interesse in keiner Weise durch die Frage verletzt, welche in dem Neuen Testament überlieferten Vorstellungen von Christus denn eigentlich durch die kritische Forschung als zuverlässig erwiesen werden können.

Also die theologische Geschichtsforschung kann mit ihrer Arbeit dem christlichen Glauben selber keinen Schaden zufügen, falls dieser wirklich Sache des Herzens und nicht vielmehr bloßer Historienglaube des Verstandes ist. Wenn es aber allein diese Bewandtniß mit der neutestamentlichen Geschichtswissenschaft hätte, so wäre es allerdings nicht einzusehen, weshalb denn die geschichtliche Forschung gerade von den öffentlichen Lehrern in der Kirche getrieben wird, und weshalb diese Gewicht darauf legen, daß die Freiheit der theologischen Wissenschaft in der Kirche anerkannt und aufrecht erhalten werde. Man sollte doch denken, es wäre Toleranz genug, wenn die kirchlichen Instanzen etwa beliebigen Gemeindegliedern die Beschäftigung mit der Geschichtswissenschaft gestatteten. Weshalb aber sollen denn gerade die theologischen Lehrer, die die künftigen Geistlichen zu bilden und mit dieser Aufgabe direct der Kirche zu dienen haben, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht haben, jener historischen Forschung obzuliegen? Denn als Pflicht fassen wenigstens die meisten akademischen Theologen ihre kritische Arbeit auf. Das können sie aber nur, weil sie davon für die Kirche nicht nur keinen Schaden, sondern vielmehr positiven Vortheil erwarten. Welchen Vortheil bringt denn nun die wissenschaftliche Kritik dem kirchlichen Leben?

Herrmann macht geltend, daß die historische Arbeit einmal dem Glauben falsche Stützen hinwegnehme, und daß sie ferner die ursprünglichere Form der Ueberlieferung in parallelen Berichten erkennen lehre (Zeitschr. für Th. u. Kirche S. 252). Diese Erklärung ist richtig, aber sie betrifft doch nur die eine Seite der Sache. Herrmann hat dabei nur diejenigen im Auge, die bewußter Weise gläubig sind, und die dies zum Theil geworden sind, indem ihr Glaube sich auch auf falsche Stützen gründete. Dagegen nimmt er, indem er von dem Nutzen der geschichtlichen Forschung redet, auf solche getaufte Christen keine Rücksicht, die sei es noch nicht zum Glauben durchgedrungen, sei es trotz ihres

in seinen Wirkungen erkennbaren Glaubens dem bestehenden Verbande der protestantischen Kirche entfremdet und zugleich damit mehr oder weniger des in der kirchlichen Gemeinschaft allein gedeihenden christlichen Selbstbewußtseins beraubt worden sind. Und doch hat die Kirche auch an diesen in der Gegenwart so überaus zahlreichen getauften Menschen ein zweifelloses Interesse. Wenn sie aber ein solches hat, was soll sie thun, um den noch nicht glaubenden den Durchgang zum Glauben zu erleichtern, und um die ihr entfremdeten Gläubigen der Gemeinschaft wieder zuzuführen, der zu dienen und in der zu wirken die Bestimmung jedes Gläubigen ist? Diese Frage führt uns dazu, den Grund zu betrachten, weshalb denn heutzutage so viele zum Glauben nicht mehr durchzudringen vermögen, und weshalb andere, obgleich sie durch Gottes Gnade zu Früchten des Glaubens gelangt sind, in denen sie keinem kirchlich „Gläubigen" nachstehen, dennoch der Gemeinschaft, innerhalb deren sie aufgewachsen sind und die entscheidenden Anregungen ihres Glaubens empfangen haben, fremd geworden sind.

Gewiß sind für jeden einzelnen solcher Fälle auch individuelle Gründe aller Art von maßgebender Bedeutung. Dennoch würden diese nicht dazu hinreichen, die Erscheinung selbst zu erklären. Denn der sog. „Abfall" der Gebildeten und der Massen ist keine blos zufällige, sondern eine durch die geschichtliche Entwicklung des europäischen Kulturlebens bedingte Erscheinung. Und es ist auch gar nicht zu erwarten, daß diese Bewegung in absehbarer Zeit zurückgehen werde. Man täusche sich doch nicht, alle die vielen wohlgemeinten Apologien wirken doch fast nur als Erbauungsbücher für diejenigen, die ihre Erbauung auch anderen Quellen entnehmen könnten. Und die herrliche Verkündigung der christlichen Liebe durch die That, wie sie still oder öffentlich in unserem Volke getrieben wird, erfreut sich wohl der Anerkennung, vielleicht auch der Unterstützung derer, die, der Kirche entfremdet, dennoch dem christlichen Ideal, ob bewußt oder unbewußt, nachzuleben bestrebt sind, aber auch dieser Beweis der That für das Christenthum hat es nicht vermocht, in erheblicher Zahl die „Abgefallenen" der Kirche wieder zuzuführen.

Das alles weist darauf hin, daß der Grund der Entfremdung tiefer liegt. Und alle Beobachtungen sprechen dafür, daß er in dem Mißverhältniß zwischen den Forderungen, welche eine Partei in den rechtlich verfaßten Kirchen an den „Glauben" der Christen erhebt, und dem Wahrheitssinn derjenigen zu sehen ist, die jenen Forderungen sich nicht fügen können. Die dermaligen Wortführer der Kirche, zu der ja bekanntlich nach Apol. IV, 3, 12 auch hypocritae et mali gehören, verlangen nämlich, daß ein ganz bestimmtes Christusbild, dessen einzelne Vorstellungen durch das Dogma der alten griechischen Kirche festgelegt worden sind, ausschließlich von allen Gläubigen anerkannt werde. Wer sich diesem Ansinnen nicht fügt, wird als „ungläubig" und „unkirchlich" verdächtigt. Daß aber so viele unter uns jenen Zumuthungen nicht zu Willen sind, dazu bestimmt sie nicht etwa der Mangel an wirklichem Glauben, obgleich auch dieser Fall sich häufig beobachten läßt, sondern der Abscheu vor aller Heuchelei und die Schärfung des Wahrheitssinnes, der ein Ertrag der geschichtlichen Entwicklung des ganzen Geisteslebens innerhalb der protestantischen Cultur ist. Die einmal erwachte Kritik, durch die wir aus Luther's Hand die Befreiung von dem Joch der römischen Tradition empfangen haben, ließ sich nicht mehr ersticken. Es war nur folgerecht, daß sie auch die biblischen Schriften selbst und das griechische Dogma vor ihr Forum gezogen hat, dessen Vorstellungsinhalt in der Gegenwart für viele zu den schweren und unerträglichen Bürden gehört, welche nach Matth. 23, 2—4 die pflichtbewußten unter den officiellen Vertretern eines kirchlichen Verbandes dessen anderen Gliedern nicht auf den Hals legen sollten.

Dieser Nothstand in der Kirche Christi, der noch weit brennender ist, als seine Kehrseite, auf welche Haupt[1]) in seinen Aufsätzen über die Stellung des evangelischen Christen zur heiligen Schrift näher eingegangen ist, legt den evangelischen Theologen die unabweisliche Pflicht aufs Gewissen, solche Formen und Vorstellungen zu suchen, in denen die Verkündigung von Christus

---

[1]) A. a. O. S. 570 ff.

für unsere Zeitgenossen nicht ein Hinderniß des keimenden Glaubens und der bewußten Betheiligung an der kirchlichen Gemeinschaft ist, sondern in denen das alte und doch ewig neue Evangelium von der Liebe Gottes in Christo eitel gläubige Herzen zu finden vermag. So wird die Frage nach dem geschichtlichen Christus aus einem Problem zu einer wichtigen praktischen Angelegenheit. Aber läßt sie sich denn überhaupt aus dem problematischen Stadium zu einem höheren Grade von Gewißheit erheben?

Diese Frage wird von denen verneint, die der geschichtlichen Forschung als solcher skeptisch gegenüber stehen. Diese messen die bisherigen Ergebnisse der neutestamentlichen Geschichtswissenschaft an der Sicherheit des von ihnen selbst erreichten Glaubens und finden, daß jene niemals eine solche Gewißheit, wie dieser, zu geben vermag. Deshalb ist ihnen ihr Glaube der gegebene Ausgangspunkt ihrer Theologie, er ist ihnen der Erkenntnißgrund und das Kriterium für alle Erkenntniß der Wahrheit auf dem religiösen Gebiet. Damit nehmen sie aber den theologischen Standpunkt ein, welchen Schleiermacher in seiner Glaubenslehre begründet hat, und welchen Kattenbusch[1]) in besonders glücklicher Weise als dogmatisches Gemeingut der orthodoxen, der liberalen und der Vermittlungstheologie nachgewiesen hat. Nur haben diese Richtungen auch ihre auf solche Weise gewonnenen Urtheile über geschichtliche Fragen als angeblich geschichtswissenschaftliche Ergebnisse sofort dogmatisirt. Kähler und Herrmann aber sind so einsichtig und aufrichtig, offen anzuerkennen, daß ihre in derselben Art erreichten Erkenntnisse über das Christenthum überhaupt nicht geschichtliche, sondern einfach dogmatische sind. Da aber für beide ihr dogmatisches Ergebniß ein bestimmtes Christusbild mit sich führt, so bedürfen sie gar nicht mehr der geschichtlichen Verständigung über Christus, sie sind daher mehr oder weniger gleichgültig gegen die geschichtliche Forschung, sie prädiciren ihr Christusbild, das für sie ohne Frage das normale ist, als den geschichtlichen

[1]) Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl. Vorträge der theologischen Conferenz zu Gießen. 7. Folge. Gießen 1892. 2. Aufl. 1893.

Christus, und fordern unter diesem Titel allgemeine Anerkennung für ihre Vorstellungen von Christus. Und zwar thut Kähler dieses ohne Vorbehalt. Herrmann aber hat den wichtigen Fortschritt gemacht, daß er unter Voraussetzung des persönlichen Lebens Jesu, das er als den einheitlichen Grund alles Glaubens annimmt, wenigstens den auf diesem Grunde erwachsenden Glaubensgedanken jedes frommen Christen die individuelle Freiheit und Verschiedenheit gesichert wissen will.

So überschreitet Herrmann auf diesem Punkte den subjectiven Standpunkt, indem er auch der formalen Eigenthümlichkeit des fertigen und reifen Glaubens anderer gerecht wird. Wie er aber, indem er die Entstehung des Glaubens überhaupt beschreibt, nur eine bestimmte Gruppe von individuellen Glaubenserfahrungen berücksichtigt, so beachtet er es auch nicht in hinreichendem Maße, daß gerade in der Gegenwart Unzähligen, die wohl empfänglich für die Liebe Christi sind, mit der energischen Abweisung alles Auctoritätsglaubens und mit der einfachen Hinweisung auf das Neue Testament und das in diesem enthaltene persönliche Leben Jesu noch nicht genug geschieht. Denn wenn auch viele Fromme für die Vorstellungen, die mit ihrem Glauben verbunden sind, der geschichtlichen Bestätigung gar wohl entbehren können, so drängen doch jene anderen, die gläubig sein möchten und könnten, der Kirche und in ihr vor allen den Theologen die Frage nach dem geschichtlichen Christus auf. Der geschichtliche Zweifel an den überlieferten Vorstellungen von Christus verdeckt ihnen die volle Anschauung des Urbilds der Liebe, die anderen weniger kritischen Menschen auch in der Hülle des Dogmas und der kirchlichen Satzungen offenbar wird. Indessen auch jenen müssen wir Antwort und Rechenschaft stehen. Deshalb dürfen wir aber nicht den geschichtlichen Fragen, die von ihnen an uns gerichtet werden, ausweichen oder mit dogmatischen Lösungen zu begegnen suchen, sondern auch wir Dogmatiker müssen die geschichtlichen Fragen ernst und wichtig nehmen. Und der Skepsis gegen alle Geschichtswissenschaft fehlt jedenfalls so lange jede sachliche Berechtigung, als auch nur auf einem Gebiet der Geschichte die

Forschung nachweislich[1]) zur Wahrheit geführt hat. Der Zweifel an allem wirklichen Erfolge der neutestamentlichen Geschichtsforschung kann aber stets nur ein regulatives, dagegen nie das constitutive Prinzip der theologischen Wissenschaft sein, wenn diese nicht von vornherein sich selbst aufgeben will.

Allerdings ist es deutlich, daß sehr vieles unsicher in unserer Kenntniß der ferner liegenden Vergangenheit ist. Es ist auch gar nicht zu erwarten, daß jemals alle Probleme der Geschichte eine bestimmte Lösung finden werden. Jedenfalls ist aber die wissenschaftliche Geschichtsforschung noch viel zu jung, als daß ihren künftigen Erfolgen eine überwiegend ungünstige Prognose gestellt werden dürfte. Denn wie deren Angelegenheiten gegenwärtig liegen, sind auf vielen Punkten erhebliche Fortschritte gegen früher zu verzeichnen, und es ist nirgends ein Grund dafür ersichtlich, daß nicht auch ferner weitere Fortschritte in unserem geschichtlichen Wissen gemacht werden sollten. Immerhin ergiebt also eine nüchterne Betrachtung dieser Sachlage das Urtheil, daß, wenn wir auch über viele Vorgänge in der Geschichte nur eine sehr relative Kenntniß haben, dennoch eine zunehmende Annäherung unseres Wissens an die Wahrheit behauptet werden darf.

Aus diesen Erwägungen folgt aber weiter, daß es überhaupt verfehlt ist, die Gewißheit des persönlichen Glaubens mit der Sicherheit der geschichtswissenschaftlichen Ergebnisse zu vergleichen und zu schließen, daß, da es mit jener günstiger gestellt ist, die geschichtliche Forschung rettungslos der Skepsis preiszugeben sei. Denn der Glaube und die Geschichtswissenschaft sind in doppelter Beziehung verschiedene Erscheinungen im menschlichen Geistesleben. Einmal ist immer nur der Glaube eines einzelnen frommen Subjects mit Gewißheit verbunden. Diese Gewißheit läßt sich aber nicht mit der Sicherheit vergleichen, wie sie für geschichtliche Erkenntnisse erstrebt wird, da es sich hierbei vielmehr um allgemeingültige Einsichten handelt. Ferner beruht die Gewißheit des Glaubens auf der persönlichen subjectiven Ueber-

[1]) Vgl. z. B. die interessanten Mittheilungen über Krawutzki's Reconstruction der „beiden Wege", welche Harnack in seiner Schrift über „die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege", 1886, S. 26 macht.

zeugung, für welche das Gefühl des Einzelnen den Ausschlag giebt. Die Zuverlässigkeit des geschichtlichen Wissens beruht aber auf objectiven Thatsachen und auf richtigen Schlüssen, die man aus diesen auf andere Thatsachen zieht.

Beachten wir diese Unterschiede, so erkennen wir, daß die Gewißheit des persönlichen Glaubens auch nur für den einzelnen Gläubigen die Ueberzeugung von der Wahrheit seiner religiösen Vorstellungen, also auch seines Christusbildes einschließen kann. Deswegen kann aber einem Christusbilde, sowie es von diesem oder jenem frommen Christen gehegt wird, keine Allgemeingültigkeit zukommen. Dagegen würde in der That ein Christusbild allgemeingültig sein und den Anspruch haben, alle Vorstellungen der Christen von Christus zu normiren, wenn es sich mit Bestimmtheit zeigen ließe, daß es dem gesuchten geschichtlichen Christus in allen Zügen und Einzelheiten entspräche. Ein solches Christusbild würde aber auch im Stande sein, sämmtliche geschichtliche Zweifel und Fragen niederzuschlagen, die der empfindlichste Wahrheitssinn der Ueberlieferung irgend entgegenträgt, und es würde dann im Bereich des Christenthums die Klärung erfolgen, daß alle für die göttliche Liebe in Christus empfänglichen Herzen, ohne mehr durch theoretische Bedenken gehindert zu sein, zum freudigen und zuversichtlichen Glauben gelangten, während diejenigen, die dennoch nicht dazu durchdrängen, nun vielmehr das Urtheil herausforderten, daß sie durch Unempfänglichkeit und Verstockung, also durch sittliche Mängel davon ferngehalten werden.

Von einem solchen Ideale sind wir nun gewiß unendlich weit entfernt. Und es muß offen zugestanden werden, daß es, auch wenn die neutestamentliche Wissenschaft noch einmal ungeahnte Aufschlüsse über den geschichtlichen Christus bringen sollte, überhaupt niemals ganz erreicht werden kann. Denn es ist schon gezeigt worden (s. o. S. 391 f.), weshalb die Vorstellungen, in denen ein einzelner Gläubiger sein Christusbild besitzt, sich in ihrem ganzen Umfang niemals mit denjenigen decken können, die ein anderer Christ durch seine andersartigen Erfahrungen gewonnen hat. Den Beweis dafür erbringt schon das neue Testament. Denn dieses läßt deutlich erkennen, daß dem einen Schriftsteller die, dem

anderen jene Züge an Christus von größerer Wichtigkeit als die übrigen waren, und man kann nicht leugnen, daß gewisse Differenzen, z. B. zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Christus, sich niemals ohne Harmonistik auf einander werden reduciren lassen. Wenn aber ein solches Schwanken im Einzelnen schon in der ersten und zweiten christlichen Generation wahrnehmbar ist, und wenn es auf die individuelle Verschiedenheit derjenigen zurückweist, die schon von Christus bei seinem Leben auf Erden verschiedene Eindrücke empfingen, so ist es aussichtslos zu erwarten, daß es nun doch noch einmal anders werden wird. Daran kann die Wissenschaft gewiß nichts ändern. Dennoch läßt es sich andererseits nicht in Abrede stellen, daß bei aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit im Einzelnen, den neutestamentlichen Vorstellungen von Christus gewisse Grundzüge gemeinsam sind, und daß in der Ueberlieferung des neuen Testaments bestimmte Thatsachen aus dem Leben Christi als geschichtliche Wahrheit hervortreten. Damit ist ein Material gegeben, welches die geschichtliche Forschung sichten und ordnen, und aus dem sie wenigstens ein Minimum durchaus zweifellosen geschichtlichen Bestandes feststellen kann. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß durch weitere Forschungen der Umfang dieses Minimums nicht erweitert werden könne. Andererseits wird dieses Minimum geschichtlichen Wissens dem Glauben der Frommen nie genügen. Darauf kommt es jedoch bei der geschichtlichen Betrachtung gar nicht an, denn der Glaube folgt seinen eigenen Gesetzen und Bedürfnissen. Wenn aber ein sicherer Bestand geschichtlichen Wissens von Christus durch methodische Forschung festgestellt wird, mag er auch vorläufig noch so gering sein, so hat das den Werth, daß hiergegen auch keine geschichtlichen Zweifel mehr möglich, und daß den Empfänglichen unter unseren Zeitgenossen, die noch durch solche Bedenken bedrückt waren, diese nun kein wirkliches Hinderniß mehr sein können, die göttliche Liebe in Christus im Glauben zu ergreifen. Wenn aber nur dieses geschieht, dann kommt es nicht darauf an, in wie vielen Vorstellungen Christus zunächst angeschaut wird. Denn Herrmann weist mit Recht darauf hin, daß der einmal zu Stande gekommene Glaube aus sich selbst heraus fernere Glaubensgedanken hervorbringt.

Bevor nun die Frage nach dem geschichtlichen Christus selber aufgeworfen wird, ist noch der Einwand zu beachten, dem man gelegentlich begegnen kann, daß ein Christ oder gar ein Theolog von vornherein nicht competent sei, mit „wissenschaftlicher“ Unbefangenheit jenes geschichtliche Problem aufzufassen und zu behandeln. Man fordert nämlich, daß die geschichtliche Erforschung des ursprünglichen Christenthums, wie angeblich alle anderen wissenschaftlichen Untersuchungen, voraussetzungslos sei. Aber die überzeugungsvolle Angehörigkeit zum Christenthum, so heißt es, sei eine für dieses parteiische Voraussetzung. Also, folgert man, seien überzeugte Christen überhaupt nicht im Stande, über den geschichtlichen Stifter ihrer Religion die wirkliche Wahrheit zu erkennen. Dieser Schluß ist aber falsch, weil sein Obersatz falsch ist. Die vermeintliche Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft ist eine Einbildung. Denn bei aller wissenschaftlichen Erkenntniß sind vielmehr stets das Object und das Subject vorausgesetzt. Dem Subject liegt dabei die Aufgabe ob, dem Object in seiner Eigenthümlichkeit gerecht zu werden und die Gesetze zu ermitteln, nach denen es seine besondere Wirkungsweise hat. Es fragt sich also weiter, welche Mittel das Subject seinerseits zu dieser Aufgabe mitbringt, und durch welche Ausrüstung es am besten befähigt ist sie zu lösen.

Nun ist principielle Gleichgültigkeit oder gar Feindseligkeit gegen das Object einer obliegenden Forschung in keinem Zweige der Wissenschaft eine subjective Disposition, der man zuzutrauen pflegt, daß sie den Forscher in den Stand setzt, die Erkenntnißaufgabe mit irgend welchem Erfolg zu lösen. Eine andere Möglichkeit aber giebt es nicht, als daß man entweder feindselig oder gleichgültig oder mit Interesse einem gegebenen Gegenstande des Erkennens entgegentritt. Denn hinter der sog. Voraussetzungslosigkeit verbirgt sich in der Regel ein feindseliges Vorurtheil schon gegen das gegebene Object. Oder wenn sie vielmehr nur Gleichgültigkeit bedeuten soll, so schließt sie als solche auch keinen Antrieb in sich, aus dem eine ernste und eindringende Beschäftigung mit dem Object hervorgehen könnte. Das Interesse aber findet seine Regelung und Begrenzung in dem Object selber, indem man sich als wissenschaftlicher Forscher lediglich dem Zwange der That-

sachen beugt, die dem Erkennen seine jeweilige Aufgabe stellen. So verhält es sich in aller Wissenschaft. Es gilt in der Geschichtswissenschaft als ein Fehler, wenn man einem epochemachenden Manne nicht seine eigenen, für einen congenialen Forscher wohl erkennbaren Motive anrechnet, sondern ihm fremde unterschiebt. Und in der Naturwissenschaft ist es ebenso. Das beweist deren unfruchtbare Kindheitsstufe, auf der man die natürlichen Vorgänge nach Analogien aus dem menschlichen Geistesleben, aber nicht nach den ihnen eigenen Gesetzen zu deuten versuchte. Jede Sachverständigkeit schließt Sinn und Verständniß für die Sache in sich, auf die sich der Sachverständige versteht. Welcher unmusikalische Mensch kann mit Erfolg Musikgeschichte und Musikwissenschaft treiben? So ist auch nur ein überzeugter Christ a priori im Stande, die Eigenthümlichkeit der christlichen Religion und ihres Stifters zu erkennen. Denn niemand anders hat ein homogenes Verständniß für das, was Christus gewollt und geleistet hat, da nur ein Christ sich Christo gleich zu stimmen vermag. Aus diesen Erörterungen folgt der Schluß, daß es vielmehr unwissenschaftlich sein würde, wenn die Erkenntniß des Christenthums in seiner Eigenthümlichkeit von einem nichtchristlichen Standpunkt aus unternommen werden sollte.

Die Richtigkeit dieses Ergebnisses wird schon durch den bisherigen Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit über die neutestamentliche Geschichte bestätigt. Wer immer an deren Untersuchung in feindseliger Stimmung Theil genommen hat, der mag wohl neue Fragen und neue Zweifel aufgeworfen haben, und dem mag es auch wohl gelungen sein, peripherische Fragen zu fördern. Das centrale Problem jedoch, die Frage nach dem geschichtlichen Christus selbst, die ebenfalls dem Zweifel an der Ueberlieferung entstammt, ist von jenen Voraussetzungen aus niemals auch nur um einem Schritt vorwärts gebracht worden. Denn der Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntniß ist überall daran ersichtlich, daß die Grenzen enger gesteckt werden, innerhalb deren die Lösung der Probleme in der Zukunft zu erwarten ist. Das hat aber weder Strauß, noch Feuerbach, noch irgend ein anderer Gegner der christlichen Religion gethan, weil sie die sonst auf Menschen an-

wendbaren Maßstäbe unserer gegenwärtigen Erfahrung ohne weitere Untersuchung und ohne Rücksicht auf das Problem der christlichen Religion an Christus angelegt haben. Im Unterschiede von diesem Verfahren fixirt dagegen die Wissenschaft, die den gegebenen inneren Zusammenhang der christlichen Religion mit ihrem Stifter beachtet, weil ihre Vertreter selbst überzeugte Christen sind, ihr Object als Träger einer besonderen Eigenthümlichkeit im Unterschied von allen anderen Menschen. Das formell wissenschaftliche Recht hierfür liegt in der allgemeinen Erfahrung, daß jeder Mensch irgendwie sich von anderen Menschen eigenthümlich unterscheidet, und daß diese seine Individualität um so reicher ist, je eigenartiger die von ihm ausgegangenen Wirkungen sind. Kann man nun solche constatiren, so ist von hier aus der Rückschluß geboten, daß ihr Urheber in seiner besonderen Individualität den zureichenden Grund dafür darbietet, daß sie sich von anderen Erscheinungen des geistigen Lebens in dem unterscheiden, was gerade ihnen eigenthümlich ist. Wenn sie also einzigartig sind, insofern sie irgendwie mit allem anderen in der Welt sich nicht vergleichen lassen, so trifft dasselbe Urtheil auch die Ursache solcher Wirkungen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Einzigartigkeit Jesu von denen behauptet oder vorausgesetzt, die sein Wesen nicht nach den allen anderen Menschen gemeinsamen, sondern nach den ihm allein eigenthümlichen Gesetzen des geistigen Lebens erforschen wollen. Grenzen der Erkenntniß bietet aber die in diesem Sinne fixirte Einzigartigkeit Jesu insofern, als die wissenschaftliche Theologie durch ihr Object sich die Beschränkung auferlegt sieht, nur das zu erforschen und darzustellen, was in und mit diesem Object direkt und zuverlässig gegeben ist. Was dafür zwar zu gelten hat, das ist noch eine weitere Frage. Wohl aber darf schon jetzt hervorgehoben werden, daß für Jesu Wesen nur solche Gründe zu suchen und anzugeben sind, die sich aus seinem zweifellosen Wirken der Erkenntniß aufdrängen. Jegliches fremde Material ist von der Untersuchung fern zu halten, wie ihr solches etwa andere Wissenschaften oder die eigene oder fremde Phantasie aufdrängen möchten. So gelangt man auf jeden Fall zu einer solchen geistigen Verarbeitung des gegebenen Stoffs, in der dessen be-

sondere Eigenthümlichkeit nicht nur respectirt, sondern, soweit dies möglich ist, auch erkannt wird. Damit aber trägt man zur Förderung einer besonderen wissenschaftlichen Aufgabe und zur Vorbereitung ihrer künftigen Lösung bei.

Wenn es also als erwiesen gelten kann, daß ein Erfolg der Erkenntniß über den geschichtlichen Christus allein von einer Forschung zu erwarten ist, die von dem christlichen Standpunkt aus unternommen wird, so muß zugleich ein Unterschied hervorgehoben werden, der zwischen der hier vertretenen und der von Schleiermacher's Fragestellung abhängigen Auffassung obwaltet. In dieser geht man von einem empirischen christlichen Subject oder von einem fingirten Durchschnittsgläubigen aus, in dem doch immer irgendwie die individuellen Züge des Theologen wiedererkannt werden können, der diese Methode der Erkenntniß befolgt. Bei einer solchen theologia regenitorum wird der regenitus selbst zum Object der theologischen Untersuchung oder zum Erkenntnißgrund für das gesuchte Wissen. Daß man auf diesem Wege immer nur zu bloß subjectiv gültigen Erkenntnissen gelangt, ist schon wiederholt hervorgehoben worden. Wenn man andererseits aber mit aller übrigen Wissenschaft von den allen objectiv gegebenen Thatsachen auszugehen für allein richtig hält, also in dem vorliegenden Falle die geschichtlichen Quellen des Christenthums als den Erkenntnißgrund für die gesuchte Wahrheit hinstellt, so hat es mit der auch auf diesem Standpunkt erwiesenermaßen nothwendigen theologia regenitorum vielmehr die Bewandtniß, daß die christliche Subjectivität des Theologen nichts anderes als ein Erkenntnißmittel sein kann. Insofern tritt sie neben die sonst vorhandenen subjectiven Erkenntnißmittel, die Genauigkeit der Beobachtung, die logische Fertigkeit, den Sprachsinn, den natürlichen Scharfblick für das Eigenthümliche und Unterscheidende, den Ueberblick über die Zusammenhänge. Diese natürlichen oder durch Uebung erworbenen Fähigkeiten werden durch jene nothwendige Bedingung eines wirklichen Verständnisses für das Object ergänzt.

Es ist nun klar, daß, wenn es sich so verhält, die subjective christliche Qualität des Forschers nur als Mittel für die richtige Deutung der Person Christi oder der Thatsachen, die in Bezug

auf das Leben Christi festgestellt werden können, wirksam zu werden vermag. Denn die Thatsachen selbst, die zu ermitteln die erste geschichtliche Aufgabe bildet, sind dem subjectiven Glauben nicht in ihrer nackten Geschichtlichkeit, sondern nur, wie Kähler und Herrmann richtig sehen, in Form der bekenntnißmäßigen Verkündigung und Deutung erreichbar. Dagegen sieht es die geschichtliche Forschung in erster Linie auf jene nackte Thatsächlichkeit ab. Die Thatsachen aber gilt es, soweit unsere Mittel dazu hinreichen, aus der Ueberlieferung in der Weise zu erheben und festzustellen, wie dies auch sonst die Geschichtswissenschaft thut. Dann erst kann es sich darum handeln, diese Einzelheiten zusammenzufassen und aus ihnen ein Gesammtbild des Wirkens und der Person Christi zu reconstruiren. Hierbei kommt nun die eigene christliche Subjectivität des theologischen Historikers zur vollen Geltung. Als Gläubiger hat dieser an den Wirkungen Christi in der christlichen Gemeinschaft Theil. Sein geistiges Leben, wie es unter diesen Einflüssen sich gestaltet hat, steht unter der kontinuirlichen Einwirkung des Geistes, der von Christus ausgegangen ist. Die göttliche Liebe, die der Christ in der Gemeinde durch seine persönlichen Erfahrungen kennen gelernt hat, ist die in diesen Wirkungen faßbare geistige Hinterlassenschaft des geschichtlichen Christus. Also ist sie auch das eigenthümliche Wesen, der Inbegriff des Charakters Christi selbst gewesen. Wenn daher aus den ermittelten geschichtlichen Thatsachen das Bild des geschichtlichen Christus reconstruirt werden soll, so werden die auf geschichtlichem Wege gefundenen einzelnen Umstände und Züge oder die Formen der Person Jesu, die dem Historiker als die richtigen Vorstellungen von dieser gegenwärtig sind, innerlich belebt und zu einer persönlichen Einheit zusammengefaßt, indem als ihr beseelendes Princip oder als ihr geistiger Inhalt die dem Glauben offenbare Liebe Christi behauptet wird. So unterscheidet sich das Bild des geschichtlichen Christus, der als solcher wohlgemerkt noch immer als Problem oder als Ideal gemeint ist, von den früher besprochenen Christusbildern des gegen die Wissenschaft indifferenten Glaubens nicht durch den eigenthümlichen persönlichen Inhalt, denn dies ist beide Male die nur im Glauben faßbare

Liebe. Wohl aber sind die Vorstellungsformen verschieden, in denen Christus in dem einen oder in dem anderen Falle angeschaut wird. Und zwar sind die geschichtlich ermittelten Vorstellungsformen, wenn deren Zahl auch weit geringer ist als die der Züge, die das Christusbild eines phantasiereichen Gläubigen trägt, jedem historischen Zweifel gewachsen und überlegen. Bei den bisher überlieferten oder von dem oder jenem Christen gehegten Vorstellungsformen oder bei den mannigfachen Christusbildern der frommen Erfahrung muß aber vorbehalten bleiben, daß sie, da sie immer nur subjective Gültigkeit haben und da sie von einander in dem einen oder dem anderen Zuge abweichen, auch nicht für die Gesammtheit verbindlich sein und der Normirung und Correctur nicht entzogen werden können, wenn ein unlöslicher Widerspruch zwischen ihnen und dem sicheren Wissen über den geschichtlichen Christus empfunden wird. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als was auch Herrmann meint, wenn er erklärt, daß die geschichtliche Forschung dem Glauben falsche Stützen hinwegnehmen könne.

III.

Es liegt nicht in meiner Absicht, das geschichtliche Problem in seiner ganzen Mannigfaltigkeit vorzuführen und zu untersuchen. Es kommt mir nur auf die Grundzüge an, die unser gegenwärtiges Wissen von dem geschichtlichen Christus enthält. Diese gedenke ich unter einen bestimmten Gesichtspunkt zu stellen, der sie vielleicht geschichtlich sicherer erscheinen lassen wird, als wie sie sonst wohl manchem erscheinen möchten. Zu diesem Zwecke darf ich zunächst wohl als allgemeines Zugeständniß der Geschichtswissenschaft voraussetzen, daß Jesus von Nazareth zur Zeit des Augustus geboren ist, daß er mit einer bestimmten religiösen und sittlichen Lehre öffentlich aufgetreten ist und Schüler gesammelt hat, die er darin unterwies, daß er ferner mit den herrschenden Richtungen des Judenthums in Conflikt gerathen und auf deren Betrieb von der römischen Obrigkeit durch die Kreuzesstrafe hingerichtet worden ist, der er sich nicht entzogen hat, sondern geradezu freiwillig entgegengegangen ist. Für diese Ereignisse ist das Neue Testament un-

streitig geschichtliche Quelle. Ebenso bezeugt es, daß derselbe Jesus kurz nach seinem Tode für seine Anhänger zum Gegenstande religiöser Verehrung geworden ist, und daß schon die erste Generation von Christen begonnen hat, ihren Glauben an ihn innerhalb und außerhalb Palästinas auszubreiten.

Ich stelle nun die Frage nach der Weltanschauung Jesu und meine damit, ohne auf den Ausdruck selbst Gewicht zu legen, die Haltung, welche Jesus zu den Erfahrungen des Lebens in der Welt theils selber eingenommen hat, theils überhaupt geübt wissen wollte. Diese Frage scheint mir nothwendig die erste zu sein, die man methodischer Weise stellen sollte, wenn man den in dem Neuen Testament überlieferten Gedankenkreis Jesu untersucht. Denn die Welt als der Inbegriff des natürlichen und gemeinschaftlichen Lebens, an dem wir alle von Haus aus denselben formalen Antheil haben, ist für Jesus ebenso gegeben gewesen, wie für uns. Wir kennen also das Substrat seines Handelns und Wirkens, und deshalb ist im Verhältniß zu diesem gemeinsamen Stoff Jesu Eigenthümlichkeit und sein Unterschied von uns am sichersten faßbar. Sind nun auf diesem Gebiete zuverlässige Ergebnisse gewonnen, so müssen diese auch den ferneren Untersuchungen zu Statten kommen können, die sich etwa auf Jesu Gottesbegriff und auf sein messianisches Selbstbewußtsein richten. Denn diese Dinge liegen unserer Erkenntniß nicht so nahe, wie das Leben in der Welt. Will man also hiermit beginnen, so muß man von vorn herein mit uns von Haus aus unbekannten Größen rechnen. Und dabei ist die Gefahr des Irrthums naturgemäß größer, als wenn man zuerst das Nächstliegende in Betracht zieht, und, indem man hierüber Aufschlüsse gewinnt, allmählich auch jenen ferner liegenden Dingen näher tritt.

Fragt es sich nun nach der Weltanschauung Jesu, so glaube ich den Weg dazu am sichersten zu finden, indem ich in Anlehnung an Schleiermacher[1]) ein bekanntes Wort des Paulus herausgreife (I Cor. 1, 23 f.; vgl. Mt. 11, 25), in welchem die in seinem Gesichtskreis liegenden Typen der Menschheit in ihrem Verhältniß

[1]) Reden II, 105 (bei Pünjer S. 106).

zu Christus vergegenwärtigt werden. Der gekreuzigte Christus ist den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit, den Christen Gotteskraft und Gottesweisheit. Gerade als Gekreuzigter, also als schmachvoll und elend hingerichteter Mensch ist Christus nach der Aussage des Paulus den einen das eine, den anderen das andere. Ich wähle nun gerade diesen Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung, um möglichst lange auf dem Boden einfacher Thatsachen, wie sie als solche in der Geschichte gegeben sind, stehen zu bleiben. Jenes Urtheil des Paulus aber ist, mindestens soweit es die Juden und die Griechen trifft, nur der Ausdruck einer allgemeinen Beobachtung oder eines wahrgenommenen Thatbestandes. Man braucht nicht den christlichen Glauben zu haben, um festzustellen, daß der gekreuzigte Christus den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit ist. Soweit also handelt es sich ganz offenbar noch lediglich um die geschichtliche quaestio facti.

Wenn nun angenommen werden darf, daß das Leiden und der Kreuzestod, sofern sich Christus ihnen nicht entzogen hat, sondern ihnen geradezu mit bewußter Absicht entgegengegangen ist, in Uebereinstimmung mit seiner Lehre oder mit seiner aus dieser zu erhebenden Weltanschauung gestanden haben wird, so muß auch diese im Unterschied von anderen Weltanschauungen ein sicheres äußeres Merkmal daran haben, daß sie ebenfalls den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit ist. Hieran wird ihre besondere Eigenthümlichkeit in ausschließendem Sinne ersichtlich werden. Damit sind denn aber auch die Grenzen gewonnen, innerhalb deren die weitere Entscheidung stattfinden muß, ob und inwiefern die Weltanschauung Jesu für die Christen Gotteskraft und Gottesweisheit ist. Denn dies ist schon nicht mehr blos ein äußeres, sondern ein inneres Merkmal. Hier hört die quaestio facti auf, und die quaestio fidei beginnt.

Was erschien denn nun an der ganzen Lehrverkündigung Christi den Griechen, die nach menschlicher Weisheit strebten, als höchste Thorheit, und den Juden, die Wunder forderten und für ihre Gottesverehrung ein mächtiges irdisches Gottesreich als eine durch Gottes unmittelbares Eingreifen bereitete Stätte ersehnten, wo sie frei und ungehindert ausgeübt werden könnte, als das höchste

Aergerniß? Ich glaube, es bedarf, um auf diese Frage die Antwort zu finden, keiner geschichtlichen Untersuchung. Denn auch in einer solchen würden wir uns in die Seele der Juden und Griechen nur vermöge eines Analogieschlusses aus unseren eigenen Erfahrungen versetzen. Wir können aber in diesem Falle den Umweg der geschichtlichen Untersuchung ohne Schaden für das gesuchte Resultat vermeiden, wenn wir uns nur klar machen, daß so, wie die Griechen, auch heute noch Unzählige in unserer unmittelbarsten Umgebung denken, und daß so, wie die Juden, wenn auch in veränderter Form, auch heute noch in allen Kirchen viele Menschen an hierarchischen und hochkirchlichen Idealen hängen, hinter denen sich ja doch nur weltliche Wünsche und irdischer Ehrgeiz verstecken. Ja, welcher Christ ist denn von vornherein von der einen oder von der anderen Art des Weltsinns so vollkommen frei, und wer überwindet sie so gänzlich, daß er nicht an seinen eigenen natürlichen Wünschen und Ansprüchen ans Leben die jüdische oder die heidnische Anschauung sich treu vergegenwärtigen könnte? Was aber diesem Weltsinn in seinen beiden Arten an der Lehre Jesu als die höchste Paradoxie erscheint, darin muß das Wesen der Weltanschauung Jesu liegen.

Als größte Thorheit gelten nun der menschlichen Weisheit aller Zeiten die Worte Jesu, die den bestimmtesten Anspruch erheben, das ganze Leben und Verhalten der Menschen so zu regeln, daß sie mit den natürlichen, egoistischen Impulsen unseres Lebens in den vollendetsten Widerspruch treten. Und dieselben sittlichen Ansprüche gereichen den Hierarchen jeder Religion und Confession zum höchsten Aergerniß, wenn sie ihnen gegenüber geltend gemacht werden. Diese Forderungen aber sind namentlich in folgenden Aussprüchen Jesu enthalten[1]): „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinet- und des Evangeliums willen, der wird es retten." (Mc. 8, 35 u. par.; Luc. 17, 33; Joh. 12, 25). „Ihr wisset, daß die als die Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen, und ihre Großen sie vergewaltigen. Nicht also soll es bei euch sein: sondern wer groß sein will unter

[1]) Ich citire nach der Uebersetzung von Weizsäcker.

euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der erste sein will, der soll der Knecht von allen sein. Denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben als Lösegeld für viele (Mc. 10, 42—45 u. par.). Dazu kommen vor allem die Seligpreisungen nach Matthäus, namentlich die letzte, ferner die Worte Mt. 5, 43 ff.; Mc. 10, 31 u. par.; Mt. 18, 3 f. (vgl. Lc. 9, 48, besonders den letzten Theil des Verses); Mt. 11, 28 ff. Die Begründung dieses ganzen Gedankenkreises bietet Lc. 16, 15: τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

Alle jene Worte fordern von dem Christen eine Lebenshaltung, wie sie mit jeder sonstigen Lebensführung in der Welt, mit jedem natürlichen Triebe der Seele, mit allen Weisungen der menschlichen Vernunft in diametralem Gegensatz steht. Sie sind schlechthin widervernünftig und parador. So werden sie auch heute noch von Unzähligen empfunden, wenn auch nur wenige[1]) sich darüber klar sein mögen. Ja wir Christen selber, die wir von Jugend auf mit unserem Denken und Urtheilen an diese Weltanschauung gewöhnt sind, so daß wir sie vielmehr geradezu als die vernünftige ansehen, weichen doch in unserer praktischen Lebenshaltung immer wieder davon ab, und gerade die nicht am wenigsten, die für die Kirche äußerliche Rechte, Macht und Glanz und für sich selbst rechtlichen Einfluß oder eine Ehrenstellung in der Kirche suchen. Das wissen auch diejenigen, die heutzutage mit dem Christenthum überhaupt nichts mehr zu schaffen haben wollen. Viele von diesen kennen doch sehr genau das eigentliche Ideal, das in der christlichen Kirche gelten sollte. Daran messen sie auch diejenigen, die sich auf ihr Christenthum oder auf ihre Kirchlichkeit ganz besonders viel zu Gute thun. Sie selbst aber halten sich an

---

[1]) Vgl. z. B. Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, S. 63: „Die modernen Menschen mit ihrer Abstumpfung gegen alle christliche Nomenclatur, fühlen das Schauerlich-Superlativistische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradorie der Formel ‚Gott am Kreuze' lag. Es hat bisher noch niemals und nirgendwo etwas gleich Furchtbares, Fragendes und Fragwürdiges gegeben, wie diese Formel: sie verhieß eine Umwerthung aller antiken Werthe."

das Ideal nicht mehr gebunden, weil es ihnen als Thorheit[1]) gilt. So ist im Bereich der protestantischen Cultur selbst die Feststellung des christlichen Ideals noch eine quaestio facti. Und die Feinde des Christenthums haben dafür oft einen schärferen Blick, als andere, die in ihren eigenen Wünschen die Interessen der Kirche selber sehen. Aber die Geister scheiden sich, indem sie selbst persönlich zu dem Ideale Stellung nehmen. Hiermit beginnt die quaestio fidei. Zugleich damit treten neue Trennungen hervor. Damit haben wir es aber hier, bei der Feststellung des Thatbestandes, nicht mehr zu thun.

Blicken wir nun auf den ermittelten Kern der Weltanschauung Jesu selbst, so ist darin ein einheitliches und geschlossenes Lebensprincip gegeben. Dieses umfaßt die Liebe, die Demuth, die Geduld, und als ihrer aller Motiv das Vertrauen auf Gott. Auch schon vor Jesus ist im Alten Testament die Liebe, selbst die Feindesliebe (Prov. 25, 21 f.) gefordert worden, ebenso die Demuth, die Geduld und das Vertrauen zu Gott. Aber erst Christus hat alles dieses in seinem Leben im Zusammenhang bethätigt. Dadurch hat er diese verschiedenen Dinge zu einer inneren Einheit verschmolzen. Und diese Einheit spiegelt sich in seinen Worten und Reden wieder. In dem Besitz der Lebenshaltung, die dem christlichen Ideal entspricht, nimmt man die richtige Stellung zur Welt ein, die der Welt nicht verständlich ist. Man folgt zugleich darin dem Willen Gottes, indem man praktisch im Leben die göttliche Art zu urtheilen bethätigt. Denn was vor den Menschen für hoch gilt, das ist ein Greuel vor Gott.

Im Leben und im Tode Christi ist diese nach seiner Lehre von Gott gewollte Lebenshaltung wirklich und anschaulich. Des-

[1]) Vgl. Nietzsche a. a. O. S. 62: „Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbstverhöhnung, Selbstverstümmelung. Es ist Grausamkeit und religiöser Phönicismus in diesem Glauben, der einem mürben, vielfachen und vielverwöhnten Gewissen zugemuthet wird: seine Voraussetzung ist, daß die Unterwerfung des Geistes unbeschreiblich wehe thut, daß die ganze Vergangenheit und Gewohnheit eines solchen Geistes sich gegen das Absurdissimum wehrt, als welches ihm der ‚Glaube‘ entgegentritt.“

halb war der Tod Christi um der von ihm gelehrten Weltanschauung willen innerlich nothwendig. Hätte er sich diesem Schicksal entzogen, so schwebte seine Weltanschauung, wie sie das unbedingte Vertrauen zu Gott und die bis zum Verzicht auf das Leben aufopfernde Liebe fordert, in der Luft. So aber ist ihre Wahrheit begründet in seinem Tod als dem Erweis seiner Liebe und seiner Gottesgemeinschaft. Und ihre Kraft bewährt sie ebenfalls darin, sofern überhaupt Liebe Vertrauen weckt und Liebe entzündet, die dafür empfänglichen Herzen in ihren eigenen Bereich hineinzieht und sie zu gleicher Lebenshaltung befruchtet. Daher bestätigt der Tod Christi die innere Wahrheit der von ihm verkündigten Weltanschauung und damit die unzweifelhafte Echtheit der Worte, aus denen wir sie entnehmen konnten. Weil Jesus in dem Sinne, den diese Worte ausdrücken, den Tod ohne Murren auf sich genommen hat, kann auch nur er diese Aussprüche gethan und die in ihnen enthaltene Weltanschauung in die Welt eingeführt haben. Kein anderer kann sie ihm in den Mund gelegt haben. Denn wie sollte ein anderer dazu haben kommen können, außer etwa wenn er von Christi geduldigem Leiden und von seinem Tode als dem consequenten Abschluß eines nur in Liebesübung geführten Lebens gewußt hat? Dann aber hätte er Jesus nur den treuen Ausdruck für die Gesinnung geliehen, in der dieser selbst gelebt hat und gestorben ist. Wenn jedoch Christus, wie alle Menschen, von dem, was seine Seele erfüllte, auch zu reden vermochte, so ist auch anzunehmen, daß er dies wirklich gethan hat. Dann aber kann er nur in derselben Weise davon geredet haben, wie in jenen Worten. Sollten sie dennoch dafür gelten, daß ein anderer sie ihm in den Mund gelegt hätte, so würden wir nur eine sachliche Doublette haben. Was wäre aber mit einer solchen künstlichen Annahme gewonnen? Dann gesteht man doch besser gleich die Echtheit der Worte zu, die in Uebereinstimmung mit ihrer wirklichen Bewährung eine Weltanschauung enthalten, deren Neuheit in der inneren lebendigen Verbindung ihrer verschiedenen Theile besteht.

In dieser Weltanschauung Jesu ist nun ein weiterer Bestand von geschichtlich zuverlässigem Wissen gesichert, der unsere zuerst

erwähnte Kenntniß der nackten geschichtlichen Thatsachen aus dem Leben Christi ergänzt, nachdem er zunächst mit diesen in Uebereinstimmung und Wechselwirkung befunden worden ist. Allerdings ist damit noch nichts über den ursprünglichen Wortlaut der herbeigezogenen einzelnen Sprüche entschieden, deren Inhalt als zweifellos echt erkannt worden ist. Es fragt sich auch, ob in dieser Frage noch einmal ein vollständiges Einverständniß der competenten Gelehrten erreicht werden wird. Immerhin sind die Grundgedanken der Weltanschauung Jesu bestimmt genug ermittelt, um andersartige Gedanken auszuschließen. Und daran können etwaige Differenzen über den Wortlaut nichts ändern. Wenn also die Weltanschauung Jesu in den bisher ermittelten Punkten als bekannt gelten kann, so bietet sie weiter einen Maßstab dar, an welchem andere überlieferte Gedankengruppen Jesu, die sich mit den bereits erörterten berühren, als authentisch erkannt werden können.

In dieser Hinsicht zeigt sich nun weiter, daß die Weltanschauung Jesu neben ihrer Bedeutung als sittlichen Lebensprincips noch eine andere Seite hat. Sie setzt in der ihr entsprechenden Leistung den unmittelbaren Besitz eines übernatürlichen Gutes voraus, mit dem die höchsten Güter der Welt den Vergleich nicht aushalten (Mc. 8, 36f.). Diejenigen, welche dem christlichen Ideal in ihrer Lebenshaltung genügen, werden von Jesus selig gepriesen, und ebenso schon diejenigen, die nur erst einen offenen Sinn für seine Verkündigung des göttlichen Willens (Mt. 13, 16f.; Lc. 10, 23f.) und damit eine Bedingung dafür haben, diesen auch zu erfüllen (Lc. 11, 28). Das Leben nach dem christlichen Ideal trägt seinen Lohn in sich. Denn der Lohn ist die Gotteskindschaft (Lc. 6, 35, vgl. Mt. 5, 9. 45). Gott aber wird auch schon in der Gegenwart als der Vater der Jünger Christi gedacht, die seinen Willen thun und auf ihn kindlich vertrauen (Mt. 6, 1. 4. 6. 8. 9. 18), denen er alles, dessen sie bedürfen (Mt. 6, 9. 32f.), schon vor ihrer Bitte darum giebt, ja unendlich werthvolleres als dieses mittheilt (Mt. 7, 11; Lc. 11, 13; Mt. 13, 12), und die er auf's sorgsamste schützt, so daß sie nicht einmal mehr den Tod zu fürchten brauchen (Mt. 10, 28).

Diese Güter, deren zusammenfassender Ausdruck so gewiß in dem Begriffe Jesu von der Gotteskindschaft gesehen werden muß, als sie den Glauben voraussetzen, daß Gott Vater der Christen sei, stehen also mit dem sittlichen Ideale Jesu in Wechselbeziehung. Ist nun dieser Zusammenhang das Ganze der Weltanschauung Jesu gewesen, und hat er, indem er diese in seinem eigenen Leben und Sterben bethätigte, sie als den Willen Gottes offenbart, nach welchem auch seine Jünger dieselbe Stellung zum Leben sich aneignen und ausüben sollten, dann ist auch die Auffassung zutreffend, daß für ihn der Begriff des Gottesreiches keinen anderen, als diesen Inhalt gehabt hat. Und dann ist auch das Gottesreich in demselben Maße schon auf Erden gegenwärtig, in welchem Jesu Weltanschauung unter Menschen ein wirkliches Lebensprincip geworden ist. Hat aber Jesus das Reich Gottes wesentlich als zukünftige Größe gedacht, dann muß nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die dieser correlate Gotteskindschaft in seinem Sinne als bloße Vorbereitung auf seine Wiederkunft oder als Mittel zu dem Zweck des zukünftigen Gottesreichs nachgewiesen werden können.

Dann ist aber nur ein doppeltes möglich. Entweder die gegenwärtige Gotteskindschaft und das zukünftige Gottesreich sind von Jesus als gleichartige Größen gedacht. In diesem Falle geht das Gottesreich mit innerer Nothwendigkeit aus der Gotteskindschaft hervor, und das jüngste Gericht ist nur der officielle Abschluß dieses Processes, also gleichbedeutend mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Mt. 13, 39 f. 49). Dann hat auch Jesus das Gottesreich selbst zugleich mit der Gotteskindschaft und in demselben Maße, wie diese, als eine Wirklichkeit in dem αἰὼν οὗτος gründen wollen und zu gründen gemeint. Oder Jesus hat sich die Gotteskindschaft und das Gottesreich als ungleichartige Größen gedacht. Dann hat jene ebenso wie die ihr correlate Gerechtigkeit als Mittel zu einem anderen Zweck für ihn geringeren Werth gehabt, als dieser Zweck selbst, nämlich als das eschatologische Gottesreich. Dasjenige, worin er seine Jünger hat lehren wollen den Inhalt und die Seligkeit ihres Kindesverhältnisses zu Gott zu sehen, der Besitz eines ewigen Gutes, in dem sie die Kraft gewinnen sollten,

ihm in Kreuze nachzufolgen, wäre also auch nach seiner Meinung nichts bleibendes gewesen, da es vielmehr dem neuen Gut des jüngsten Tages zu weichen haben sollte.

Nun wird gewiß Niemand die eschatologischen Vorstellungen, wie sie die Synoptiker als Gedanken Jesu überliefern, mit dieser Consequenz betonen wollen. Denn das hieße Jesus eine eudämonistische Lebensauffassung zuschreiben, wie sie durch seine ganze Sittenlehre einfach ausgeschlossen ist. Dann folgt aber auch aus der Ablehnung einer solchen Consequenz, daß die eschatologischen Vorstellungen für Jesus keine wesentliche Bedeutung gehabt haben, und daß, wenn sie ihm nicht überhaupt erst von den Jüngern nachträglich und irrthümlich in den Mund gelegt worden sind, sie jedenfalls keinerlei durchschlagenden Einfluß auf seine Gedankenbildung geübt haben. Vielmehr können sie angesichts der im Leben und im Tode vertretenen Weltanschauung Jesu von ihm nur beibehalten worden sein, weil er sie nicht als ein Hinderniß seiner eigentlichen Lebensaufgabe erkannte und darum auch keine Veranlassung hatte, sie derjenigen Kritik zu unterziehen, zu der seine Weltanschauung, wie nichts anderes, die Mittel enthält. Ob Jesus freilich solche Veranlassungen durchaus gefehlt haben, darauf kann hier nicht eingegangen werden, wie ja überhaupt die neuerdings so lebhaft erörterte Frage nach der Eschatologie im Gedankenkreise Jesu noch längst nicht spruchreif ist[1]). Die Weltanschauung Jesu selber wird jedenfalls nicht dadurch berührt, daß er möglicherweise thatsächlich das Ende der Welt in nächster zeitlicher Nähe erwartet hat.

Wenn es nun der neutestamentlichen Geschichtsforschung anheimgestellt bleiben muß, ob sie bei der von manchen ihrer Vertreter[2]) geforderten Kritik nach inneren Gründen von dem, was als Weltanschauung Jesu bestimmt worden ist, Gebrauch machen kann, so sind die bisherigen Ergebnisse jedenfalls geeignet in der systematischen Theologie zur Geltung gebracht zu werden. Die

---

[1]) Vgl. Gunkel, Theologische Literaturzeitung, 1893, S. 44 f.

[2]) Haupt a. a. O. S. 720. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum. 1892. S. 3.

Anwendung in der Ethik[1]) ist verhältnißmäßig einfach, wenn man sich erst einmal klar gemacht hat, daß Jesus die Selbstaufopferung und den Verzicht auf irdische Güter nicht als asketischen Selbstzweck, sondern als Mittel im Dienste der Liebe gewollt hat, und daß er selbst nach Matth. 11, 19; Lc. 7, 34 kein Asket gewesen ist, weil er die natürlichen Lebensbedingungen an sich als indifferent (Matth. 6, 32) und nur ihren Mißbrauch als Sünde betrachtet (Marc. 7, 18ff.).

Complicirter sind die Erwägungen, die durch die Frage nahe gelegt werden, wie in der Dogmatik die Weltanschauung Jesu verwerthet werden soll. Wir kommen damit auf die Erörterungen über den christlichen Glauben zurück. Wer dessen Wesen wirklich begriffen hat, der wird nicht mehr in Versuchung sein, die Dogmatik als systematische Harmonistik der überlieferten Dogmen oder

---

[1]) Näher auf die Fragen ethischer Art einzugehen, liegt nicht im Bereich des gegenwärtigen Themas. Nur zwei Bemerkungen seien gestattet. Bousset's Einwendungen gegen den Gedanken von der „Arbeit im Reiche Gottes" (a. a. O. S. 77) setzen voraus, daß diese Arbeit als Culturarbeit im landläufigen Sinne gemeint werde (S. 74). Welcher theologische Ethiker vertritt aber eine solche Ansicht? Wenn doch vielmehr allgemein die christliche Liebe als Princip der Ethik behauptet wird, so ist die sog. Cultur, soweit sie überhaupt gelten gelassen wird, nur als Mittel im Dienste dieser Liebe gemeint. Das ist aber im Christenthum ebenso berechtigt und relativ nothwendig, wie Essen und Trinken (Marc. 7, 18f.). Soweit dagegen die Cultur widerchristlich ist, weil sie der Gesinnung und den Zwecken der Liebe widerspricht, wird sie kein Theologe in Schutz nehmen, sondern vielmehr lediglich als Object der Bekämpfung erachten. Was Bousset ferner über Christi Berufslosigkeit sagt (S. 74, 76), trifft nur in formeller Beziehung scheinbar zu. Denn in der Ethik pflegt man allerdings neben anderen Berufen nicht auch den des Religionsstifters zu nennen, weil die Ethik die bestehende Religion voraussetzt, und innerhalb dieser für keine neuen Religionsstifter Platz ist, also auch keine Regeln für einen solchen aufgestellt werden können. Materiell hat aber jeder Christ im Grunde nur einen Beruf, in der Nachahmung Christi die Nächstenliebe zu üben. Und dies kann allerdings nur in den Formen irgend eines bürgerlichen Berufs geschehen, weil jeder Inhalt eine Form haben muß, und weil das gemeinschaftliche Leben, in dem allein die Liebe zusammenhängend und dauernd geübt werden kann, ohne Gliederung und Ordnung nicht würde bestehen können.

als einen Lehrbegriff zu fassen, dessen Sätze gegen den persönlichen Glauben indifferent sind. Vielmehr muß dieser in einer Dogmatik, die wirklich praktisch brauchbar sein soll, unverkürzt zu seinem vollen Rechte kommen. Insofern hat die Dogmatik überhaupt das Christenthum als eine in der Praxis des Lebens sich bewährende Gesammtanschauung der Welt und des Lebens unter dem leitenden Gedanken des in Christus offenbaren Gottes in der Weise darzustellen, daß es den jeweiligen Angehörigen einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft im Ganzen und im Einzelnen verständlich wird. Eine Dogmatik, die dieser Aufgabe nicht gerecht wird, und die vielmehr durch Pflege einer fides historica empfänglichen und gläubigen Gemüthern die Anschauung der göttlichen Liebe in Christus verhüllt und versperrt, dient nicht der Förderung des wirklichen Christenthums. Die Form der dogmatischen Aussagen sind nun wissenschaftliche Sätze, ihr Inhalt ist der christliche Glaube in den mannigfaltigen Beziehungen zu seinen Objecten. Diese Beziehungen sind nur in der Form von religiösen Vorstellungen zu vergegenwärtigen, die dem Inhalt des Glaubens als Ausdruck dienen. Der Glaube selbst setzt aber als seinen Grund die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus voraus, wie sie sich durch die Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinde jedem Gläubigen nach wie vor erschließt. Dieser Offenbarungsinhalt ist nun, wie wir schon gesehen haben, überall identisch. Nur die Formen, in denen er angeschaut wird, die Vorstellungen, die ihn zum Ausdruck bringen, sind mehr oder weniger verschieden. Mit diesen Vorstellungen hat es aber direct die Dogmatik zu thun. Sie sind der gegebene Stoff, den sie zu sichten und zu ordnen und im Ganzen und Einzelnen in den richtigen Zusammenhang zu bringen hat, um so die einheitliche Weltanschauung herzustellen, als welche sie das Christenthum den Zeitgenossen darzulegen hat.

Von Glaubensvorstellungen ist uns bekanntlich eine reichliche Menge überliefert. Zum großen Theil schließen sie sich gegenseitig aus. Der Grund dafür liegt in den verschiedenen Bedingungen persönlicher und zeitgeschichtlicher Art, unter denen die christliche Vorstellungsweise in verschiedenen Zeitaltern sich gebildet hat. Wenn nun alles, was in dieser Weise nach und nach zum

Dogma geworden ist, von der Dogmatik für verbindlich erklärt werden sollte, so würde vieles von diesen Vorstellungen nicht mehr der zutreffende Ausdruck des persönlichen Glaubens sein, zu dem die Christen in unserer Zeit gelangen. Dann ist aber nur ein Doppeltes möglich. Entweder wird der ganze Vorstellungsstoff des Dogmas dennoch beibehalten. Dann wird die Dogmatik zur künstlichen Harmonistik, und der Glaube, soweit ihm eine ihm innerlich fremd gewordene Vorstellungswelt auferlegt wird, zur fides historica an diese Dogmen. Oder der lebendige persönliche Glaube wird als das Maß der Vorstellungen anerkannt, in denen sein Inhalt seinen zutreffenden Ausdruck findet. Dann kommt es dahin, daß die Vorstellungen, die nicht mehr mit innerer Wahrhaftigkeit angeeignet werden können, aufhören, ein äußerlicher Zwang zu sein, dem sich ohne Ueberzeugung unterzuordnen weder religiösen noch sittlichen Werth hat. Damit verlieren indessen diese in früheren Zeiten gleichfalls durch persönlichen Glauben getragenen Vorstellungen nicht überhaupt ihren Werth. Sie bleiben Zeugnisse und Denkmäler für die Art und Weise, in welcher vergangene Geschlechter die Offenbarung aufgefaßt und angeschaut haben, und die uns schon deshalb ehrwürdig sein müssen, weil sie einst Mittel waren, den Inhalt der Offenbarung in wirksamer Weise fortzupflanzen. Um deswillen gebührt ihnen die Pietät, in der eine geschichtliche Gemeinschaft ihre eigene Vergangenheit ehrt, und ohne die sie den Boden verlieren würde, auf dem sie selbst erwachsen ist.

Wenn aber der lebendige persönliche Glaube das Maß der Vorstellungen sein soll, in denen er seinen homogenen, überzeugungsfreudigen Ausdruck findet, dann ist wieder eine doppelte Möglichkeit vorhanden. Entweder der Glaube des Dogmatikers mitsammt den Vorstellungen, in denen er die Offenbarung anschaut, ist der Erkenntnißgrund der Dogmatik, in der nun diese innerlich allerdings sehr wohl mit einander übereinstimmenden Vorstellungen in ein System gebracht werden. Dann ist aber keine Sicherheit vorhanden, daß dieses System auch für andere Menschen überzeugend ist. Denn deren etwa abweichende Vorstellungen schließen sich in demselben Maße mit den parallelen Gedanken

jenes Dogmatikers aus. Oder es kann als Erkenntnißgrund der gesuchten dogmatischen Ergebnisse ein Complex objectiver geschichtlicher Thatsachen genommen werden, die, weil sie keinem Zweifel des Dogmatikers ausgesetzt sind, auch die Vorstellungen bedingen und regeln werden, in denen sein Glaube einen zutreffenden Ausdruck findet, und die ferner, weil sie auch bei anderen Gläubigen keine historischen Zweifel mehr zulassen, geeignet sind, als Grundlage eines dogmatischen Systems zu dienen, das von vornherein nicht nur den Anspruch auf blos individuelle Geltung hat.

Nun haben wir zwar nicht entfernt das Problem des geschichtlichen Christus in seinem ganzen Umfange zu lösen vermocht. Wohl aber haben wir die Weltanschauung Jesu in der Weise aus dem Neuen Testament erheben können, daß wenigstens ihre Grundzüge als geschichtlich sicheres Wissen gelten dürfen. So gering indessen auch die hiermit gegebenen Vorstellungen von Christus im Vergleich mit der ganzen christlichen Ueberlieferung erscheinen mögen, so ist doch einmal hervorzuheben, daß, was die Weltanschauung Jesu besagt, von Anfang an im Christenthum als sittliche Forderung geltend gemacht worden ist, und daß es genügt, um daraus eine alle Lebensverhältnisse beherrschende Ethik abzuleiten. Ferner besitzt derjenige Theologe, der diese Sittlichkeit als das Gesetz seines eigenen Gewissens anerkennt und zu erfüllen bestrebt ist, weil ihm die vollkommene Bewährung dieses Lebensideals durch Christus zur Offenbarung der auch auf ihn gerichteten göttlichen Liebe geworden ist, ein zutreffendes Kriterium, nach dem er den überlieferten christlichen Vorstellungsstoff beurtheilen, sichten und ordnen kann. Denn einerseits schließt die Weltanschauung Jesu die geschichtlich sicheren Züge seines Lebensbildes in sich. Deshalb kann sie als objectiver Maßstab für das Urtheil über die überlieferten Vorstellungen von Christus dienen. Andererseits bedingt die Weltanschauung Jesu, sofern ein Christ sie sich angeeignet hat und ausübt, die Früchte, aus denen man auf seinen richtigen Glauben zurückschließen muß. Nimmt also ein Theologe eine Lebenshaltung ein, die der Weltanschauung Jesu entspricht, so deckt sich damit sein eigener Glaube, und nun erst wird es völlig klar, wie dieser mit Recht als das Mittel hat behauptet

werden können (s. o. S. 407), durch das man allein zu einem homogenen Verständniß des Werks und der Person Jesu befähigt wird.

Hierauf kommt es aber vor allem in der Dogmatik an. Denn Christus ist insofern der eigentliche Gegenstand der dogmatischen Erkenntniß, als alle religiösen Vorstellungen, die durch diese geordnet und geregelt werden sollen, nur der Ausdruck des geistigen Besitzes sind, den die Gläubigen der in Christus offenbaren Liebe Gottes verdanken. Also werden die richtigen religiösen Vorstellungen sich ergeben, wenn als ihre Grundlage Christus in seinem eigentlichen Wesen erfaßt worden ist. Als Wesen eines Dinges begreift nun überhaupt jede Wissenschaft das immanente Gesetz seiner besonderen Wirkungsweise. In diesem Sinne ist aber für die Dogmatik die Weltanschauung Jesu das immanente Gesetz seines Lebens und der von ihm herrührenden eigenthümlichen Wirkungen.

Daher muß die Weltanschauung Jesu vor allem für die dogmatische Christologie in ihrer ganzen Tragweite zur Geltung kommen. Sie besagt aber, daß die in der Demuth unmittelbar anschauliche Hoheit, die in der Geduld unmittelbar geübte Weltherrschaft, die in der dienenden und aufopfernden Liebe unmittelbar bewiesene Königsstellung, das im freiwilligen Tode unmittelbar bewährte Gottesleben die qualitativ überweltlichen Kriterien des göttlichen Wesens sind, welche den Heiden als Thorheit und den Juden als Aergerniß erscheinen, den Christen aber im Glauben nicht blos erkennbare Wahrheit, sondern Gotteskraft und Gottesweisheit sind. Andere Merkmale der Gottheit sind uns durch die Weltanschauung Jesu überhaupt nicht gegeben. Da wir diese aber haben, so bekennen wir den verachteten und gekreuzigten Jesus als unsern Herrn und Gott, als den in seiner Gesinnung, in seinem Reden und Thun durchaus gleichartigen Offenbarer Gottes des Vaters.

Darauf legen wir gar kein Gewicht, daß Christus Mensch oder gar bloßer Mensch gewesen ist, als ob wir durch eine unseren Gegnern blasphemisch erscheinende Subtraction sein angeblich aus zwei heterogenen Naturpotenzen zusammengesetztes Wesen verkürzen wollten. Denn schon die Fragestellung der Zweinaturenlehre mit ihrem gar nicht in erster Linie religiösen, sondern viel-

mehr speculativen Problem lehnen wir aus unserem durch Jesu Weltanschauung beherrschten religiösen Interesse ab. Indem wir aber vielmehr auf Jesu offenbares eigenthümliches Wesen zurückgehen, verfahren wir auch allein methodisch wissenschaftlich. Also nicht daß Jesus überhaupt Mensch gewesen ist, sondern vielmehr darauf kommt uns alles an, daß er gerade der niedrigste, der verachtetste, der demüthigste Mensch und aller anderen Diener gewesen ist, daß er gehaßt, verfolgt, befeindet; von einem Jünger verrathen und verkauft; als Gotteslästerer verurtheilt, angespieen, mit Fäusten und Stöcken geschlagen; selbst von dem Schüler, den er am meisten von allen ausgezeichnet hatte, verleugnet; verspottet, mit dem Purpur und der Dornenkrone verhöhnt; gelästert, gekreuzigt, von seinen Leidensgenossen geschmäht (Mc. 15, 32); und nur von ferne angstvoll von den treuen Frauen betrauert, so vollständig, wie nie ein anderer Märtyrer von aller Welt und allen Menschen verlassen nnd preisgegeben, hülflos verschieden ist. Daß er aber in allen diesen Erfahrungen nicht nur ungebeugt, sondern voll vergebender Liebe gegen seine Mörder und in ungebrochener innerer Gemeinschaft mit seinem Gott und Vater gestorben ist, darin sehen wir unmittelbar die Gottheit Christi, wie sie in allen diesen unbestreitbaren Thatsachen sich uns offenbart. Das können wir, weil wir in Jesu Weltanschauung das einzige, untrügliche Mittel haben, Göttliches und Weltliches zu unterscheiden. Das müssen wir, weil wir, ohne diese Weltanschauung uns selbst zu eigen zu machen, überhaupt nur zu Gedanken von Gott gelangen könnten, wie sie auch Heiden und Juden nicht unerreichbar sind. Dann aber sind solche Gedanken auch diesen nicht mehr nothwendig ein Aergerniß und eine Thorheit.

Darum ist das Skandalon des Kreuzes der Eckstein, den die Bauleute verworfen haben, der Stein des Anstoßes und der Fels des Aergernisses. Es ist das Zeichen der tiefsten Niedrigkeit und eben darin der höchsten göttlichen Herrlichkeit, das Denkmal der vollkommenen in freiwilligem Tode bewährten göttlichen Liebe, der Thatbeweis dafür, daß, was vor den Menschen hoch ist, vor Gott als Greuel gilt. Und soll nun mit der Weltanschauung, deren unvergängliches Kennzeichen das Skandalon des Kreuzes ist, nicht

in dem ganzen Bereich des Christenthumes Ernst gemacht werden? Und sollen wir wirklich nicht mehr mit Luther eine theologia crucis statt einer theologia gloriae vertreten dürfen? Dann aber liegt in der Weltanschauung Jesu das untrügliche Urtheil über alle Erscheinungen des christlichen Lebens und der kirchlichen Ueberlieferung. Welche Gedanken an dem Prüfstein des Kreuzes sich erproben lassen, in denen kann auch der wahre Glaube seinen echten Ausdruck finden; welche aber in dieser Probe nicht Bestand behalten, die werden eben damit als Ausdruck nicht des Glaubens, sondern irdischer, menschlicher Regungen und Wünsche erwiesen. So sind alle sinnlichen Zukunftshoffnungen, für die man im Christenthum eine Stätte der Pflege sucht, alle metaphysischen Speculationen, die dazu dienen, das Skandalon des Kreuzes zu mildern, alle hierarchischen Satzungen, die eine fides historica oder eine fides implicita als Mittel für kirchliche Herrschaftszwecke fordern, abzuthun und zu verwerfen, und sofern solche weltliche Gelüste ihren Ausdruck in Glaubensvorstellungen finden, sind diese unbedenklich für Irrthum zu erklären und nachdrücklich als Irrthum zu bekämpfen. Andererseits dehnt sich der Glaube des einzelnen Frommen, der in Jesu Weltanschauung heimisch wird, zu ferneren Hoffnungen und Urtheilen aus, die nicht selbst unmittelbar in jenem gemeinsamen Grunde des Christenthums enthalten sind, die aber doch für den, der sie hegt, ein treuer Ausdruck seines Glaubens und ein wirksamer Antrieb zum Gottvertrauen und zur Nächstenliebe werden können. Diese religiösen Vorstellungen sind es, die Herrmann von denen des grundlegenden Christusbildes unterscheidet. Und wenn auch wohl niemals, wie schon gezeigt ist, die Linie, die beide Arten der frommen Vorstellung von einander trennt, für die einzelnen Fälle des persönlichen Christenglaubens mit Sicherheit wird gezogen werden können, so bietet nun die Weltanschauung Jesu der Dogmatik die Mittel dar, in der Theorie wenigstens den Unterschied festzustellen. Daraus ergiebt sich aber die Folgerung für die Praxis, daß die Glaubensgedanken, wie sie etwa bestimmte Urtheile über die Art und Weise der Auferstehung Christi, oder über die Art und Weise seiner Geburt, oder über andere Dinge mit sich führen, worüber sich auf historischem Wege niemals

etwas sicheres wird ermitteln lassen, als individuell berechtigt, aber niemals als allgemein verpflichtend anerkannt werden dürfen.

Daß diese Praxis in der protestantischen Kirche zum öffentlichen Grundsatz werde, das muß um der Weltanschauung Jesu und um des wahren persönlichen Glaubens willen so lange unermüdlich gefordert werden, bis ihre Geltung offen zugestanden worden ist. Sollte man sich aber wirklich mit Erfolg gegen diese Forderung sträuben, so wird auf der einen Seite, in den Kreisen der sog. „Gläubigkeit“ und „Kirchlichkeit“, eine fides historica gezüchtet werden, die den Neid der Römischen erregen, und durch die der bei den Orthodoxen wirklich vorhandene Glaube des Herzens nur immer mehr noch überwuchert werden könnte. Zugleich werden viele Geistliche zur Heuchelei verführt werden, indem sie durch äußeren Zwang veranlaßt werden, im Sinne der fides historica Glaubensgedanken öffentlich zu vertreten, die ihnen selbst innerlich fremd sind. Auf der anderen Seite werden die der Kirche fremd gewordenen gläubigen oder empfänglichen Menschen nur immer weiter noch abgestoßen werden, weil ihr Wahrheitssinn sich gegen eine fides historica auflehnt, die ihnen nicht nur werthlos, sondern sittlich verwerflich erscheinen muß. Für diese Nothlage hat man freilich in den „kirchlichen“ Parteien kein Herz, da man so kleingläubig ist, nur „Unglauben“ da zu sehen, wo gläubige Gemüther in ehrlichem Kampf mit geschichtlichen Zweifeln zu ringen haben. Uns Theologen aber, die wir uns dem widersetzen, daß solche Zustände unter uns weiter einreißen, möchte man nach dem Vorbild der römischen Praxis am liebsten gleich alle aus der evangelischen Kirche hinausweisen, weil wir uns einmal nicht vergewaltigen lassen. Gesetzt nun, alle jene hochkirchlichen Bestrebungen und Wünsche gingen in Erfüllung, so triebe der degenerirende Protestantismus mit vollen Segeln rettungslos in den Hafen der alleinseligmachenden katholischen Kirche. Daß aber diese Aussicht nicht zur Wirklichkeit werde, dahin mögen alle die mit ihrer ganzen Kraft wirken, die wissen, was der wahre Glaube ist, und die noch Werth darauf legen, daß das protestantische Christenthum den Anspruch auf die Freiheit von hierarchischen Menschensatzungen als ein unveräußerliches Erbe in sich birgt.

Der evangelische Glaube und die kirchliche Ueberlieferung.

Von

D. Julius Kaftan.

1.

Wie verhalten sich der evangelische Glaube und die kirchliche Lehrüberlieferung zu einander? — das ist, auf den Grund gesehen, die Frage, um die sich die Verhandlungen und Streitigkeiten des letzten Jahres gedreht haben. Die verschiedene Beantwortung dieser Frage scheidet diejenigen, die darin das Wort genommen, in zwei Gruppen oder Parteien. Hier liegt der eigentliche Streitpunkt.

Die Frage ist freilich nicht neu. Sie steht auf der Tagesordnung, seitdem die Theologie Ritschl's auf weitere Kreise Einfluß zu üben begonnen hat. Nämlich in der Fassung, in der sie uns heute vorschwebt, so daß von der einen Seite die wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit des evangelischen Glaubens mit der kirchlichen Lehrüberlieferung, von der anderen Seite das Auseinandergehen und der relative Widerspruch beider behauptet wird, in dieser Fassung ist sie durch Ritschl's Theologie auf die Tagesordnung gesetzt worden.

Man braucht nur einen vergleichenden Blick auf Biedermann's Dogmatik zu werfen, um das Neue in der jetzt gegebenen Lage zu erkennen. Biedermann weiß sich auf seinem durch die Philosophie Hegel's bedingten Standpunkt mit der kirchlichen Ueberlieferung einig. Nothwendig hat sich diese so entwickelt, wie sie jetzt vorliegt. Sie ist der adäquate Ausdruck des christlichen und auch des evangelischen Bewußtseins, nur eben auf dem Boden

der Vorstellung. Aber dies ist der natürliche Boden der Religion und des religiösen Bewußtseins. Es ist daher auch gegen die Form der kirchlichen Lehre nicht viel einzuwenden, wenigstens in der Praxis nicht. Nur muß vorbehalten werden, daß die Theologie, die Dogmatik die in diesen Vorstellungsformen zum Ausdruck gebrachte Wahrheit genau feststellt und nun auch gedankenmäßig entwickelt. Alle Widersprüche der Kirchenlehre, alle Schwierigkeiten, die sich in ihr für das theologische Denken ergeben, beruhen darauf, daß die Vorstellung zwar die natürliche Form des religiösen Bewußtseins oder des frommen Glaubens ist aber nicht der adäquate Ausdruck der Wahrheit, wie sie sich dem erkennenden Geist darstellt.

Dieser Satz von dem Unterschied der Vorstellung und des Gedankens ist der springende Punkt in der Theologie Biedermann's und derer, die ihm folgen oder verwandt sind. Er ist der Hauptschlüssel, der alle Schlösser schließt, d. h. alle Schwierigkeiten überwindet und alle Probleme bereinigt. Er bedingt zugleich die Stellung, die man auf dem Boden dieser Theologie zur kirchlichen Lehrüberlieferung einnimmt, daß man nämlich ihren religiösen Gehalt anzuerkennen und nur ihre wissenschaftliche Form, sofern sie in dieser der adäquate Ausdruck der christlichen Wahrheit sein will, zu verwerfen erklärt. Insbesondere weiß man auf diesem Standpunkt nichts von einem Unterschied zwischen der kirchlichen Lehrüberlieferung und dem evangelischen Glauben, sondern der Glaube der Reformatoren und ihrer Kirche ist nichts als ein homogenes Glied der kirchlichen Ueberlieferung: bewegt er sich doch mit ihr auf demselben Boden der Vorstellung und des vorstellungsmäßigen Denkens. An der eigenen Stellung hebt man weniger ihren evangelischen als ihren protestantischen Charakter hervor. Denn aus ihm wird das Recht abgeleitet, zur gesammten kirchlichen Ueberlieferung bei relativer Anerkennung eine kritische Stellung einzunehmen.

Um des Vergleichs willen habe ich auf diese theologische Richtung, die in Biedermann ihren hervorragendsten Vertreter hatte, hingewiesen. Aus dem Vergleich ergiebt sich, daß die Kontroverse, die heute die Gemüther beschäftigt und länger schon

im Mittelpunkt des theologischen Interesses steht, gänzlich anderer Art und wesentlich etwas Neues ist. Unter den Theologen, die man als „Ritschlianer" bezeichnet, ist meines Wissens kein einziger, auf den, um es kurz so auszudrücken, Biedermann'sche Gedanken gewirkt hätten. Im Gegentheil, die Ueberzeugung, daß dieser Weg weder wissenschaftlich haltbar sei, noch dem Glauben und der Kirche diene, das Streben, dieser als Abweg erkannten Richtung gegenüber eine haltbare Stellung zu gewinnen, ist in ihrer theologischen Entwicklung ein zwar keineswegs entscheidendes aber doch mitwirkendes Moment gewesen. Wenigstens ist es mir so ergangen. Und das hat seinen guten Grund in der Sache.

Die orthodoxe und die Hegel'sche Richtung haben am Rationalismus einen gemeinsamen Gegensatz. Beide sind in diesem Gegensatz aufgekommen. Romantische Elemente haben, wenn auch auf sehr verschiedene Weise, in beiden gewirkt. Wir jüngeren aber, die wir weiterhin in die Aufgabe eintraten, den christlichen Glauben im Sinne der Reformation wissenschaftlich zu vertheidigen und zu vertreten, erkannten es als nothwendig, auch um dieses Zwecks willen eine andere Stellung zur kirchlichen Lehrüberlieferung einzunehmen als die orthodoxen Theologen, aus deren Mitte wir kamen. Jene, wie es auch uns schien, irreführende Richtung hat in der kirchlichen Lehrüberlieferung gewisse Anhaltspunkte, wie das die Verwandtschaft der Hegel'schen und der neuplatonischen Philosophie mit sich bringt. Eben das sind aber die Elemente dieser Ueberlieferung, die nicht aus der göttlichen Offenbarung stammen, an welche auch die Reformation das ihr geschenkte Verständniß des christlichen Glaubens nicht angeknüpft hat. Es wird also für die Kirche der heiligen Schrift und der Reformation keinen Verlust, sondern Gewinn bedeuten, wenn sie sich mit diesen Elementen der Ueberlieferung nun auch theologisch auseinandersetzt. Wir danken es Ritschl, daß er uns auf diesem Weg ein Führer geworden ist.

So wenig also ist die hier zu besprechende theologische Kontroverse mit jener älteren identisch, daß der Gegensatz zur früher herrschenden Hegel'schen Denkweise eine der geschichtlichen Bedingungen ist, unter denen sie entstanden ist. Natürlich kommen

noch andere Bedingungen in Betracht, vor allem ein genaueres geschichtliches Verständniß der Schrift und des Dogmas, genauer als die doch recht oben hin fahrende Hegel'sche Konstruktion aufkommen läßt. Ja, vielleicht ist dies das wichtigste von allem. Aber davon rede ich jetzt nicht. Es handelt sich hier nur darum zu zeigen, daß die gegenwärtige Kontroverse etwas Neues ist und worin das besteht, was sie unterscheidet.

Das, was sie unterscheidet, ist nichts anderes, als worin ihr springender Punkt liegt. Das ist aber die Gegenüberstellung des evangelischen Glaubens gegen die kirchliche Lehrüberlieferung. Nämlich diese Gegenüberstellung charakterisirt die eine Seite oder theologische Partei, während die andere im Gegensatz dazu durch die Zusammenfassung von beidem charakterisirt wird. Recht oder Unrecht in dieser Frage ist das, worum es sich vor allem handelt. Eben das aber ist ein gänzlich anderer Gesichtspunkt als die vormals bestimmenden. Die jetzt mit einander streiten, haben sich aus der einen, der orthodoxen Seite des früheren Gegensatzes entwickelt. Diejenigen Theologen, die man im engeren Sinn die „liberalen" nennt, und deren Ausgangspunkte in der Hegel'schen Richtung liegen, stehen bei dieser Kontroverse seitab. Ja, es kommt vor, daß sie sich für die orthodoxe Richtung aussprechen und ihr die Bruderhand entgegenstrecken, was dann freilich verlorene Liebesmüh zu sein pflegt. So seltsam verschlingen sich die Fäden in der geschichtlichen Entwicklung.

Eine Zeit lang war der Streitpunkt so formulirt, ob die Metaphysik in der Theologie zu verwenden sei oder nicht. Die Elemente der kirchlichen Ueberlieferung, die eine so verschiedene Beurtheilung finden, den einen als Fundament des Glaubens, den anderen als ein fremder Einschlag erscheinen, mit dem sich der evangelische Glaube nicht verträgt, sind nämlich in der Gedankenbildung entstanden, in welcher die philosophische Entwicklung des Alterthums sich auf dem Boden der Kirche fortgesetzt hat. Es konnte daher als zutreffend erscheinen, die Frage so zu formuliren, ob Metaphysik, d. h. ob eine derartige philosophische Spekulation über die Glaubensobjekte bei der Darlegung der christlichen Wahrheit mitzuwirken habe. Zugleich lag darin eine Anknüpfung an

die Tendenz Schleiermacher's, den christlichen Glauben von der Philosophie unabhängig zu machen und ihn in der Theologie auf eigene Füße zu stellen. Auch war damit fixirt, daß ein Unterschied der allgemeinen Denkweise an dem Gegensatz betheiligt sei. Endlich durfte man hoffen, dadurch hinlänglich zum Ausdruck gebracht zu haben, daß es sich in keiner Weise darum handle, den Glauben der Väter in Frage zu stellen, sondern lediglich um eine Veränderung der theologischen Betrachtungsweise, wie sie unbeschadet der Einheit des Glaubens je und je sich geltend macht. Aus allen diesen Gründen konnte jene Formulirung als zutreffend erscheinen.

Sie hat sich jedoch als irreführend erwiesen. Schon das Wort „Metaphysik" ist nicht geeignet, zur Verdeutlichung zu dienen, da es keinen eindeutigen Sinn hat und thatsächlich in sehr verschiedener Weise gebraucht wird. Nimmt man die Verwerthung der Metaphysik in der Theologie z. B. in dem Sinn, daß wir uns die Gegenstände des christlichen Glaubens im Zusammenhang einer kosmologischen Spekulation verständlich zu machen haben, so wüßte ich nicht, was entschiedener zu verwerfen wäre als dies. Versteht man dagegen die Metaphysik und deren Befürwortung in der Theologie dahin, daß wir es im Glauben (und folglich auch in der Theologie) nicht bloß mit subjektiven Bewußtseinszuständen und „religiöser Beurtheilung", sondern mit ewigen übersinnlichen Realitäten zu thun haben, die schließlich alles Wirkliche tragen und bedingen, ohne deren Verständniß es daher auch kein wahres Verständniß des Wirklichen giebt, so würde ich denen zustimmen, die die Verneinung der Metaphysik in der Theologie für eine Entleerung des Glaubens erklären. In beiderlei Sinn aber hat man es verstanden und kann man es allenfalls verstehen. Das Wort ist eben zufällig entstanden und hat einen mehrdeutigen Sinn. Man kann und soll es daher in wichtiger Sache nicht zur Erklärung gebrauchen, da es jedes Mal selber erst der Erklärung bedarf.

Ebenso ist es doch ein falscher Schein, wenn jene Formulirung den Gedanken nahe legt, es handle sich nur um eine Frage der theologischen Methode. Freilich hängt ja das Urtheil

über den fraglichen Punkt auch damit zusammen, was der einzelne für allgemeine Anschauungen oder philosophische Voraussetzungen mit daran heranbringt. Aber das eigentlich Entscheidende ist das doch nicht. Wäre es das und handelte es sich wirklich nur um eine Frage der theologischen Methode, dann käme der ganzen Kontroverse gar nicht die Tragweite zu, die ihr doch nach der Hitze des Streits zu urtheilen beigelegt werden muß. Denn so wichtig die Methode in einer Wissenschaft ist, weil sie über die Fragestellung entscheidet, so ist sie doch etwas, was dem Wechsel unterliegt, und worum sich Niemand allzu sehr ereifern würde. In den sogen. exakten Wissenschaften ist die Geschichte der Methode vielfach die Geschichte des Fortschritts dieser Wissenschaften. Von der Theologie, d. h. von der Dogmatik wird man das so wenig wie von der Philosophie behaupten wollen. Also dürfte auch kein zu großes Gewicht darauf gelegt werden. In Wahrheit aber greift die Kontroverse viel tiefer. Auch deßhalb war jene Formulirung, nach der es sich lediglich um die Metaphysik in der Theologie handeln sollte, keine zutreffende.

Es würde mir daher als zweckdienlich erscheinen, wenn man sich allerseits entschließen wollte, das Wort „Metaphysik" thunlichst aus dem Spiel zu lassen. Ich selbst habe früher sehr eifrig die Beseitigung der Metaphysik aus der Theologie befürwortet, habe aber dann in meinem Buch über die Wahrheit der christlichen Religion das Wort „Metaphysik" überhaupt nur referirend gebraucht. Worte sind dazu da, um bei der Mittheilung der Gedanken thunlichst denselben geistigen Zustand in dem Empfänger hervorzurufen, den der Mittheilende in sich selbst findet. Erweisen sie sich als untauglich hierfür, so sind sie überhaupt zu beseitigen. Viel richtiger scheint mir die eben beiläufig erwähnte Formulirung zu sein, daß es sich fragt, ob wir uns der Wirklichkeit der Objekte unseres Glaubens mittelst kosmologischer Spekulation zu vergewissern haben, oder ob das etwas ist, was dem christlichen, insbesondere dem evangelischen Glauben nicht entspricht. Wenigstens ist es meines Bedünkens dies, was alle diejenigen haben verneinen wollen, die die Metaphysik in der Theologie bekämpft haben. Und die Formulirung läßt nicht einmal den Schein auf-

kommen, als sei es irgend die Meinung, die objektive Wirklichkeit der Glaubensobjekte für gleichgültig zu erklären und den Glauben nur als eine unabhängig hiervon bedeutsame Hülfslinie des sittlichen Bewußtseins zu würdigen. Ebenso bleibt dabei vorbehalten, daß keineswegs jede Art der Spekulation verneint werden soll, daß es vielmehr dem Glauben durchaus entspricht, die Objekte desselben dem größeren Zusammenhang geschichtsphilosophischer Spekulation einzufügen und aus dem Glauben den Antrieb hierzu zu entnehmen. Deutlich tritt hervor, was gemeint ist, daß die Verflechtung der Wirklichkeit, in der unser Glaube lebt, mit der kosmologischen Spekulation dem Wesen dieser Wirklichkeit nicht entspricht, daß es im Verständniß des Zusammenhanges von Gott und Welt bei den jede Spekulation ausschließenden christlichen Gedanken der Schöpfung und Vorsehung sein Bewenden haben muß, daß jenes andere Verfahren den religiösen Glauben und mit ihm die Religion selbst wieder auf eine im Christenthum überwundene Stufe herabzieht.

Aber einerlei, ob diese Formulirung auch anderen die Sache zu treffen scheint, jedenfalls wäre das nur die Charakteristik des methodologischen Problems. Dessen Erörterung würde irgendwie auf ein pro und contra in erkenntnißtheoretischen Fragen hinausführen. Worum es sich in der kirchlichen Streitfrage handelt, wäre damit nicht deutlich gemacht.

Nun bin ich zwar der Meinung und habe sie öfter verfochten, daß beides sehr eng zusammenhängt. Ich will auch weiter unten wieder den Punkt hervorheben, wo eines ins andere übergreift. Aber darüber urtheilen andere wieder anders. Und es wäre nach dem oben gesagten unter allen Umständen irreführend, wollte man lediglich diese allgemeine Seite des Streitpunktes hervorheben. Mit anderen Worten: die kirchliche Frage bedarf der Formulirung für sich unter ihrem eigenen Gesichtspunkte. Und die ihr entsprechende Formulirung finde ich in dem Thema dieser Abhandlung: der evangelische Glaube und die kirchliche Ueberlieferung, d. h. es fragt sich, ob der evangelische Glaube wirklich der krönende Abschluß der vorangegangenen kirchlichen Lehrentwicklung, oder ob in ihm ein Standpunkt erreicht ist, der zu dieser ganzen Entwicklung in einem relativen Gegensatz steht.

So wird deutlich, daß es sich nicht bloß um einen Unterschied der theologischen Methode handelt, daß vielmehr religiöse Motive hüben und drüben betheiligt sein können, und daß es sich für das Bewußtsein derer, die am Streit theilnehmen, vielfach so verhält. Nun bin ich trotzdem überzeugt, daß es eine Einheit des Glaubens giebt, die unabhängig von diesen Unterschieden alle wahrhaft gläubigen evangelischen Christen verbindet. Ja, ich habe oft genug erfahren, daß diese Einheit eine Thatsache ist, und freue mich dessen. Aber das hebt nicht auf, daß für das Bewußtsein der Betheiligten religiöse Motive bei diesen Differenzen mitwirken, und daß man die gegebene Lage nicht richtig beurtheilt, wenn man sich nicht zum Verständniß zu bringen sucht, was es damit für eine Bewandtniß hat.

Und da erinnere ich daran (denn schließlich ist es ja etwas, was wir alle wissen), mit welcher Zähigkeit gerade in der Religion die einmal sanktionirten Vorstellungskreise haften. Sie gelten dafür wie sie lauten aus der göttlichen Offenbarung geschöpft zu sein. Gegen diese erhebt seine Hand, wer sie anzutasten wagt. In ihnen haben die Väter gelebt und ihren Glauben bekannt — die Väter, unter denen so manche uns als Vorbilder christlichen Glaubens und Lebens entgegenleuchten. Wollen wir uns herausnehmen, es besser zu wissen als sie? wollen wir behaupten, daß ihre christliche Erkenntniß eine irrige oder doch mangelhafte gewesen sei? Und wo ist überhaupt etwas Festes, wo ein Felsen der göttlichen Wahrheit, auf dem man stehen kann, wenn in Frage gestellt wird, was so viele Jahrhunderte hindurch als unbestrittene Wahrheit in der Kirche gegolten hat? Mit einem doppelten und dreifachen Zaune der Pietät sind die einmal gewohnten Vorstellungsverknüpfungen eingehegt. Wer da Widerspruch erhebt, ist ohne weiteres, ungefragt und ungeprüft, ein Frevler am Glauben.

Doch stehen keineswegs alle, die heute für die Ueberlieferung eintreten, unter diesem Bann der Gewohnheit und der Pietät. Auch solche, die zu prüfen und selbst zu denken gewohnt sind, stimmen in das verwerfende Urtheil ein. Auch ihre Meinung ist, daß die Gegner nicht etwa bloß eine andere Theologie haben,

sondern den Glauben antasten und das Christenthum verkürzen. Genügt es denn, die religiösen Motive, die da betheiligt sind, aus dieser Macht der Gewöhnung und der pietätvollen sich unterordnenden Anhänglichkeit an das Erbe der Vergangenheit zu erklären?

Wie man will — nein und ja. Davon kann ja keine Rede sein, auch hier auf die Pietät zurückzugreifen, die ohne eigenes Denken und innere Zustimmung das Ueberlieferte als solches hinnimmt und gelten läßt. Aber ich meine, daß vielfach im frommen Glauben eine Verschmelzung beseligender Gefühle und heiliger Willensentschlüsse mit bestimmten Gedankenreihen stattfindet, die auch dem kenntnißreichen und einsichtigen Theologen die Unbefangenheit des Urtheils raubt. Diese Verschmelzung ist eine so innige, daß sie einmal festgeworden nicht durch einseitig theoretische Erwägungen und geschichtliche Forschungen aufgehoben, sondern nur in der Hitze der Erfahrung und des inneren Kampfes gleichsam umgeschmolzen werden kann. Dergleichen pflegt der Mensch aber nur in den Jahren zu erleben, in denen sich sein Standpunkt bildet und die Ueberzeugung reift, für die er dann seine Lebensarbeit einsetzt. Und deshalb wird es heißen dürfen, daß auch in solchen Fällen die Pietät wesentlich mitwirkt, die sich an die Ueberlieferung gebunden weiß.

Wir, die wir anders geführt worden sind, sind wohl geneigt, den Widerstand zu unterschätzen, der jeder, wie wir meinen, besseren Belehrung aus dem jetzt geschilderten Sachverhalt erwächst. Auf die Schärfe der Argumentation und die Stichhaltigkeit der Beweise kommt es in diesem Gegensatz nicht groß an, sie fruchten nicht viel. Darüber gilt es nicht ungeduldig zu werden oder gar bösen Willen zu vermuthen. Gott der Herr hat die menschliche Natur so eingerichtet, daß in diesen Dingen nur eine sehr langsame Bewegung stattfinden kann, die an den Wechsel der Generationen geknüpft ist. Wir sollten uns immer erinnern, daß wir selbst, die wir von jenen ausgegangen sind, nicht von heute auf morgen zu anderen Anschauungen gekommen sind, und daß es dabei ohne Erschütterung und Kampf nicht abgegangen ist, daß es eben einer Umschmelzung in der Hitze der eigenen

inneren Erfahrung bedurft hat. Dann werden wir Geduld aus solcher Erinnerung schöpfen und uns nicht wundern, wenn auch den, wie uns scheint, überzeugendsten Darlegungen nicht bloß der Erfolg versagt bleibt, sondern auch immer dasselbe entgegengehalten wird, oft genug solches, das wir gar nicht bestreiten, sondern selbst an unserem Theil vertheidigen und vertreten. Und auch das wird uns dann nicht wundern, wenn das Verdikt schließlich auf Unklarheit lautet. Klar sind eben die gewohnten Gedankenverbindungen. Wenn daher ein anderer von den Gedanken, die uns unauflöslich zusammenzuhängen scheinen, den einen verwirft, den anderen festhält, so muß er eben ein unklarer Mensch sein. Denn wer wird sich die Mühe nehmen, dem nachzufragen, ob nicht beides in einer anders bemessenen Gesammtanschauung ganz wohl übereinstimmt? Es verstößt gegen das gewohnte, die Unklarheit liegt am Tage.

Aber nicht bloß auf der einen Seite sind religiöse Motive an der theologischen Kontroverse betheiligt. Wir nehmen dasselbe mit voller Ueberzeugung für uns in Anspruch. Und wenn es nicht so wäre, wenn dort aus religiösen Beweggründen heraus Widerpart geleistet und hier nur aus Gründen besserer geschichtlicher Erkenntniß dies oder jenes aus der Ueberlieferung angefochten würde, dann könnten wir nur gleich die Waffen strecken. Denn die Theologie ist um der Religion willen da, und diese entscheidet schließlich in theologischen Fragen. Nun verhält es sich aber so, daß es im letzten Grunde ein religiöses Interesse ist, das uns bewegt. Wir möchten, daß der evangelische Gedanke vom Glauben als einer eigenen inneren Ueberzeugung, als einem persönlichen Leben in der Wahrheit wirklich das werde, was er sein sollte, der herrschende Gedanke in der evangelischen Kirche. Wenn wir die kirchliche Lehrüberlieferung in einem anderen Licht sehn, und sich ihr Inhalt uns anders gruppirt als den Vertretern der Orthodoxie, so geschieht das vor allem auch, weil wir der Meinung sind, daß mit dem evangelischen Gedanken vom Glauben schlechterdings Ernst gemacht werden sollte. Was für die griechische Frömmigkeit der Kultus und für die römische die Kirche, das ist für das evangelische Christenthum der Glaube.

Der dauernde Bestand des evangelischen Christenthums in der Geschichte ist an die Durchführung dieser Auffassung vom Glauben geknüpft. Und wie viel hieran noch fehlt, wie weit verbreitet das katholische Verständniß des Glaubens in unserer Mitte noch ist, das hat die Erfahrung des letzten Jahres auf eine geradezu erschreckende Weise gelehrt, erschreckend namentlich deßhalb, weil es nicht bloß Gemeindeglieder, sondern vor allem auch die berufenen Diener der evangelischen Kirche gewesen sind, die in großer Zahl einen solchen Mangel an Verständniß bekundet haben. Nicht an die Schärfe des Widerspruches denke ich dabei — meinetwegen mag er so scharf lauten wie er will — sondern an die Art, wie er ausgesprochen und begründet worden ist. Dadurch haben gerade die religiösen Motive, die unserer Beurtheilung der kirchlichen Ueberlieferung zu Grunde liegen, nur eine wesentliche Verstärkung erfahren können.

Wohlverstanden, es handelt sich bei diesen Motiven um solche, die in der Reformation ihren Ursprung haben, und die in der Kirche der Reformation zu gelten beanspruchen dürfen. Nicht weil uns die Reformation ein Recht der freien Forschung gegeben hat. Denn so hoch wir auch dieses schätzen, so wissen wir doch wohl, daß ihm in der Kirche niemals die erste Stelle gebührt. Nein deßhalb, weil die Reformation uns, sofern wir ihre getreuen Söhne sein und bleiben wollen, die Pflicht auferlegt, die Erneuerung des Glaubens, die Gott uns in ihr geschenkt, hochzuhalten, indem wir sie nicht als ein todtes Erbe bewahren, sondern pflegen und ausgestalten. Das ist unser gutes Recht, weil es unsere heilige Pflicht ist.

Und wohl muß man dies heute hinzufügen und betonen. Denn so traurig sind die Zeiten in unserer Kirche geworden, daß es gleich heißt, sobald von religiösen Motiven des Widerspruches gegen die Ueberlieferung die Rede ist, es sei eine neue Form des Christenthums oder gar eine neue Religion, die da projektirt werde, und wer so etwas vorhabe, möge die evangelische Kirche verlassen, sei wenigstens nicht werth ihr zu dienen. Und das sagen dieselben Leute, die eben hierdurch bekunden, daß sie gar nicht mehr wissen, was die Kirche im evangelischen Sinne ist und

bedeutet, die von der Selbständigkeit der evangelischen Kirche träumen und dabei unter der Hand die evangelische Kirche preisgeben. Die Thoren, die sie sind! Kann man denn dekretiren, daß die Söhne einer Mutter, die mit allen Fasern ihres Lebens an ihr hängen, nicht mehr ihre Söhne sind? Kann man den Kindern des Hauses, die niemals ein anderes Ziel gekannt haben als an seinem Gedeihen und Blühen zu arbeiten, das Recht verwehren, fortan im Hause zu dienen? So wenig man aber das kann, so wenig kann man uns von der evangelischen Kirche trennen oder uns den Dienst an ihr versagen. Und wenn irgend etwas, so zeigt gerade dies Gebahren derer, die das große Wort in der Kirche führen, wie dringend die evangelische Kirche, die unsere geistliche Mutter ist, in der Gegenwart unseres Dienstes bedarf.

Und so dürfte gezeigt sein, warum ich eben jetzt das Wort nehme, um das in der Ueberschrift bezeichnete Thema zu besprechen. Mit der Erörterung selbst möchte ich nicht eigentlich in die Polemik des Tages eingreifen, sondern einen Beitrag zum Verständniß der gegenwärtigen Lage geben. Und zwar will ich zunächst aus der Natur des kirchlichen Dogmas abzuleiten versuchen, daß dessen Verhältniß zum evangelischen Glauben auf die doppelte Weise beurtheilt werden kann, die in der Gegenwart laut wird. Man kann einem Gegner nicht besser gerecht werden, als indem man ihn zu verstehn sucht. Auch ist das der einzig sichere Weg zu einer nachhaltigen Widerlegung. Man darf sich niemals daran genügen lassen, die einzelnen schwachen Punkte an der gegnerischen Position hervorzuheben. Man muß sich vielmehr vergegenwärtigen, was sich dafür sagen läßt, wenn man sie wirklich überwinden will. Und vielleicht daß die Gegenüberstellung der doppelten Beurtheilung des Verhältnisses zwischen dem evangelischen Glauben und der kirchlichen Ueberlieferung nebenbei dazu dient, zwar nicht die Gegner zu überzeugen aber doch denen, die an ihrem Theil auch zu verstehen suchen, den Weg zum Verständniß zu erleichtern.

Also das soll jetzt weiter das erste sein, ein Versuch zur Verständigung über die obschwebende Kontroverse. An zweiter Stelle soll das Recht der auch von mir für richtig gehaltenen

Stellung und Urtheilsweise darzulegen versucht werden. An dritter Stelle endlich will ich die Einwände und Vorwürfe besprechen, die von der gegnerischen Seite immer wieder erhoben werden. Der eine Einwand ist der, daß es uns nicht gelinge, eine positive Stellung zur kirchlichen Vergangenheit zu gewinnen, während es doch zum christlichen Glauben nothwendig gehöre, an ein Walten Gottes und seines Geistes in der Kirche zu glauben. Ich will dem gegenüber zeigen, daß uns nichts ferner liegt als die Entwicklung in der Kirche zu verkennen und irgend etwas wie ein abruptes Abreißen dieser Entwicklung zu befürworten, daß es sich vielmehr um eine zwar anders geartete aber nicht minder positive Beurtheilung derselben handelt. Der zweite Einwand — und gerade er wird jetzt bis zum Ueberdruß oft erhoben — lautet dahin, daß wir über der Betonung des subjektiven Glaubens den objektiven Glaubensinhalt vergessen oder doch vernachlässigen, daß wir das Christenthum in Stimmungen und Gesinnungen auflösen, über die erst recht niemals eine Einigung werde erzielt werden können. In Beantwortung dessen will ich den Irrthum aufzudecken versuchen, der diesen Urtheilen zu Grunde liegt.

2.

Die kirchliche Ueberlieferung, die in Frage steht, ist die der Lehre. Im Dogma ist sie uns gegeben, auf dieses haben wir daher unsere Aufmerksamkeit zu richten. Nun haftet es aber dem Dogma von seiner Entstehung her an, daß ihm eine doppelte Bedeutung einwohnt. Auf der einen Seite ist es hervorgegangen aus der Bemühung, die im Christenthum gegebene Wahrheit denkend und erkennend zu fixiren. Insofern gehört es auf die theoretische Seite der Religion. Es ist die Erkenntniß der objektiven Realitäten, mit denen in Wechselwirkung zu treten das Christenthum ausmacht, eine Erkenntniß dieser Realitäten, wie sie durch die göttliche Offenbarung ermöglicht und soweit sie dem schwachen sündigen Menschen zugänglich ist. Doch ist die Religion niemals bloß Erkenntniß. Auch das Christenthum ist es nicht, eine so große Bedeutung immerhin in ihm als einer geistigen Religion dem Erkennen zukommt. Es ist doch ein

größeres ganzes, vor allem auch eine praktische Haltung, eine Bestimmtheit des Willens und eine Richtung des Gemüthes. Mindestens so wichtig ist dies wie die Erkenntniß, ja in gewissem Sinne noch wichtiger, weil die Erkenntniß erst im Zusammenhange damit ihren Zweck erreicht. Doch steht beides nicht neben einander, das Christenthum ist eine Einheit, ein Ganzes, was zu ihm gehört, muß in innerer Wechselbeziehung stehen und sich gegenseitig entsprechen. So vor allem auch die Erkenntniß und die praktische Frömmigkeit. Und von hier aus angesehen ist das Dogma zugleich ein Ausdruck für die Art, wie das Christenthum angeeignet und erlebt wird. Unter diesem Gesichtspunkt ordnet es sich mit anderem zusammen, mit sittlichen Grundsätzen und praktischen Institutionen, ist wie diese der Ausdruck des Christenthums zu einer gegebenen Zeit, d. h. der Art, wie in ihr das Christenthum aufgefaßt und bethätigt wird. Das liegt in der Natur der Sache und setzt sich unter allen Umständen durch, daß das Dogma auch diese Bedeutung hat. Hierin aber, daß es mit ihm eine solche doppelte Bewandtniß hat, wurzelt die doppelte mögliche Beurtheilung desselben, seines Verhältnisses nämlich zum evangelischen Glauben. Ich versuche zunächst eines nach dem anderen mit wenigen kurzen Strichen etwas näher zu schildern.

Das Dogma, wie es die in der Kirche gewonnene Erkenntniß der christlichen Wahrheit darstellt, zerfällt in einen zweifachen Kreis von Lehren. Da stehen auf der einen Seite die allgemeinen Sätze über Gott und Welt, über den Menschen, das ihm gegebene Gesetz und die einstige Vergeltung, auf der anderen Seite die specifisch christlichen Lehren, die Sätze über Jesus Christus und das in ihm uns geschenkte Heil, über die Gotteserkenntniß, die sich daraus ergiebt und die Beurtheilung des Menschen, die dadurch bedingt wird. Beide Reihen stehen natürlich nicht beziehungslos neben einander, sondern greifen mannichfaltig in einander über. Namentlich die Logoslehre bildet eine Brücke von der einen zur anderen. Denn ohne die Erkenntniß des Logos kann man eigentlich doch auch das Verhältniß von Gott und Welt nicht verstehen. Und von der Logoslehre hat das Dogma der alten Kirche über die Trinität und den Gottmenschen seinen Aus-

gang genommen. Doch sind die beiden Reihen nicht identisch. Sie unterscheiden sich auch durch die Art ihres Zustandekommens.

Die allgemeinen Sätze des Dogmas sind entstanden, indem gewisse popularphilosophische Erkenntnisse des späteren Alterthums mit den inhaltlich verwandten Sätzen des christlichen Glaubens zusammenflossen. In den Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts ist dieser Vorgang zu beobachten. Das ist nun schon oft geschildert worden und wird von niemandem bestritten. Hier kommt in Betracht, daß diese Sätze demnach in der That als Erkenntniß des Wirklichen im gewöhnlichen Sinne des Worts gemeint sind — als Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Sie zeichnen den Schauplatz der Geschichte, die sich mit den Menschen zugetragen, die in Adam und Christus ihre beiden Brennpunkte hat. Und von dieser handeln die specifisch christlichen Lehren.

Aber auch sie sind als Erkenntniß des Wirklichen, dessen, was ist und sich thatsächlich so verhält, gemeint. Die Erkenntniß Jesu Christi ist, wie sich gebührt, der Ausgangs- und Mittelpunkt aller dieser Sätze. Eben diese Erkenntniß ist aber als γνῶσις zu Stande gekommen, die sich über die πίστις erhebt. Den Glauben nämlich wußte man nicht anders denn als ein Fürwahrhalten und Annehmen auf Autorität zu würdigen. Und da verstand es sich denn von selbst, daß man nicht bei dem „Glauben" stehen bleiben konnte. In ihm ist ja noch gar keine innere Berührung mit dem Objekt hergestellt. Eine solche vermittelt erst die Erkenntniß, die γνῶσις, deren A und O die Erkenntniß des Logos ist, der in Jesus Christus Mensch geworden. So sind diese Sätze über das dreieinige Wesen Gottes und die Vereinigung der beiden Naturen in Christo gemeint. Sie haben wieder in allem folgenden die Voraussetzung gebildet. Insbesondere ist auch daran angeknüpft worden, was weiterhin als Lehre über das Werk Christi und seinen Opfertod sich in der Kirche entwickelt hat. Anselm's Schrift Cur deus homo will, wie der Titel lehrt, die Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes beantworten, eine Frage also, die sich im Zusammenhange des altkirchlichen Dogmas vom Gottmenschen ergiebt. Der Sache nach haben sich in ihr

die Gedanken über den Tod Christi als die Versöhnung der Menschen mit Gott einen zusammenhängenden Ausdruck verschafft, und ist diese Schrift die Grundlage der späteren kirchlichen Versöhnungslehre geworden. Als Erkenntniß der objektiven Realitäten, mit denen es der Christ in seiner Frömmigkeit zu thun hat, sind alle diese Sätze gemeint. Das ist deutlich erkennbar als eine der Absichten, die bei ihrem Zustandekommen gewaltet haben.

Auf die Frage, ob und wie weit an der Entstehung des Dogmas ursprünglich die griechische Philosophie des späteren Alterthums betheiligt gewesen ist, gehe ich hier nicht weiter ein. Es würde den Gegenstand der Erörterung unnütz kompliziren und kommt für deren Zweck nicht weiter in Betracht. Es darf auf der einen Seite als zugestanden angenommen werden, daß eine solche Betheiligung überhaupt stattgefunden hat. Es liegt thatsächlich auf der Hand und ist so sehr das Natürliche, das Gegebene, daß man es nicht eigentlich überhaupt in Abrede stellen kann. Auf der anderen Seite wird nicht verkannt, daß die Geschichte des Dogmas die Geschichte einer fortschreitenden Beschneidung und Umprägung der ursprünglich philosophischen Elemente im Sinn des Christenthums ist. Man braucht nur einen Blick auf die Entwicklung der Trinitätslehre und Christologie zu werfen, um das einzusehen. Die Logosspekulation, die die Grundlage bildet, ist anfangs noch deutlich als kosmologische Spekulation erkennbar. Allmählich aber sind diese Gedanken zurückgedrängt worden, bis schließlich nur der biblische Satz davon übrig geblieben ist, daß der Vater die Welt durch den Sohn geschaffen hat. Nun ist es freilich nichtsdestoweniger eine tiefgreifende Frage, über die längst keine Einigkeit besteht, wie hoch dieser Antheil der Philosophie am Dogma anzuschlagen ist, und inwiefern das Dogma dadurch bleibend seinen Charakter erhalten hat. Aber wir gehen hier nicht weiter darauf ein. Es kommt für unsere Zwecke wie gesagt nicht unmittelbar in Betracht und würde die Erörterung nur unnöthig kompliziren.

Wir halten uns hier an das Allgemeine: das Dogma stellt die in der Kirche gewonnene Erkenntniß der christlichen Wahrheit

dar. Was ich aber anerkenne, ist für mich das Wirkliche, und die Wirklichkeit hat für mein Bewußtsein nur Bedeutung, soweit ich sie irgendwie zu erkennen vermag. Das gilt für alle Beziehungen zum Wirklichen, in denen wir stehn. Ist jedoch die Wirklichkeit eine sinnlich gegebene, die sich uns aufdrängt, dann tritt es hinter der sich stetig wiederholenden sinnlichen Wahrnehmung zurück. Diese notwendige Wechselbeziehung zwischen der Erkenntniß und der für uns vorhandenen Wirklichkeit lebt da nicht im Bewußtsein. Wo es sich dagegen um die geistigen Beziehungen handelt, in denen unser Leben verläuft, vor allem um unser Verhältniß zum Uebersinnlichen, zu Gott, da bedarf es nur einer geringen Besinnung, um jenen Sachverhalt einzusehen. Auch für die unwillkürliche Empfindung macht er sich geltend, ohne daß sich die bewußte Aufmerksamkeit darauf richtet. Das Dogma, d. h. die darin ausgesprochene Erkenntniß ist die Wirklichkeit, auf die sich der Glaube bezieht.

Wie wir durch den Unterricht die wirkliche Welt, in der wir leben, kennen lernen und zwar in einem Maaß, in dem wir es auf die eigene Erfahrung angewiesen niemals erreichen würden, so lernen wir in derselben Weise auch die Wirklichkeit kennen, mit der es der Glaube zu thun hat. Eben der Unterricht im Dogma hat die Bedeutung, uns mit dieser Wirklichkeit bekannt zu machen. Nun fragt sich überhaupt, was wir mit den uns überlieferten Kenntnissen beginnen, ob wir sie vergessen oder behalten, und wenn letzteres, ob wir praktischen Gebrauch davon machen, sobald wir in eine Lage kommen, in der das gefordert wird. Bloß der Unterricht, das Mittheilen und Aufnehmen der Kenntnisse thut es noch nicht, die Anwendung und der Gebrauch ist die Hauptsache, der Unterricht nur die Bedingung dessen, die Vorbereitung darauf. So verhält es sich auch mit dem Unterricht im Dogma. Er macht für sich allein noch keineswegs den Christen. Niemand behauptet, daß die Kenntnisse dazu ausreichen. Es fragt sich, ob sie ihrem Sinn entsprechend angewandt und verwerthet werden. Und das heißt in der evangelischen Kirche so viel wie: es fragt sich, ob wir nun auch glauben (im evangelischen Sinn des Worts). Erst dieser Glaube begründet das Christenthum,

die innere persönliche Beziehung zu der Wirklichkeit, von der das Dogma handelt. Aber der Unterricht ist die Bedingung dafür. Denn die Kenntniß und irgendwelche Erkenntniß des Wirklichen ist auf geistigem Boden die Voraussetzung dessen, daß man in ein Verhältniß dazu treten kann.

Und noch in anderer Weise gilt, daß die im Dogma dargestellte Wirklichkeit die Voraussetzung des subjektiven Christenthums und des Glaubens ist, als solche erscheint. Schließlich nämlich ist, was so im Subjekt zustande kommt, selbst ein wichtiges Moment in der Wirklichkeit, um die es sich handelt. Auch davon redet daher das Dogma. Es zeigt, wie es mit den Thaten Gottes, die dieser übersinnlichen und genau genommen aller Wirklichkeit zu Grunde liegen, auf den Glauben der Menschen und durch den Glauben auf ihr ewiges Leben abgesehen ist. Alles steht in einer von Gott ewig gewollten Zweckbeziehung auf diesen Glauben und was er beschließt. Aber wie soll nun dieser Glaube möglich sein ohne die Wirklichkeit, die ihm seinen Inhalt und seine Bedeutung giebt? Ohne sie ist er grundlos, ein Schemen, eine bloße Einbildung. Nein, das Dogma ist die Voraussetzung des Glaubens. Das ist es deßhalb, weil es der in der Kirche festgestellten Erkenntniß der Wirklichkeit Ausdruck giebt, auf welcher der Glaube beruht und in der er leben soll. Dabei kann vorbehalten bleiben, daß das Dogma nicht im strikten Sinn unfehlbar ist. Wir dürfen nie vergessen, daß der menschlichen Erkenntniß und vor allem der des sündigen Menschen bestimmte Grenzen gezogen sind. Auch das muß im Auge behalten werden, daß wir von den göttlichen Geheimnissen jeweilen nur mit stammelnder Zunge zu reden vermögen, daß in dem bekannten Wort credo quia absurdum ein Körnlein Wahrheit enthalten ist. Aber das hebt nicht auf, was die Hauptsache ist. Das Dogma ist im großen und ganzen der Ausdruck der Wirklichkeit, mit der es der Glaube zu thun hat.

Das ist der eine Gesichtspunkt, unter dem das Dogma steht und sich entwickelt hat, unter dem es betrachtet werden kann. Es ist aber nicht der einzige. Eben so wichtig ist der andere, daß das Dogma ein Ausdruck der Art und Weise ist, wie das Christenthum zu einer gegebenen Zeit angeeignet und erlebt worden ist.

Ja, vom evangelischen Standpunkt aus geurtheilt ist dies das Wichtigere. Denn als evangelische Christen wissen und sagen wir alle, daß das Bekenntniß die eigentlich entsprechende Form, sozusagen die Urgestalt des Dogmas sei. Das Bekenntniß ist aber das Bekenntniß des Glaubens. Und wir können, wir dürfen doch nicht anders als den Glauben im evangelischen Sinn des Wortes verstehn, so wie er nicht ein bloßes Hinnehmen oder Annehmen einer gegebenen Wahrheit bedeutet, sondern ein persönliches Leben in ihr. Wir müssen auch das Bekenntniß dementsprechend fassen. Oder ist es ein Bekenntniß im evangelischen Sinn des Worts, wenn in der sogenannten Confessio orthodoxa der griechischen Kirche mit unverkennbar aufrichtigem Pathos subjektiver Frömmigkeit unter Aufzählung aller geheiligten Autoritäten, auf denen sie beruht, feierlich erklärt wird, man wolle bei dieser Wahrheit bleiben? wo jeder Unbefangene sieht und gar nicht verkennen kann, daß es ganz gleichgültig ist, wie nun diese Wahrheit im einzelnen genauer lautet, daß die innere Stellung dazu genau dieselbe sein würde, wenn auch die kirchlichen Entscheidungen vielfach anders ausgefallen wären? Ich nehme an, daß alle diese Frage verneinen werden. Aber wenn denn, so folgt, daß wir als evangelisches Glaubensbekenntniß nur dasjenige gelten lassen, welches die Beziehungen des persönlichen Lebens zu Gott hervortreten läßt, und bei dem daher alles auf den Inhalt des Glaubens ankommt, nicht auf eine Wahrheit, die ich annehme, weil sie mir durch geheiligte Autoritäten überliefert ist, sondern die ich glaube, weil sie diese und keine andere ist. Verhält es sich jedoch mit dem Glaubensbekenntniß nach evangelischem Verständniß in dieser Weise, und ist das Bekenntniß die Urgestalt aller Lehre, alles Dogmas in der Kirche, dann ist auch dieser zweite Gesichtspunkt, unter dem das Dogma sich uns darstellt, nicht bloß überhaupt von Bedeutung, er so gut wie der erstgenannte, sondern er ist wichtiger als dieser.

Einerlei aber, ob man das zugeben will oder nicht, einerlei auch, ob man sich in der Beurtheilung dieser Sache auf den evangelischen Standpunkt stellt oder auf einen andern — Thatsache ist es unter allen Umständen, daß diese Beziehung des Dogmas und der in ihm gegebenen Formulierung der christlichen Wahrheit zur

subjektiven Frömmigkeit vorhanden ist, immer vorhanden gewesen ist und kurz und gut vorhanden sein muß, weil das in der Natur der Sache liegt, aus dem inneren Zusammenhang der Religion mit Nothwendigkeit folgt. Ich meine also jetzt nicht bloß, daß das etwas ist, wovon wir Evangelischen unseren Begriff vom Glauben zufolge dafür halten, daß es vorhanden sein sollte, sondern ich meine, daß es etwas ist, was überall, immer, unentrinnbar sich in der Kirche, bei der Gestaltung ihres Dogmas geltend macht. Wenn nicht in der Weise, die uns als die richtige erscheint, und die wir durch die Betonung des Glaubens zum Ausdruck bringen, dann in einer anderen Weise und zwar voraussichtlich so, wie wir es für irrig halten werden oder müssen.

Im inneren Wesen der Religion, sage ich, sei es begründet, daß es sich so verhalte. Das Dogma ist aber jedenfalls um der Religion willen da, wird in ihrem Zusammenhang erzeugt und dient ihrem Bestand. Es hat sich daher auch der Beurtheilung zu unterwerfen, die sich aus der Religion ergiebt.

Die Religion oder — wie ich lieber sage — die Frömmigkeit ist unser Verhältniß zu Gott, unser Leben in Gott und für Gott. Es sind immer geistige Vorgänge, in denen sie erlebt wird, welche die Wurzel alles dessen bilden, das zur Religion gehört. Das heißt aber, daß sie nur in und mit der Bildung oder Aneignung von Vorstellungen oder Gedanken zustande kommt. Das ist mit ihrem geistigen Charakter nothwendig gegeben. Und zwar gilt das von der praktischen Frömmigkeit als solcher, nicht bloß vom religiösen Erkennen. Sie hat nicht etwa bloß die Aneignung bestimmter Vorstellungskreise zur Voraussetzung, um nun im Anschlusse daran sich als ein anderes und zweites zu entwickeln, sondern sie ist nur wirklich und wird nur erlebt, indem wir uns in diesen Gedanken bewegen. Gedanken sind es von Gott und seinem Verhältniß zu uns. Eben Gott ist aber direkt oder indirekt der eigentliche und alleinige Gegenstand aller religiösen Erkenntniß. Es ist daher unmöglich anders, als daß beides in innerer Beziehung zu einander steht und sich gegenseitig bestimmt. Es ist unmöglich anders, als daß das Dogma irgendwie zugleich ein Ausdruck für die praktische Frömmigkeit ist, die zu der Zeit, da es geprägt wird, in der Kirche herrscht.

Man wird sagen: nun ja, eben im Dogma stelle sich die durch die Offenbarung uns ermöglichte, d. h. die wahre der Wirklichkeit entsprechende Gotteserkenntniß dar, und nach dieser habe sich die christliche Frömmigkeit zu richten, wo nicht, so bestehe sie nicht mit der Wahrheit. Danach würde dann doch alles Gewicht in die erstgenannte Seite des Dogmas zu werfen sein, darin, daß es die uns gegebene Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten ausspricht.

In der That geht es empirisch so zu, daß ein Geschlecht dem andern die ererbte und von ihm erprobte Wahrheit sagt, daß also die Aneignung der Lehre und ihrer Gedankenkreise das erste ist. Zwar wird das bloße Sagen nicht viel helfen, wenn es nicht von einem Leben in der Wahrheit begleitet wird. Aber immerhin, es verhält sich so, die Aneignung bestimmter Vorstellungen, das Lernen ist auch hier das erste.

Allein, ist es wirklich so, daß die Erkenntniß auch prinzipiell unabhängig vom inneren Leben zustandekommt, in strenger Objektivität uns gegenübersteht, daß wir uns zu der darin ausgedrückten Wirklichkeit ebenso verhalten wie zu der wirklichen Welt der Erfahrung, die nun einmal ist wie sie ist, unabhängig von uns, unseren Gefühlen und Strebungen? Wenn es so wäre, dann würden wir uns mit unserer evangelischen Betonung des Glaubens vollständig auf dem Holzwege befinden, dann wäre auch nicht wahr, was doch meines Wissens seit Schleiermacher und durch ihn wieder (denn es ist nichts anderes als das Erbe der Reformation) ein Ferment in der evangelischen Theologie aller Richtungen geworden ist, daß die religiöse Erkenntniß ihre Art für sich hat, weil sie eben im Zusammenhang der Religion zustandekommt und schließlich nur in diesem Zusammenhang so angeeignet werden kann, wie sie angeeignet sein will. Es darf daher vorausgesetzt werden, daß niemand dies wird leugnen, niemand der Erkenntniß auf unserem Gebiet einen solchen Charakter strenger Objektivität und Unabhängigkeit vom Glauben wird beilegen wollen. Ich darf es als überflüssig ansehen, eine solche Anschauung hier erst noch ausdrücklich als irrig zu erweisen.

Zwar will ich nun damit nicht stillschweigend die Streitfrage,

in wie weit dies kurz gesagt praktische Element die religiöse Erkenntniß bedingt und über sie entscheidet, in dem von mir für richtig gehaltenen Sinn als erledigt nehmen. Ich will nicht folgern, in Wahrheit liege hier der Schwerpunkt aller religiösen Erkenntniß und daher auch des Dogmas, sofern es solche enthält. Ich will nur sagen: es findet eine Wechselbeziehung statt. Das Dogma entsteht, indem die Kirche ihre Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten zu formuliren unternimmt. Aber diese Erkenntniß wird durch die jeweilen herrschende Frömmigkeit mit bestimmt, nicht etwa ist sie das Erzeugniß reiner Denkgesetze, mittelst deren aus der Offenbarung als einer gegebenen Quelle die Erkenntniß entwickelt wird. Und dann auch wieder umgekehrt: das Dogma übt, wenn es nun in einem bestimmten Sinn nach mancherlei Streitigkeiten festgestellt worden ist, seine Rückwirkung auf die Frömmigkeit aus. Das heißt eben: es findet eine Wechselbeziehung statt. Das Dogma steht unter dem doppelten Gesichtspunkt, daß es die Erkenntniß der christlichen Wahrheit ausspricht, und daß es ein Ausdruck der zur gegebenen Zeit in der Kirche lebendigen Frömmigkeit ist.

Aber auch hier kann es heißen: einerlei, wie man sich dazu stellen will, es ist einfach Thatsache, daß es sich so verhält. Glühend heiß sei es gewesen, als es in die Form gegossen wurde, hat ein warmer Freund des alten Dogmas von diesem in der „Christlichen Welt" gesagt. Und sicherlich mit Recht! Das heißt aber nichts anderes, als daß die Frömmigkeit selbst in intensivster Weise an der Formulirung des Dogmas betheiligt, daß dieses keineswegs das Erzeugniß bloß des objektiven Denkens und Erkennens gewesen ist. Von allen entscheidenden Ansatzpunkten des Dogmas, von den großen und vorbildlichen Männern, die wir da am Werke finden, gilt es. Weiterhin sind theoretische Erwägungen und man möchte sagen theoretische Zänkereien oft genug eingemischt worden: jenes andere aber war das Richtung und Ausschlag gebende Moment.

Oder was hat denn über das trinitarische und christologische Dogma entschieden, wenn nicht der Heilsgedanke, daß Gott Mensch geworden ist in Christo, auf daß wir in ihm vergottet würden d. h. Theil gewännen an Gottes unsterblichem Leben? Nur aus

diesem Gedanken, nicht aus der zunächst kosmologisch gemeinten Logosspekulation, deren Gedankengefüge die theoretische Grundlage des Dogmas bildet, lassen sich die Sätze desselben, wie sie dann wirklich ausgefallen sind, folgerichtig entwickeln. Denn dieser Gedanke bedingt, daß es der ewige Gott selbst sein muß, der in Christo Mensch geworden, seine „göttliche Natur", die sich in Christo mit der menschlichen geeinigt hat. Er verlangt auf der andern Seite, daß an der menschlichen Natur des Gottmenschen nichts fehle, wenn der ganze Mensch, wie er ist, der Einigung mit Gott theilhaftig werden soll. Und wenn in der Lehre von dem Verhältniß der beiden Naturen zu einander jener leitende Gedanke nicht rein zur Durchführung gekommen ist, so kann man ja fragen, ob nicht die gegenwirkenden Momente ihre volle auch religiöse Berechtigung gehabt haben. Aber daß jener Gedanke vom Heil der leitende war, tritt unwidersprechlich darin hervor, daß dessen Umbiegung und Abstumpfung im Chalcedonense die Katastrophe der alten orientalischen auf diesem Heilsgedanken sich erbauenden Kirche herbeigeführt hat. Der Heilsgedanke, die Auffassung vom Heil, wie sie sich jener Zeit gestaltete, ist es, woraus die Grunddogmen der alten Kirche hervorgewachsen sind. Das heißt aber nichts anderes, als daß vor allem auch die Motive der praktischen Frömmigkeit diese theoretischen Sätze geprägt haben.

Eben dasselbe läßt sich auch da als wirksam erweisen, wo es nicht so deutlich hervortritt, wie in dem jetzt hervorgehobenen Fall. Woher hat z. B. die älteste Kirche ihren Gottesgedanken? Ich meine jetzt nicht die sich entwickelnde trinitarische Lehre, sondern den Gedanken von dem „einen Gott", wie die spätere Dogmatik es ausdrückt, jenen Gedanken, in dem die Transscendenz, dies, daß Gott nicht die Welt ist, das bestimmende Moment ist, so daß die Sätze über die Weltbeziehung Gottes ohne inneren Einklang nachträglich hinzugefügt erscheinen. Man wird sagen: aus der griechischen Philosophie. Gewiß, aber wie hat dieser philosophische Gedanke Eingang finden können, da doch der biblische Gedanke von Gott so ganz anders lautet, dort das grenzenlose und über alle Bestimmung erhabene Sein, hier aber die höchste Energie persönlichen Wollens das Grundschema bildet, in dem Gott gedacht wird? Es

ist die Stimmung der praktischen Frömmigkeit, die den Uebergang vermittelt hat. Denn einem die Transscendenz in dieser einseitigen Weise betonenden Gottesbegriff entspricht eine Frömmigkeit, die zur Weltflucht neigt und sich nur in dieser vollenden zu können meint. Und eine solche auf die obere Welt und ihren baldigen Anbruch gerichtete, darum von dieser Welt sich lösende Frömmigkeit ist in der ältesten Gemeinde die herrschende gewesen. Damit war dann die Möglichkeit des Ueberganges aus der urchristlichen zur philosophisch begründeten Entfremdung von der Welt gegeben, die Möglichkeit auch der Einbürgerung eines Gottesgedankens, der sich mit dem biblischen nicht im Einklang befindet. Und wenn man beachtet, wie dieser Gottesgedanke in der Dogmatik seine Bedeutung behält, solange das eigentliche Ziel des Frommen in der Aussonderung aus der Welt gesucht wird, wie er in der lutherischen Dogmatik keine innere Beziehung zu ihrem Hauptinhalt hat, und wie heute fast alle protestantischen Theologen vielmehr dem biblischen Schema folgen, so wird man darin nur die Bestätigung des Gesagten finden. Es ist so. Das Dogma ist immer zugleich der Ausdruck der an seinem Zustandekommen betheiligten praktischen Frömmigkeit.

Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren. Es wäre darauf zu verweisen, wie durch Augustin der Gegensatz von Sünde und Gnade für die abendländische Frömmigkeit bestimmend wird, und wie sich daraus Dogmen entwickeln, deren leitender Gedanke ein ganz anderer ist als der für das altkirchliche Dogma maßgebende. Es wäre daran zu erinnern, daß die folgenreiche Schrift Anselm's Cur deus homo?, scheinbar und nach der Absicht ihres Urhebers ein Produkt des „voraussetzungslosen" Denkens, in Wahrheit nur die Grundgedanken des meritum und der satisfactio, die im Abendland längst für die praktische Frömmigkeit entscheidende Bedeutung gewonnen hatten, für das Verständniß der göttlichen Begründung des Heils verwerthet. Aber das jetzt Gesagte mag genügen. Es kommt uns auch hier nur auf das Allgemeine an, darauf, daß das Dogma immer zugleich durch die Frömmigkeit bestimmt wird. Und das ergiebt sich zur Genüge aus dem Gesagten.

Es ist also dieser doppelte Gesichtspunkt, unter dem das

Dogma steht, daß es die Erkenntniß der Wirklichkeit sein will, in der der Glaube lebt, und daß es ein Ausdruck der Frömmigkeit ist. Uns wenigstens erscheint es als ein Doppeltes. In der alten Kirche hing beides aufs engste zusammen. Die griechische Werthschätzung des Erkennens ist das Bindeglied zwischen beiden, die Anschauung, daß eben das Erkennen der Weg ist, auf dem wir zu Gott kommen, daß auf ihm das höchste Gut erreicht, die Seligkeit erlebt wird. Denn wenn es sich so verhält, dann liegt es gar nicht auseinander, daß wir Gott erkennen, und daß wir in Gott leben und selig sind. Gott ist das höchste Gut, und er, sein Wesen und sein Wille ist die unsichtbare Wirklichkeit, deren Erkenntniß erstrebt wird. Da fällt also Erkennen und praktische Frömmigkeit unmittelbar zusammen. Dies und der Umstand, daß diese Erkenntniß Gottes um ihrer mystischen Art willen leicht in den andern Gedanken einer durch Contemplation (ohne innere Betheiligung des Sittlichen) zu erreichenden Theilnahme an Gottes Geist und Leben verschoben wird, ist der springende Punkt in der Gestaltung des Christenthums auf seiner ersten altkirchlichen Stufe. Man wird diese und mancherlei, was heute noch von Bedeutung ist, nur dann richtig verstehen, wenn man sich den eben angedeuteten geistigen Zusammenhang klar gemacht hat. Vielleicht ist dies etwas, was immer noch nicht in genügender Weise gewürdigt worden ist, weil wir in einem Zeitalter leben, welches nur eine geschichtliche Betrachtung liebt, aber weniger darauf gerichtet ist, auch das Geschichtliche in seinem Zusammenhang mit den immer wieder auftauchenden allgemeinen Problemen des menschlichen Geisteslebens zu verstehen. Indessen, wie immer es sich damit verhält, so viel ist ja gewiß, daß jenes Zusammenfallen der Erkenntniß und der praktischen Frömmigkeit für uns seine innere Wahrheit verloren hat. Es bleibt daher dabei, daß das Dogma für uns unter den nun oft erwähnten doppelten Gesichtspunkt tritt.

Und zwar ergiebt sich nun daraus eine doppelte Beurtheilung seiner geschichtlichen Entwicklung, die es wieder mit sich bringt, daß sein Verhältniß zum evangelischen Glauben in verschiedener Weise aufgefaßt werden kann.

Achtet man darauf, daß das Dogma nichts anderes ist, als

die in der Kirche sich entwickelnde Erkenntniß der Wirklichkeit, in der der Glaube leben soll, so erscheint dieser Entwicklungsproceß als ein in sich zusammenhängendes Ganzes. Stein auf Stein ist zum Bau hinzugetragen worden, und dieser ist so wie er ist, könnte im Großen und Ganzen gar nicht anders sein. Denn es handelt sich nur darum, daß die in der Offenbarung gegebene, beziehungsweise durch sie zugänglich gewordene, von Anfang an aber vorhandene Wirklichkeit für den menschlichen Geist, ein Stück nach dem andern, deutlicher geworden ist. Was objectiv als ein Ganzes da war, hat successive und allmählich diesen Proceß der Erhebung in das subjektive Bewußtsein und die klare Erkenntniß durchgemacht. So hat die alte morgenländische Kirche den Grund gelegt, indem sie das trinitarische und christologische Dogma in sich bildete. Die alte abendländische Kirche hat dazu die Anthropologie hinzugefügt, schon vor Augustin war das vorbereitet, durch ihn gewann es bestimmte Gestalt. Das Mittelalter hat die Versöhnungslehre geprägt, die Reformation das ganze Gebäude durch die Soteriologie gekrönt, auch allerlei Irrthümer wieder beseitigt, die sich in der Papstkirche des Mittelalters eingeschlichen hatten.

Es thut nicht noth, dies näher auszuführen. Die eben skizzirte Betrachtungsweise ist weit verbreitet und bekannt genug. Aehnlich hat die römische Kirche schon längst die Entwicklung der kirchlichen Dinge beurtheilt. Die alten protestantischen Lehrer haben dann nichts davon gewußt, sondern waren schlecht und recht der Meinung, daß sie ihre Sätze aus der Schrift schöpften, welche die eine und alleinige Quelle aller heilsamen Wahrheit sei. Noch im siebzehnten Jahrhundert hat Calixt's Werthschätzung des ältesten Theils der kirchlichen Ueberlieferung, in dem er etwas neben der Schrift Maßgebendes und ein einigendes Band aller Confessionen erblickt wissen wollte, nur den heftigsten Widerspruch erfahren. Als aber in unserem Jahrhundert der geschichtliche Sinn wieder erwachte, hat jene Betrachtungsweise auch in der protestantischen Theologie Raum gefunden. Im besonderen ist es auf den Einfluß Hegels zurückzuführen. Von den Voraussetzungen seiner Philosophie ausgehend hat Baur die Geschichte des Dogmas als einen zusammenhängenden Proceß construirt, der wieder nichts

anderes ist, als ein Ausschnitt aus der großen Geschichte des Geistes überhaupt, deren letztes und vollendetes Stadium. Nur verstand Baur es freilich nicht so, als ob nun damit die unantastbare Gültigkeit aller Sätze des Dogmas in der Kirche gewährleistet sei. Nur eine relative Bedeutung wollte er ihnen zugeschrieben wissen, er wußte von einer Aufgabe, die der denkende Geist in der Gegenwart an diesen Sätzen zu lösen habe, ähnlich wie nach ihm Biedermann, von dessen Anschauung weiter oben die Rede gewesen ist. Aber das haben dann andere anders gefaßt. Namentlich Kliefoth und Thomasius haben die Betrachtung so gestaltet, daß sie auf eine Rechtfertigung des Dogmas in der evangelischen Kirche hinausläuft. Nicht um den Buchstaben, nicht um die Unterwerfung unter unverstandene Sätze ist es ihnen dabei zu thun, sondern um das Verständniß der Entwicklung des Dogmas in der Kirche und um den Nachweis, daß sie im orthodoxen lutherischen Lehrbegriff ihren Abschluß erreicht. Seither ist diese Betrachtungsweise allgemeiner geworden. Wenigstens so weit sie zur Geltung bringt, daß das Dogma nichts anderes ist, als die Darstellung der Wirklichkeit, die den Glauben trägt, und auf die der Glaube als auf seinen Inhalt gewiesen ist.

Wie ganz anders gestaltet sich aber die Betrachtung desselben Gegenstandes, eben der Entwicklung des Dogmas, wenn man den andern Gesichtspunkt einhält und beachtet, daß sich die jeweilen herrschende Frömmigkeit darin einen Ausdruck verschafft hat. So angesehen kann es wahrlich nicht als eine einheitliche Größe und seine Entstehung als eine stetig fortschreitende, wie man sagt, organisch sich entfaltende, Glied an Glied ansetzende Entwicklung gelten. Vielmehr zeigt sich, daß das Dogma und seine Geschichte ein allerdings wichtigstes Stück der Kirche und ihrer Geschichte, beziehungsweise der Geschichte des Christenthums in der Welt ist. Und wie in dieser mehrere große Perioden zu unterscheiden sind, so auch in der Geschichte des Dogmas. Dieses ist nicht ein organisches Ganzes, an dem ein Glied nach dem andern deutlicher hervorgetreten ist und bestimmtere Gestalt gewonnen hat, sondern es lagert in großen Schichten über einander, die sich keineswegs innerlich entsprechen.

Die altkirchlichen Lehren von der Trinität und von Christo,

d. h. von der Vereinigung der beiden Naturen in ihm, sind der Ausdruck für die Art und Weise, wie der griechische Geist sich die göttliche Offenbarung angeeignet hat. Das Heil ist die Vereinigung mit Gott, die ohne innere Beziehung zum sittlichen Leben insofern etwas Physisches oder Hyperphysisches ist. Der Weg, um dahin zu gelangen, ist die Erkenntniß, ist die Berührung mit den übernatürlichen Kräften, die durch die Menschwerdung Gottes der Welt eingepflanzt worden sind. Nicht als wenn das Sittliche überhaupt gleichgültig wäre. Aber es geht nebenher. Dieses Nebeneinander des Religiösen und Sittlichen ist das eigentlich Charakteristische für die älteste griechische Form des Christenthums. Der Fall Adams hat wesentlich nur metaphysische Folgen gehabt. In sittlicher Beziehung steht jeder auf sich selbst, da ist die Freiheit maßgebend, es findet darin kein wesentlicher Unterschied zwischen Adam und dem empirischen Menschen statt. Aber die Natur ist verändert, die ursprüngliche Einheit mit Gott aufgehoben. Und dieser Schade wird durch die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Christo wieder aufgehoben, die Einheit mit Gott allen, die menschlichen Geschlechtes sind, wieder zugänglich gemacht.

In diesem Zusammenhang sind jene Dogmen ursprünglich entstanden, in ihm stehen sie zunächst. Und in ihm aufgefaßt bezeichnen sie eine ganz bestimmte charakteristische Form des Christenthums. Die Ueberordnung der kontemplativen Lebenssphäre über die sittliche, hyperphysische Heilsmittel, Erkenntniß, Kultus und Entfremdung von der Welt als Weg zum Heil, während der sittliche Gehorsam nur eine nebenhergehende Bedingung ist, das sind die hervorstechenden Züge darin. Die heutige morgenländische Kirche ist das secundäre Produkt dieser ältesten Periode des Christenthums, die Kirche der orthodoxen Formel, der Liturgie, der Fasten und der sittlichen Trägheit. Freilich ist hier manches zur Karrikatur geworden, was einst wirkliches ursprüngliches Leben war. Aber auch in der Karrikatur erkennt man die wesentlichen Züge einer Erscheinung. Und es giebt in der morgenländischen Kirche nichts, was sich nicht aus jener ersten Periode ableiten ließe [1]).

---

[1]) Das treffliche Werk von Kattenbusch: Vergleichende Confessions-

Im abendländischen Christenthum hat sich schon früh ein anderer Geist geltend gemacht, der dann in Augustin seinen großen und wirksamen Vertreter gefunden hat. Sicherlich hat dabei der Unterschied zwischen dem griechischen und römischen, dem morgenländischen und abendländischen Geist mitgewirkt. Aber wir werden es vor allem auch als eine Wirkung des Evangeliums selbst, des neuen Testamentes, besonders der paulinischen Briefe bezeichnen dürfen. Der Punkt, um den es sich dabei handelt, ist das Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen. Zwar, an der Voraussetzung wird festgehalten, daß der Heilsempfang nicht in innerer Beziehung zum sittlichen Leben steht. Das ist das Gemeinsame in beiden Zweigen der altkirchlichen Gestaltung des Christenthums, das Band auch, das heute noch die beiden wie wir sagen „katholischen" Kirchen mit einander verbindet. Denn diese Voraussetzung mitsammt den daraus sich ergebenden (oben erwähnten) praktischen Folgerungen für die Pflege der Frömmigkeit wird im Abendland festgehalten. Aber unter dieser Voraussetzung wird nun hier eine möglichst enge Verbindung zwischen dem Religiösen und Sittlichen hergestellt. Das Sittliche ist nicht ein wesentliches Moment im Höchsten selbst, im Heilsempfang, in der Theilnahme an Gottes Geist und Leben, sondern dies ist und bleibt etwas Ueberschwängliches. Aber das Sittliche gehört doch mit zur Sache selbst, um die es sich im Christenthum handelt, die Kirche ist nicht bloß Heilsanstalt, sondern das Reich Gottes auf Erden und befaßt ein umfassendes System sittlicher Erziehung und Zucht in sich. Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Religiösen und Sittlichen macht das Charakterische des abendländisch-mittelalterlichen und heutigen römisch-katholischen Christenthums aus, das, wodurch es sich vom morgenländischen und griechisch-katholischen Christenthum unterscheidet.

Es ist hier nicht der Ort, dem im einzelnen nachzugehn. Hier kommt in Betracht, daß die Dogmen, die im Zusammenhang des abendländischen Christenthums entstanden sind, unter diesem

---

kunde I (Freiburg bei Mohr 1892) bringt diesen Zusammenhang in umfassendster Weise zur Darstellung.

jetzt erwogenen Gesichtspunkt nicht als eine gradlinige Fortsetzung der altkirchlichen Dogmen angesehen werden können. Allerdings findet auch kein ausschließender Gegensatz statt, das in keiner Weise, der Heilsgedanke der alten griechischen Kirche wird ja nicht aufgegeben, sondern nur in einem andern Zusammenhang verwerthet. Wohl aber enthalten diese abendländischen Dogmen eine andere Wendung des Grundgedankens und führen dahin, das alte Dogma in den Hintergrund zu drängen. An die Stelle der Menschwerdung tritt das Opfer auf Golgatha. Jene ist die Voraussetzung für den Werth des Todes Christi. Aber dieser ist die Quelle des Heils, die Grundlage der Sakramente. D. h. die physische oder metaphysische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur wird zur Voraussetzung, das unmittelbar Heil Begründende ist die sittliche That, — wie eben das Heil selbst als ein in sittlichen Beziehungen stehendes, wenn auch zunächst in gesetzlichen Kategorien erfaßt wird. So ist auch die unter dem Einfluß Augustins formulirte abendländische Anthropologie nicht die dem christologischen Dogma entsprechende. Diesem entspricht vielmehr die der griechischen Väter, denen Pelagius mindestens so nahe steht, wenn nicht näher als Augustin. Kurz, wo man die Sache anfaßt, da ergiebt sich: das ist nicht die gradlinige Fortsetzung der altkirchlichen Dogmenbildung, sondern eine neue Schicht, die sich über der alten lagert. Vom Standpunkt dieser neuen Schicht aus kann man beides als eine Einheit zusammenzufassen suchen. Es wird aber dadurch nicht aufgehoben, daß jede der beiden Schichten von der relativ verschiedenen Auffassung und Aneignung des Christenthums, in deren Zusammenhang sie entstanden ist, unmißverständlich Zeugniß giebt.

Und nun das evangelische Christenthum! So viel steht fest, daß es sich zu jener Anschauung vom Heil, aus der die altkirchliche Dogmenbildung hervorgegangen ist, einfach ablehnend und ausschließend verhält. Das Heil wird nicht als ein ethisch indifferentes gedacht, sondern so, daß es nicht erlebt werden kann, ohne eine sittliche Umwandlung mit sich zu bringen: das Leben in Gott ist nicht ohne den Wandel in seinen Geboten. Es ist daher auch nicht ein überschwängliches, über die Natur des Menschen hinausragendes, sondern es verwirklicht sich als göttliches Geschenk

in der von Gott eben hiefür geschaffenen menschlichen Natur. Alle praktischen Folgerungen aus der Heilsauffassung, die dem Dogma zu Grunde liegt, fehlen daher auch in der evangelischen Kirche. Das active sittliche Leben ist hier in sein Recht eingesetzt, das Wort wird den Sakramenten übergeordnet, nur das Dogma selbst ist herübergenommen, weil diese Zusammenhänge, die wir heute sehen, sich damals der Aufmerksamkeit entzogen.

Wiederum ist nichts dem evangelischen Christenthum wesentlicher, als der Gegensatz gegen den gesetzlichen Geist der mittelalterlichen wie der heutigen römischen Kirche. In diesem Gegensatz ist es geboren worden, und dadurch vor allem hat es sein Gepräge erhalten. Die Dogmen aber, die dem abendländischen Mittelalter ihre Entstehung verdanken, tragen insgesammt dieses gesetzliche Gepräge. Und das kann gar nicht anders sein. Denn so lange das Heil selbst, das Leben in Gott, als etwas ethisch Indifferentes gefaßt, aber in eine nahe Beziehung zum sittlichen Leben gesetzt wird, ist eine gesetzliche Anschauung die nothwendige Folge. Auch in dieser Beziehung finden wir die evangelische Heilserkenntniß und die aus ihr erwachsende Lehrbildung daher im Gegensatz zu den Dogmen, die in der früheren Entwicklung entstanden waren — sobald man nämlich die Lehre in ihrer Beziehung zur praktischen Frömmigkeit prüft. Unter diesem Gesichtspunkt ist es unmöglich, die Lehren, die der Reformation ihre Entstehung verdanken, als die Fortsetzung oder gar als den krönenden Abschluß der vorangegangenen Entwicklung anzusehen. Sie sind vielmehr eine neue Schrift, die sich über die vorausgegangenen lagert. Und zwar handelt es sich hier viel eher als beim Uebergang vom morgenländischen zum abendländischen Christenthum um einen Gegensatz. Denn der Widerspruch der Reformation richtet sich gegen die Grundanschauung selbst, auf der die frühere Dogmenbildung beruht, die Auffassung und Uebung des Christenthums ist deutlich erkennbar eine andere geworden, als auf den vorangegangenen Entwicklungsstufen.

Jetzt wird es aber verständlich sein, daß das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur kirchlichen Lehrüberlieferung so verschieden beurtheilt wird, wie wir es in der gegenwärtigen protestantischen Theologie finden.

Die einen gehen in ihrem Urtheil von dem Gesichtspunkt aus, von dem an erster Stelle die Rede war. Die Dogmenbildung erscheint ihnen als die in der Kirche allmählich gewonnene bestimmt umschriebene Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten, in denen der christliche Glaube von Anfang an und zu jeder Zeit gelebt hat. Die Dogmen sind nichts als der erkenntnißmäßige Ausdruck der Wirklichkeit, mit der wir es im Christenthum zu thun haben. Umgekehrt fassen sie diese Wirklichkeit von vorn herein stets in den Formen auf, die das Dogma ihnen bietet. Beides scheint ihnen unzertrennlich mit einander verbunden zu sein. Das schließt die Kritik am Dogma in einzelnen Punkten nicht aus. Aber im Großen und Ganzen hat man daran festzuhalten. Im Großen und Ganzen hat es mit dem Dogma die eben erwähnte Bewandtniß. Vom evangelischen Glauben aus die kirchliche Lehrüberlieferung beanstanden und sagen, sie bedürfe um dieses evangelischen Glaubens willen in entscheidenden Punkten einer Umbildung oder Umdeutung, das erscheint ihnen als ein Absägen des Astes, auf dem wir sitzen, als eine Verflüchtigung des Glaubensinhalts.

Wir andern dagegen lassen uns von dem Gesichtspunkt leiten, von dem an zweiter Stelle die Rede war. Die Aneignung und Uebung des Christenthums hat eine Geschichte in der Welt gehabt, die sich stufenweis erhebt. Auf jeder dieser Stufen ist am Dogma gearbeitet, sind Lehren erzeugt worden. Und die einzelnen Dogmen tragen je den Charakter der Stufe, auf der sie entstanden sind. Der evangelische Glaube bezeichnet die letzte und höchste dieser Stufen. Es ist eine dringende Aufgabe, die gesammte Erkenntniß und Lehre des Christenthums dem Glauben entsprechend zu gestalten, der uns in der Reformation erneuert und durch sie geschenkt worden ist. Auch die kirchliche Lehrüberlieferung kann da keine Schranke bilden, sondern muß dem Glauben gemäß umgebildet und umgedeutet werden. Ja, in irgend einem Maaß ist das nothwendig und geschieht es auch in der evangelischen Kirche überall. Die ursprünglichen Beziehungen des Dogmas zur lebendigen Frömmigkeit werden abgestreift, man behält die bloße Erkenntniß in der Hand, die nur indirekt mit

dem Glauben in Zusammenhang gebracht werden kann. Die Dogmatik ist das große Herbarium, in welchem gehörig verwahrt liegt, was in den verschiedenen Perioden der Kirche lebendige Wahrheit gewesen, nun aber den Saft längst verloren hat und in der Farbe verblichen ist. Und das läßt sich nicht ändern. So lange wir evangelische Christen bleiben wollen, können wir dem alten Dogma unter uns nichts als diese Schattenexistenz im Herbarium der Dogmatik bieten. Nur durch künstliche Vermittelungen, durch geistreiche Einfälle wird ihm eine Beziehung zur evangelischen Frömmigkeit abgewonnen. Oder — um an jenes andere Bild anzuknüpfen: der Inhalt dieser Sätze war freilich einst glühend heiß, als er in die Form gegossen wurde, jetzt ist er starr und kalt; sagt man aber, er könne jeden Tag wieder warm werden und in Fluß gerathen — so antworten wir: Gott behüte uns davor! Denn an dem Tage, an dem das geschehen wird, werden wir keine evangelische Christen mehr sein. Und weil es so steht, behaupten wir: der evangelische Glaube ist nicht Fortsetzung und Abschluß der vorangegangenen Dogmenbildung, sondern stellt der Theologie die Aufgabe, die Wirklichkeit, auf der unser Glaube beruht und die seinen Inhalt bildet, so zu sehn und zu beschreiben, wie sie sich dem evangelischen Glauben zeigt.

Aber damit nehme ich späteres vorweg. Ich wollte erst weiter unten auf die Frage eintreten, wie sich in diesem Streit der Meinungen Recht und Unrecht vertheilt. Hier zunächst sollte es sich nur darum handeln, die beiden Standpunkte und Betrachtungsweisen zum Verständniß zu bringen. Ich schließe die Erörterung mit der Frage, ob es nicht möglich sein sollte, dem Streit darüber bei aller sachlichen Schärfe den Charakter persönlicher Anschuldigung und Verketzerung zu nehmen? Freilich, es sollte nicht bloß, sondern könnte auch geschehn, wenn jeder zunächst den andern zu verstehn, d. h. seine einzelnen Urtheile im Zusammenhang *seiner* (und nicht der eigenen) Gesammtanschauung zu würdigen sich bemühen wollte. Statt dessen herrscht die leidige Gewohnheit, die Urtheile des Gegners nur auf dem Hintergrund der *eignen* allgemeinen Voraussetzungen zu sehn, wo sie dann allerlei Abscheuliches und Grundstürzendes zu enthalten scheinen,

was nun ohne weiteres dem Gegner als seine Meinung zugerechnet wird, obwohl ihm etwas dergleichen zu meinen oder zu sagen niemals in den Sinn gekommen ist. Aber das sollte doch wenigstens in der ernsthaften Diskussion nicht geschehn, sondern denen überlassen bleiben, die die Tagespresse bedienen, längst verlernt haben, die Wahrheit über alles zu stellen, und gewohnheitsmäßig über Dinge urtheilen, die sie nicht verstehn.

Jedenfalls, wenn das geschähe, wovon nicht zweifelhaft ist, daß es geschehn sollte, dann müßten solche Urtheile unterbleiben wie die, daß diejenigen, die sich kritisch zum Dogma verhalten, einen bodenlosen Subjektivismus befürworten und das Christenthum seines Inhalts entleeren, oder daß diejenigen, die für die Ueberlieferung eintreten, den evangelischen Glauben preisgeben, indem sie katholische Maaßstäbe der Frömmigkeit geltend machen. Man mag ja der Meinung sein, daß der gegnerische Standpunkt zu solchen Consequenzen führt, man mag sich bemühen, das mit so guten sachlichen Gründen, als man auftreiben kann, darzuthun. Imputirt man dem Gegner selbst solche Gedanken und Absichten, so sagt man, was nicht wahr ist. Es unterliegt keinem Zweifel, daß es auch denen, die für das Dogma eintreten, ernsthaft um den evangelischen Glauben zu thun ist. Ebenso gewiß ist, daß wir, die wir uns zu manchen Sätzen des Dogmas kritisch verhalten, die Objektivität des Glaubensinhalts so nachdrücklich wie einer betonen und so eifrig wie einer darauf bedacht sind, das ganze ungeschmälerte Christenthum aufrechtzuerhalten.

3.

Wenn unter evangelischen Theologen eine ernstliche Meinungsverschiedenheit vorhanden ist, dann liegt es am nächsten, die Entscheidung bei der heiligen Schrift zu suchen. Denn es darf vorausgesetzt werden, daß beide Theile den guten Willen haben, sich dem aus der Schrift abgeleiteten Urtheil zu unterwerfen.

Allerdings läßt sich ja die Frage, die uns hier beschäftigt, nicht direkt an der heiligen Schrift beurtheilen. Sowohl das Dogma, wie es nun vorliegt, als der evangelische Glaube, wie er sich nun gestaltet hat, beide als bestimmte geschichtliche Ge-

bilde genommen, sind der Schrift der zeitlichen Ordnung entsprechend noch fremd. Sie sagt uns nichts und kann uns nichts darüber sagen, wie sich beide zu einander verhalten. Wohl aber wäre denkbar, daß sich indirekt eine Entscheidung aus der heiligen Schrift und d. h. vor allem aus dem Neuen Testament gewinnen ließe. Wenn uns im Neuen Testament dieselben Gedankenverbindungen wie im Dogma entgegenträten, hier nur erkenntnißmäßig schärfer herausgearbeitet als dort, aber wesentlich dieselben, wenn sie dort schon ihre praktische Zuspitzung in der Forderung des Glaubens, wie ihn die evangelische Kirche versteht, gefunden hätten, so ließe sich günstiges in Betreff der Einheit von Dogma und Glaube vermuthen. Es dürfte dann behauptet werden, daß die innere Einheit von beiden in der christlichen Religion als Aufgabe gestellt wäre, denn die christliche Religion hat sich unweigerlich nach dem zu richten, was die in der heiligen Schrift bezeugte Offenbarung enthält. Verhielte es sich dagegen umgekehrt so, daß die heilige Schrift uns in die Richtung des evangelischen Glaubens wiese, uns den Inhalt des Glaubens aber keineswegs in der Form des Dogmas, sondern in einer andern eben diesem Glauben entsprechenden Weise darböte, so müßte geurtheilt werden, daß die Behauptung der inneren Einheit von Dogma und Glaube biblisch unbegründet sei.

Wohl also ließe sich aus der heiligen Schrift, aus dem Neuen Testament eine Entscheidung der Kontroverse gewinnen, die ich vorhin beschrieben habe. Dennoch ist nicht darauf zu hoffen, daß sich auf diesem Weg etwas Wesentliches erreichen läßt. Und zwar deßhalb nicht, weil die Art und Weise, wie man an die Schrift herantritt und ihren Inhalt zu ermitteln sucht, eine verschiedene ist.

Das gilt schon ganz im allgemeinen. Die Beurtheilung der Schrift ist hüben und drüben eine andere. Die einen lassen sich direkt oder indirekt von der Inspirationslehre leiten, die andern sind überzeugt, daß das ein falscher Weg ist, daß man sich dadurch außer Stand setzt, den wirklichen Inhalt der Schrift zu erfassen oder zu gewinnen. Ich habe davon kürzlich in dieser Zeitschrift gehandelt und gehe auf die allgemeine Frage hier nicht

wieder ein. Ich halte mich an den hier geschilderten Unterschied der Betrachtungsweise und versuche im Zusammenhang damit deutlich zu machen, daß es eine vergebliche Hoffnung ist, die Entscheidung des Streits aus der heiligen Schrift gewinnen zu können.

Zu dem Ende versetze ich mich wieder in die Denkweise derer, die das Dogma mit dem evangelischen Glauben zusammenfassen, denen mit dem Dogma der Inhalt dieses Glaubens selber angetastet zu werden scheint. Ich erinnere daran, daß sie die Wirklichkeit, mit der es unser Glaube zu thun hat, die übersinnlichen und geschichtlichen Realitäten, denen er gilt, von vorn herein in den Formen auffassen, die das Dogma bietet. Treten sie nun mit dieser Voraussetzung an die heilige Schrift heran, so erscheint es ihnen als selbstverständlich, daß die Schrift mit dem Dogma übereinstimmt. Diese Uebereinstimmung braucht sich nicht auf alle Einzelheiten und alle Nuancen zu erstrecken. Insbesondere ist es nicht nothwendig, daß die Begriffe in der Schrift und im Dogma dieselben sind, wie es ja nicht der Fall ist — eine Thatsache, die in der Kirche nie ganz übersehen worden ist. Aber die Sache ist dieselbe. Die Schrift ist das „urkundliche Zeugniß" von den Realitäten des Glaubens, als solches voll ursprünglicher originaler Lebendigkeit, aus Gottes Geist geboren. Das Dogma ist die theologisch überlegte Beschreibung eben derselben Sache, die technisch durchgeführte Formulirung eben derselben Wahrheit. Meint man diesen Standpunkt einnehmen zu sollen, sieht man im Dogma die Wirklichkeit, der unser Glaube gilt, so wird man jeden Versuch, aus der Schrift für etwas anderes als eben für das Dogma zu argumentiren, a limine abweisen. Ein eigentliches Auseinandergehn scheint einfach undenkbar.

Wer dagegen im Dogma nicht die Sache sieht, sondern die Auffassung der Sache, wie sie sich je und je in der Kirche gestaltet hat, wer überzeugt ist, daß im Dogma verschiedene Schichten übereinander gelagert sind, die bei allem innerem Zusammenhang doch von einem geschichtlichen Wandel in der kirchlichen Auffassung des Christenthums Zeugniß geben — der wird

und muß das Verhältniß des Dogmas zur Schrift ganz anders beurtheilen. Denn wie sollte die Schrift, das Zeugniß von der göttlichen Offenbarung, vorweg schon die verschiedenen immer auch zeitgeschichtlich bedingten Formen, in denen weiterhin diese Offenbarung angeeignet worden ist, enthalten oder bezeugen? Das wird durch das zeitliche Nacheinander, dem auch Christenthum und Kirche unterworfen bleiben, einfach ausgeschlossen. Gewiß, man kann trotzdem die innere Uebereinstimmung einer bestimmten geschichtlichen Form des Christenthum wie z. B. der evangelischen mit der Schrift behaupten und nachzuweisen sich getrauen. Auf welche Punkte es dabei ankäme und wie ein solcher Beweis einzurichten wäre, läßt sich hier nicht weiter ausführen. Davon wird aber auch in diesem Fall nicht die Rede sein können, die einzelnen Lehrsätze oder Dogmen aus dem Wortlaut der Schrift abzuleiten oder daran nachzuweisen. Denn das ist überhaupt unmöglich. Man kann es nur thun und nur versuchen, wenn man die Augen unwillkürlich oder absichtlich vor den nicht wegzubringenden geschichtlichen Unterschieden verschließt.

Aber vielleicht läßt sich der Differenzpunkt in dem von beiden Seiten eingenommenen Verhältniß zur Schrift noch genauer bezeichnen. Wenigstens dann, wenn zweierlei als allgemein zugestanden vorausgesetzt werden darf. Das erste ist dies, daß bei aller geschichtlichen Differenzirung Dogma und Schrift sich doch aufs nächste berühren, wie es nicht anders sein kann, da es stets die Absicht war, die Einheit mit der Schrift zu wahren. Das andere ist dies, daß bei aller Berührung und Uebereinstimmung doch in der Anordnung der Gedanken und in der Art, sie begrifflich auszudrücken, große Unterschiede obwalten, wie vor Augen liegt. Nimmt man nämlich dies beides als zugestanden, so braucht man nur den oben geschilderten Unterschied in der Beurtheilung des Dogmas an die Sache heranzubringen, um den Unterschied zu verstehn, der sich im Schriftgebrauch geltend machen muß. Er betrifft die Werthung der Momente, in denen Schrift und Dogma auseinandergehn.

Denjenigen, die das Dogma als die in der Kirche allmählich gewonnene begriffliche Formulirung des Glaubensinhalts auf-

fassen, erscheinen sie als lediglich formaler Art. Es handelt sich nur um eine schärfere begriffliche Darstellung, die naturgemäß erst im Lauf der Zeit hat gewonnen werden können. Der Sache nach sind Schrift und Dogma eins. Wir dagegen, die wir im Dogma den Niederschlag einer sich in Perioden sondernden kirchlichen Entwicklung erblicken, einen Niederschlag, der die aufeinanderfolgenden großen Formen des Christenthums in ihrer inneren Verschiedenheit deutlich erkennen läßt, wir finden, daß eben diese Momente, in denen Schrift und Dogma auseinandergehn, von der größten Bedeutung sind. Es handelt sich in ihnen um Unterschiede in der Gesammtauffassung derselben Sache. Und soweit wir uns kritisch zum Dogma verhalten, ist das unter anderm auch darin begründet, daß wir durch das Schriftprincip der evangelischen Kirche uns dazu verpflichtet glauben.

Man wird sagen: ja, aber enthält denn die Schrift nicht wirklich die Sache? eben das, was unserem Glauben allererst, seinen Inhalt, seine Bedeutung und seine Wahrheit giebt? heißt es nicht die Schrift herabwürdigen und ihr ihren Werth rauben, wenn man nichts anderes in ihr erblickt als eine bestimmte Auffassung der Sache? Ich antworte: gewiß ist es an dem. Die Schrift enthält die Sache. Aber diese Sache ist die Offenbarung Gottes in der Geschichte, nicht das Dogma. Und was sich nun fragt, ist, in welcher Weise wir diese Sache aufzunehmen, mit welchen Augen wir sie zu sehn haben, welches die dieser Sache entsprechenden Augen sind. Aber da ist die Differenz dann sofort wieder da. Die einen sehen mit den Augen des Dogmas. Wir andern meinen, daß der evangelische Glaube die rechte Art und Weise ist, diese Sache anzueignen, und daß sich daraus doch etwas anderes ergiebt, als was das Dogma enthält und besagt.

Damit sind wir aber wieder bei demselben Punkt angelangt, bei der Differenz über das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur kirchlichen Ueberlieferung, d. h. zum Dogma. Und deßhalb wird man sich, wie mir scheint, klar machen müssen, daß das die wichtigere, die voranstehende und eigentlich entscheidende Frage ist. Natürlich nicht als wenn in der evangelischen Kirche und

Theologie irgend etwas an sich für wichtiger erklärt werden sollte als die Schrift und das richtige Verständniß der Schrift. Wohl aber ist jene Frage die vorangehende, sofern die Entscheidung über den richtigen Schriftgebrauch wenn auch nicht principiell, so doch augenblicklich und empirisch von ihrer Beantwortung abhängt, und es nicht möglich ist, umgekehrt eine Entscheidung der uns hier beschäftigenden Frage aus der Schrift zu entnehmen. Jeder wird sagen müssen: ich bin zwar überzeugt, daß meine Anschauung sich auch an der Schrift bewährt, ja daß sie allein dem wirklichen Inhalt der Schrift gerecht wird, und diese Ueberzeugung ist es nicht zuletzt, auf die ich mich stütze; ich hoffe auch, daß das mir vorschwebende Schriftverständniß unwiderstehliche Fortschritte machen, sich mit der Zeit allgemein als das allein richtige erweisen und zur Erledigung dieser anderen Kontroverse beitragen wird; ich sehe aber ein, daß, wie die Dinge augenblicklich liegen, auf diesem Wege nichts zu erreichen ist; die Kontroverse über das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur kirchlichen Ueberlieferung läßt sich aus der Schrift nicht entscheiden.

Aber wo soll die Entscheidung dann gesucht werden? Nun, von einer Entscheidung im eigentlichen und engeren Sinn des Worts wird überhaupt nicht die Rede sein können. Es wäre Thorheit, hoffen zu wollen, daß durch irgendwelche Erörterungen eine Entscheidung des Streits herbeigeführt werden könnte. Es kann sich nur darum handeln, einerseits diejenigen Punkte hervorzuheben, auf welche sich die Zuversicht gründet, daß es einmal zu einer Entscheidung in dem hier für richtig erklärten Sinn kommen wird und kommen muß, andrerseits die Einwände, die gegen die eigene Ansicht erhoben werden, als unbegründet zu erweisen. Und während nun dies letztere einer weiteren abschließenden Betrachtung vorbehalten bleiben sollte, ist es das erstere, wovon ich für jetzt weiter zu handeln habe.

Da ist aber allererst daran zu erinnern, daß es sich um eine verschiedene Beurtheilung des Dogmas und seines geschichtlichen Werdens handelt. Denn auf ihr beruht wieder wie gezeigt, der Unterschied der Auffassung, was das Verhältniß von Dogma und Glaube betrifft. Wahrheit und Unwahrheit in

letzterer Beziehung entscheidet sich nach dem, was sich in der andern als richtig oder unrichtig ergiebt. Mithin ist es das Dogma und seine Entwicklung, worauf wir hier wieder die Aufmerksamkeit zu richten haben. Es muß gezeigt werden, daß die Ansicht, die im Dogma einen Ausdruck der christlichen Religion erblickt, und seine Entwicklung als einen Ausschnitt aus der in großen Perioden sich sondernden Kirchen- und Christenthumsgeschichte beurtheilt, die sachgemäße und der Wahrheit entsprechende ist. Es muß hervorgehoben werden, worauf sich die Hoffnung gründet, daß diese Ansicht sich mit der Zeit allgemein durchsetzen werde.

Das ist aber nichts anderes als der Zusammenhang, in dem diese Auffassung des Dogmas sich ergiebt. Sie gründet sich einfach auf die Einsicht, daß das Christenthum Religion ist, und daß alles, was zum Christenthum gehört, theoretische Sätze wie praktische Institutionen, von diesem seinem religiösen Mittelpunkt aus verstanden und beurtheilt werden muß. Nun ist diese Einsicht nicht auf eine Schule oder Richtung in der heutigen Theologie beschränkt. Vielmehr wird kaum jemand sie ganz abweisen oder verläugnen wollen. Sie ist ein gemeinsamer Besitz aller theologischen Richtungen. Aber dann darf man auch hoffen, daß die Beurtheilung des Dogmas, die eben daraus gefolgert werden muß, mit der Zeit zur allgemeinen Anerkennung gelangen wird.

Als eine gemeinsame Erkenntniß der heutigen Theologie bezeichne ich diese Einsicht. Darin liegt, daß es etwas ist, was der neueren Theologie angehört. In der That hat in der Zeit kurz gesagt vor Kant und Schleiermacher der Intellektualismus die Theologie beherrscht, ist er wenigstens die vorherrschende Richtung gewesen. Die orthodoxe Dogmatik trägt diesen Charakter, Rationalismus und Supranaturalismus nicht minder. Erst die Bewegung, die sich vorzüglich an den Namen Schleiermacher's knüpft, hat ihm erfolgreich entgegengewirkt. Daß diese ein allgemeines Ferment der neueren Theologie geworden, hat jene Einsicht unter allen Richtungen derselben verbreitet.

Und doch ist es nicht eigentlich etwas Neues. Beschränken wir den Blick zunächst auf unsere Kirche, so dürfen wir sagen:

es ist ein Stück aus dem Erbe der Reformation, das darin wieder lebendig geworden. Denn die Reformation hat den Glauben in den Mittelpunkt des Christenthums gestellt. Und der Glaube im evangelischen Sinn verstanden ist nichts anderes als die Religion, die christliche Religion nichts andres als dieser persönliche Heilsglaube, das Vertrauen auf Gott und seine Gnade. Auch der Pietismus ist eine Reaktion gegen den herrschenden Intellektualismus in Theolagie und Kirche gewesen, er darf seiner Absicht nach, so weit er in gesunden kirchlichen Bahnen blieb, als ein Zwischenglied zwischen der Reformation und diesen neueren Bestrebungen, die Religion in der Theologie zur Geltung zu bringen, in Anspruch genommen werden. Also ist das zwar in seiner heutigen Form etwas Neues aber doch nichts Anderes, als worauf es in der evangelischen Kirche von jeher abgesehen war, worum in ihr immer wieder gekämpft worden ist.

Nun kann man sagen: das ist ein Grundsatz, dem immerhin in der evangelischen Kirche Geltung zukommen mag. Es ist etwas, was sein und gelten soll. Aber darum handelt es sich jetzt nicht. Es handelt sich um die richtige Beurtheilung des Dogmas. Und das Dogma ist eine geschichtliche Größe, etwas Gegebenes, das nun einmal ist wie es ist und nicht einem später aufgekommenen Grundsatz zu liebe umgemodelt oder anders gedeutet werden kann.

Allein, diese Einrede würde doch nicht zutreffen. Zunächst schon ist, was in Frage steht, die richtige Beurtheilung des Dogmas in der evangelischen Kirche. Dafür ist es aber keineswegs gleichgültig, welches Verständniß des Christenthums in ihr das herrschende und gültige ist. Denn wovon sollen wir in der Werthung der kirchlichen Erscheinungen ausgehn, wenn nicht von der Erkenntniß des Christenthums, die Gott uns in unserer Kirche geschenkt hat? Die Forderung, den Werth des Dogmas für uns und unsere Kirche unter dem Gesichtspunkt zu beurtheilen, ob und wie weit es ein zutreffender Ausdruck des evangelischen Glaubens ist, würde schon aus jenem Grundsatz folgen. Sie ergiebt sich daher ohne weiteres aus der Einsicht, daß das Christenthum Religion ist, und daß es in ihm in einer alles andere bedingenden

Weise auf die Religion d. h. auf den Heilsglauben, auf das persönliche Leben in der Wahrheit ankommt.

Immerhin, dieser Grundsatz wäre nicht so wichtig wie er ist, und man dürfte es nicht auf ihn wagen, wenn er nicht selbst wieder im inneren Zusammenhang aller Religion und aller Erscheinungen auf diesem Lebensgebiet begründet wäre. Das ist aber der Fall. Auch wo jener Grundsatz, daß es so sein soll, nicht ausdrücklich anerkannt wird, macht er sich doch geltend und setzt sich durch. In der Entwicklung des Dogmas, in allen schöpferischen Perioden derselben ist das auch vor der Reformation der eigentlich entscheidende Gesichtspunkt gewesen. Davon war schon die Rede (S. 448 ff.), ich brauche hier nur daran zu erinnern. Selbst in den Zeiten des am meisten gesteigerten Intellektualismus wird der innere Zusammenhang nicht etwa ein anderer. Nur solche Lehren, die nicht bloß mit dem Verstand angeeignet werden, sondern in einer Wechselwirkung mit dem persönlichen Leben des Subjekts stehn, sind mit ihrem Inhalt wirklich lebendig. Was lediglich mit dem Intellekt angeeignet wird, hat für die Frömmigkeit der Gemeinde — mag es immerhin den Scharfsinn der Theologen beschäftigen — nur die Bedeutnng, daß es zu einer Pflicht des Frommen wird, daran zu „glauben", und die Erfüllung dieser Pflicht als gutes Werk angerechnet wird. Der Inhalt der Lehre oder des „Glaubens" wird da relativ gleichgültig, er ist todter Stoff. Nun läßt es sich freilich nicht vermeiden, daß die Jugend, auch die reifere Jugend manches in dieser Weise verstandesmäßig oder gedächtnißmäßig aufnimmt, eben zunächst lernt. Wenn sie, was ihr zugänglich ist, wirklich aneignet, und der Lehrer selbst in dem lebt, was er lehrt, so liegt das im natürlichen Gang einer gesunden Entwicklung. Aber die Regel in der Gemeinde darf es nicht sein, die Ordnung der Lehre und Unterweisung muß es darauf abstellen, daß jeder sich die Wahrheit innerlich und voll aneigne. Denn wozu ist uns göttliche Wahrheit gegeben wenn nicht dazu, daß sie Inhalt unseres Lebens werde? Was sie durch die Aneignung bloß mit dem Verstand niemals wird.

Es handelt sich also nicht bloß um einen Grundsatz, den die evangelische Kirche aufstellt und betont, sondern um einen inneren

Zusammenhang zwischen dem religiösen Leben, dem Leben in Gott, und der religiösen Wahrheit, der sich nothwendig durchsetzt. Geschieht es nicht auf direkte dann auf indirekte Weise, so nämlich, daß das Fürwahrhalten einer formulirten Lehre, einerlei wie sie laute, als Pflicht eingeschärft und geübt wird. Und während die katholischen Formen des Christenthums hierfür Raum haben, ist das in der evangelischen Kirche eine Verfälschung der Frömmigkeit. Auf evangelischem Boden ist das ein zu überwindendes Anfangsstadium, etwas, was nur als vorläufig und Uebergang eine innere Berechtigung hat. Wo man anders urtheilt, nimmt man einen Grundsatz an, der sich ideell und geschichtlich als katholisch erweisen läßt. Daran würde sich selbst dann nichts ändern, wenn die gesammten Kirchenregimenter und Synodalmajoritäten aller evangelischen Landeskirchen es anders befinden würden.

Mithin gründet sich die Auffassung des Dogmas, die hier befürwortet wird, auf eine unabweisbare Einsicht, die sich irgendwelche Anerkennung überall erzwingt und einmal gewonnen auf die Dauer nicht wieder verleugnet werden kann. Es verhält sich damit nicht anders als mit ähnlichen Bewegungen auf andern Gebieten. Wenn man in irgend einer Wissenschaft anfängt, statt der überlieferten Meinungen von der Sache die Sache selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, so ist das ein Fortschritt, der, so heftig er zunächst angefeindet zu werden pflegt, mit der Zeit allgemein als Fortschritt erkannt und anerkannt wird. Unsere moderne Wissenschaft beruht auf diesem Fortschritt. Wenn in der bildenden Kunst das Studium der Natur und die Anlehnung an sie die conventionellen Kunstformen verdrängt, so hat es damit die gleiche Bewandniß: es ist eine Belebung der Kunst aus dem ursprünglichen Quell, die schließlich den Sieg davon trägt und davon tragen muß. Ein Fortschritt derselben Art ist es, wenn wir in der Religionswissenschaft und Theologie alles vom Mittelpunkt der Religion aus sehen und verstehen lernen. Eben deßhalb ist alle Aussicht vorhanden, daß diese Entwicklung sich allgemein durchsetzen wird. Mag es sich in den verschiedenen Richtungen und je für die, die ihnen folgen, verschieden gestalten, die Sache selbst, die Geltendmachung der Religion in der Theologie, ist ein

nothwendiger Fortschritt, der sich auf die Dauer gar nicht abweisen läßt. Wenn aber diese nicht, dann auch die Auffassung und Beurtheilung des Dogmas nicht, die sich daraus ergiebt. Um es prägnant zu sagen: auch diejenigen, die von der Kritik des Dogmas nichts wissen, die es als Ganzes rechtfertigen wollen, werden sich auf eine solche Betrachtungsweise einrichten müssen.

Allerdings ist nun gerade in der Theologie ein hinderndes und zurückhaltendes Moment vorhanden, welches in andern Wissenschaften nicht in derselben Weise wirkt. Ich meine jetzt nicht das Allgemeine, was früher schon berührt ward, daß der fromme Glaube mit besonderer Zähigkeit an den überlieferten Formen hängt, in denen ihm die Wahrheit zunächst gegeben ward. Denn dem steht gegenüber, daß eine Neuerung auf diesem Gebiet ihrerseits ebensowohl an den Impuls des frommen Gemüths anknüpft, der göttlichen Wahrheit ganz und reiner als bisher theilhaftig zu werden. Vielmehr liegt hier in dem betreffenden Fortschritt selbst, der von den theologischen Formen auf die Religion zurückgreift, es liegt darin etwas, was eine Beeinträchtigung der Wahrheit, ja mit dem Christenthum unverträglich zu sein scheinen kann.

Wir sind als Christen überzeugt, in unserem Glauben die Wahrheit zu haben, die eine, neben der es keine andere giebt. Diese Ueberzeugung hat gerade dazu geführt, den Glauben unter Mitwirkung der Philosophie in das Dogma zu verwandeln, in ein großartiges System der Gottes- und Welterkenntniß, der Menschen- und Geschichtsbeurtheilung. Und eben sie macht es dem Christen unentbehrlich, die subjektive Vermittlung gleichsam zu vergessen und sich in der Welt des Glaubens als in der Welt zu bewegen, die so wirklich ist wie die Welt der täglichen Erfahrung, in der wir leben. Aber was wird nun daraus, wenn es statt dessen heißt, daß das Christenthum Religion ist, daß alles in ihm, auch die Wahrheit, die es setzt und voraussetzt, vom Mittelpunkt der Religion aus verstanden werden muß? Läßt sich unter diesem Gesichtspunkt verkennen, daß das Christenthum eine in der Geschichte gegebene Religion ist, eine von vielen, eine neben anderen zunächst? Und läßt sich damit der Anspruch reimen, im Christenthum die Wahrheit zu haben? Ja — eine Religion, die

Religion, die höchste, vollkommenste Form dieses Lebensgebiets! Aber die Wahrheit, die alles beschließende, die mir den letzten Sinn des Daseins enthüllt und mich die Wirklichkeit erst wirklich verstehen lehrt? Das eben scheint bei dieser Betrachtungsweise verloren zu gehen.

Unzweifelhaft sind es derartige Erwägungen, die hier hemmend in den Weg treten. So will z. B. Frank nichts davon wissen, daß Untersuchungen über die Religion und weiter die christliche Religion in die Grundlegung der Dogmatik aufgenommen werden. Nicht als wenn er die oben besprochene Einsicht der Theologie nach Schleiermacher, daß es sich im Christenthum um inneres Erfahren und Erleben handelt, verleugnen wollte. Er tritt in betonten Weise dafür ein und wird daher von den strengeren Orthodoxen um seines Subjektivismus willen hart angelassen. Aber er faßt in seinem System der Gewißheit die Aufgabe so, daß er, was das Dogma besagt, als Inhalt der christlichen Gewißheit entwickelt; es sind das die Realitäten, deren Gewißheit dem Christen durch das Grunderlebniß der Wiedergeburt verbürgt ist. Und bei diesem Verfahren leitet ihn auch die Absicht, das Christenthum nicht als eine Religion unter anderen, wenn auch die höchste unter ihnen, verschwinden zu lassen, und die christliche Wahrheit nicht dem Schein auszusetzen, als wäre sie nicht die Wahrheit, sondern nur Darstellungsform der vollkommensten unter den geschichtlichen Religionen.

In der That läßt sich von jenem Anspruch des Christenthums nichts abbrechen. Auch nach meiner Empfindung und Ueberzeugung heißt es das Christenthum aufgeben, wenn man es nur als die vollkommenste unter den geschichtlichen Religionen würdigt. D. h. natürlich kann einer am Christenthum innerlich betheiligt sein und es trotzdem so beurtheilen. Es handelt sich hier nicht um eine Beurtheilung der Art, wie einzelne persönlich dazu Stellung nehmen. Es fragt sich, ob das Christenthum noch das bleibt, als was es in die Geschichte eingetreten und von Anfang an in der Kirche verstanden worden ist, wenn es in dieser Weise aufgefaßt wird. Und das sei meine ich zu verneinen. In diesem Sinne gilt, daß mit jenem Anspruch auf alleinige und unbedingte

Wahrheit das Christenthum selber aufgegeben wird. Und weil sich ein solcher Schein an die Betonung der Religion in der Theologie und die daraus abgeleitete Beurtheilung des Dogmas heftet, deßhalb erwächst der richtigen Erkenntniß aus dem jetzt dargelegten Thatbestand ein wesentliches Hinderniß. Wer hier klar sehen will, wird das nicht unbeachtet lassen dürfen.

Es ist die allgemeine philosophische Frage nach der Erkenntniß und ihrem Zustandekommen, auf deren Bedeutung wir hier wieder stoßen. Um diese herumkommen zu wollen ist überhaupt ein aussichtsloses Bemühen. So wichtig die geschichtliche Erkenntniß ist, sie allein thut es nicht. Und so wesentlich es ist, die einzelnen christlichen Wahrheiten aus dem abzuleiten, was wirklich im Glauben ihren Mittelpunkt bildet, ausreichend ist auch das nicht. Wir werden niemals die Bemühungen entbehren können, die christliche Erkenntniß mit der uns sonst zugänglichen Erkenntniß in Zusammenhang zu bringen und ihr den ihr gebührenden Platz im Ganzen der menschlichen Erkenntniß zu sichern. Einfach deßhalb verhält es sich so, weil das Christenthum selbst nun einmal die höchste, Ausschlag gebende Wahrheit sein will, und kein Verfahren und keine Methode duldet, die ihm diesen Anspruch schmälern. Wir werden auch nur dann erreichen, was wir seit Schleiermacher erstreben, nämlich die Religion in der Theologie zur Geltung zu bringen, wenn es gelingt zu zeigen, daß die christliche Wahrheit, die christliche Gotteserkenntniß und was sich daran anschließt, auch so ihren Anspruch, die höchste Wahrheit zu sein und den letzten Sinn alles Wirklichen zu enthüllen, voll und ungeschmälert behaupten kann.

Unmöglich ist das auch keineswegs. Man muß sich nur klar machen, daß das menschliche Erkennen ein in sich differenzirtes ist, je nach dem Objekt in seinem Zustandekommen verschieden. Erkenntniß ist zwar Erkenntniß, Innewerden einer Wirklichkeit und der in ihr gegebenen Zusammenhänge. Aber sie kommt auf verschiedene Weise zustande, je nachdem ob es sich um Erkenntniß der Natur handelt oder des geistig-sittlichen Lebens der Menschheit oder Gottes als der alles beherrschenden und lenkenden Macht. Denn die Beziehung des Subjekts zum Objekt ist in diesen ver-

schiedenen Erkenntnißsphären je eine andere. Und die Erkenntniß ist jedes Mal nur zu erreichen, wenn das Subjekt an der inneren Beziehung zum Objekt theilnimmt, die das Erkennen bedingt. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Gotteserkenntniß ohne Religion nicht zu haben ist. Denn die Religion ist die wirkliche lebendige Beziehung des Menschen zu Gott, nur sie versetzt in die Lage, Gott erkennen zu können. Aber die Gotteserkenntniß ist um ihres Gegenstandes willen andererseits die höchste, abschließende, indirekt das Ganze betreffende Erkenntniß. Ist nun für sie die Religion die unerläßliche Bedingung, so ist es in der Natur des menschlichen Erkennens begründet, daß eine solche Erkenntniß nicht ohne die Religion als das in ihr Ausschlag gebende Moment zustandekommen kann. Und es schließt sich keineswegs aus, daß wir die christliche Wahrheit als den Ausdruck der christlichen Religion haben und würdigen, doch aber in ihr die höchste Wahrheit erkennen, die es für Menschen giebt.

Natürlich, mit diesen Bemerkungen soll nichts gesagt sein, was als eine genügende Beantwortung der jetzt berührten wichtigen und weitschichtigen Frage gelten könnte. Es sollte nur angedeutet werden, inwiefern die energische Geltendmachung der Religion in der Theologie und die daraus sich ergebende Beurtheilung des Dogmas nicht im mindesten einen Verzicht auf die absolute Wahrheit des christlichen Glaubens einschließt. Der Schein, als wenn es sich so verhielte, ist ein bloßer Schein, und deßhalb steht zu hoffen, daß er kein definitives Hinderniß der richtigen Erkenntniß bilden werde. Einstweilen freilich ist dieser Schein ein Hinderniß. Und nicht auf eine solche Theorie über das Zustandekommen der menschlichen Erkenntniß, sondern auf die einleuchtende, nicht wieder zu beseitigende Einsicht, daß das Christenthum Religion ist, und auch die christliche Erkenntniß nur von ihrem religiösen Mittelpunkt aus richtig verstanden werden kann, gründet sich die Hoffnung, die dem entsprechende Beurtheilung des Dogmas werde sich allgemein durchsetzen.

Jedoch dürfen wir die allgemeine Frage nicht aus den Augen verlieren und dürfen nicht aufhören, eine Einigung in ihr zu erstreben. Vorerst wird sie nur in der Weise zu erreichen sein, daß

wir zwischen der Glaubenswahrheit selbst, die uns trägt und beseligt, und ihrer Vertheidigung in der modernen Geisteswelt unterscheiden lernen, in jener uns zusammenfinden, während in dieser ein jeder die Wege verfolgt, die ihm die richtigen zu sein scheinen. Aber das Ziel kann das nicht sein. Dazu hängt beides zu nahe zusammen und greift eins zu sehr in das andere über. Das Ziel kann nur eine wirkliche Einigung in der allgemeinen Frage d. h. in den Grundgedanken über ihre Erledigung sein. Erst wenn das erreicht, nämlich in der Weise erreicht ist, wie es der Geltendmachung der Religion in der Theologie entspricht, wird auch diese gesichert sein.

Es ist also so. Die Beurtheilung der kirchlichen Lehrüberlieferung, die wir vertreten, ist nichts als die nothwendige Folgerung aus einem Fortschritt der theologischen Erkenntniß, den die wenigsten verleugnen, den die meisten in irgend einem Maaß anerkennen oder wohl gar selber betonen. Sie werden daher nicht umhin können, auch die entsprechende Folgerung zu ziehn und uns auf dies Gebiet zu folgen. Entweder werden sie dies thun oder sie werden jenen Fortschritt selbst wieder verleugnen müssen, obwohl er nichts andres ist als die endliche Durchführung des evangelischen Glaubensbegriffs in der Theologie. Dürfen wir hoffen, daß die große Mehrzahl das nicht will, daß sie es um ihres evangelischen Glaubens willen nicht über sich gewinnt, so dürfen wir auch annehmen, daß die Beurtheilung des Dogmas, die sich daraus ergiebt, mit der Zeit zur allgemeinen Anerkennung gelangen wird.

Ich meine das, um es nochmals zu sagen, zunächst nur im formalen Sinn. Die Betrachtungsweise, die das sich geschichtlich entwickelnde Dogma als Ausdruck der christlichen Frömmigkeit würdigt und von dem damit gegebenen Mittelpunkt aus versteht, diese Betrachtungsweise wird und muß die allgemeine werden. Die Kontroverse, die uns hier beschäftigt, wird auf diesem Boden formulirt werden müssen. Dann wird es sich ja herausstellen, wer in dieser Sache die Wahrheit vertritt. Aber dann kann auch der Ausgang nicht zweifelhaft sein. Mag in vielen Punkten ein engerer Anschluß an das Dogma und seinen Wortlaut nothwendig sein,

als uns jetzt geboten erscheint, in der Hauptsache wird und muß es sich herausstellen, daß der evangelische Glaube eine andere geschichtliche Form des Christenthums ist, als die, die am Dogma gearbeitet hat.

Aber noch etwas anderes weckt die Hoffnung auf einen solchen Ausgang, etwas anderes außer und neben den jetzt angestellten theoretischen Erwägungen. Das sind die Nöthigungen, die in aller aufrichtigen evangelischen Frömmigkeit liegen. Oder, wenn man will, es ist nichts anderes sondern dasselbe, wovon bis jetzt schon die Rede war, nun aber unter einem andern Gesichtspunkt, unter dem der praktischen Frömmigkeit betrachtet.

Was diese unter uns bestimmt, das ist der evangelische Heilsglaube und nicht die kirchliche Lehrüberlieferung. Man muß nur unterscheiden zwischen dem, was in entfernterer Beziehung zur Frömmigkeit steht, und dem, worin die Seele lebt, woraus sie Kraft und Segen schöpft. Achtet man auf das erstere, dann zeigt sich, daß die Ueberlieferung und was sie enthält durch die Bande der Autorität und Pietät mit dem frommen Leben des einzelnen verbunden und verwachsen ist. Dann kann dies auch wohl als die Hauptsache erscheinen. Aber das ist es in Wahrheit doch nur bei solchen, die in den Bahnen frommer Gewöhnung dahin leben. Wo wirklich innere Betheiligung vorhanden ist, eigner Glaube und eigne Erfahrung, da ist es die evangelische Heilserkenntniß, in welcher der Schwerpunkt liegt. Oft, ja in der Regel so, daß dabei auch die Ueberlieferung festgehalten wird, etwa unter der Begründung, daß sie das Fundament sei, worauf sich die Heilserkenntniß gründe. Aber nicht so, daß sie das ist, wovon die Seele lebt. Allein, nicht das, wovon wir der frommen Gewöhnung und den überlieferten Gedankenverbindungen zufolge meinen, daß es das Fundament sei, sondern das, wovon wir wirklich leben, entscheidet über die Frömmigkeit. Sagen nun alle, auf die zu hören sich lohnt, das sei die evangelische Erkenntniß von Sünde und Heil, die Erkenntniß Jesu Christi, wie sie darin gegeben, verlangen eben diese selben alle, es dürfe nicht bei pietätvoller Aneignung der überlieferten Lehre bleiben, sondern es müsse zu einer persönlichen Aneignung der Heilswahrheit kommen, so ist darin

ein großer gemeinsamer Schatz evangelischer Frömmigkeit gegeben. Das kann man auch sonntäglich in unseren Kirchen erleben, wenigstens wenn kein dogmatischer Streit in der Luft liegt wie augenblicklich. Da erbauen wir einer den andern und werden einer durch den andern erbaut aus Gottes Wort und Evangelium. Vom Dogma ist da nicht viel die Rede, bei den einen so wenig wie bei den andern, sofern sie nur Gottes Wort zu verkündigen wissen. Um so mehr ist aber die Rede von den großen Wahrheiten, in denen und aus denen wir leben. Und hierauf gründen wir die Zuversicht und dürfen wir sie gründen, daß was sich in der Praxis der Frömmigkeit als die Hauptsache durchgesetzt hat, daß das auch mit der Zeit die Lehre bestimmen wird und muß.

Täuschen wir uns doch nicht! Es fragt sich nicht, was für eine Christologie in unserer Dogmatik steht, sondern wie die Christologie beschaffen ist, in der wir leben. Ich nenne die Christologie statt alles andern, weil sie die Hauptsache ist. Ich behaupte, daß das Christenthum zu keiner Zeit etwas anderes ist als der angeeignete Christus. Nicht was wir von Christo sagen und in unsern Lehrbüchern schreiben ist die wirkliche Christologie, die wir haben. Sondern die Regeln und Grundsätze, nach denen wir vor Gott und in der Welt leben, die wir praktisch und faktisch anerkennen, so daß wir uns selbst danach beurtheilen, unsere Seligkeit danach schaffen, unser Leben danach gestalten, diese Regeln und Grundsätze, die anzuerkennen und zu befolgen wir allen Gliedern der Gemeinde immer wieder unermüdlich zumuthen, die sind die wirkliche Erkenntniß Jesu Christi, die wir haben. In ihnen ist Christus unter uns lebendig.

Nun liegt aber am Tage, daß diese Christologie unter uns d. h. in der evangelischen Kirche eine andere ist als in der alten griechischen Kirche oder in der abendländischen Kirche des Mittelalters. Die beiden früheren Schichten des Dogmas sind jedoch nichts andres als die Form, in der jene Perioden Christum angeeignet hatten, in der Christus unter diesen Christen lebendig war.

Wo man nach dem Grundsatz lebt, daß die Seligkeit im Erkennen liegt und auf den Wegen des Erkennens gesucht werden muß, da ist es unmittelbar verständlich, daß wir Christus als den

Logos zu denken haben, und daß er als der ewige Logos des Vaters seine erlösende und befreiende Macht an uns übt. Alles übrige muß dann in der Kirche danach eingerichtet werden. Wer dürfte zweifeln, daß der lebendige Herr den Christen damals in dieser, ihnen durch den Lenker der Weltgeschichte zugewiesenen, Form gegenwärtig war, sie von der Sünde befreite und über die Welt erhob, so weit sie sich aufrichtig ihm ergaben?

Wo man statt dessen in der gesetzlichen um nicht zu sagen juristischen Form einer Anstaltskirche lebt, und die ganze Frömmigkeit dieses Gepräge trägt, da wird auch Christus dem entsprechend verstanden und angeeignet. Er hat als das Haupt der Gemeinde die einmalige Genugthuung geleistet und das nothwendige Verdienst erworben: der Mensch, der in der Kirche lebt, darf sich dessen getrösten, sofern er selbst nach dem Maaß seiner Kraft für seine Schuld genug zu thun und Verdienst zu erwerben bestrebt ist. Jene Erkenntnis Christi ist nicht anderes als der Ausdruck der hier waltenden Frömmigkeit. Und wieder werden wir nicht zweifeln, daß Christus auch auf diesem Weg gesucht und gefunden worden ist. Aber ein andres Verständniß Christi ist es als das der alten Kirche, wie eben die Frömmigkeit eine andere geworden war. Was in der dogmatischen Formel an einander geknüpft ist, liegt doch auf seine wirkliche Bedeutung angesehn außer einander.

Unter uns ist durch die Heilspredigt der Reformation wiederum ein anderes Verständniß Christi lebendig geworden. Wir erkennen in ihm die Gnade Gottes, die bedingungslos vergiebt und unser ganzes irdisches Leben in das Leben Christi hineinziehen will. Wir machen uns an seinem wirklichen Leben in der Welt verständlich, wer und was Gott ist. Wir erkennen an seinem Sterben und Auferstehn die Größe der menschlichen Schuld und den Reichthum der verzeihenden Vaterliebe Gottes. Wir nehmen es zum Ausgangspunkt und zur Triebkraft unsres Handelns und Wirkens in der Welt, daß wir Glieder an seinem Leibe sind, daß er uns mit der Kraft seines Geistes durchdringen, in uns und durch uns wirken will, solange der Tag dauert. Wir wollen durch den Glauben in ihm leben, wollen nichts außer ihm sein und verurtheilen alles an uns, was nicht in diese Gemeinschaft

seines Geistes und Lebens aufgeht. Das ist die unter uns in der evangelischen Kirche lebendige Christologie, die von ihm selbst in seiner Kirche gewirkte Erkenntniß seines Wesens, vermittelst deren er lebendig gegenwärtig ist in unsrer Mitte.

Nun wird man sagen, es komme aber doch in entscheidender Weise darauf an, wer und was Christus wirklich gewesen sei, die Frömmigkeit in der Kirche habe sich hiernach zu richten, und nicht werde Christus je mit der wechselnden Frömmigkeit ein anderer. In der That verhält es sich so. Das ist in der Kirche nie anders aufgefaßt worden und kann auch gar nicht anders aufgefaßt werden. Man hat zu jeder Zeit die Frömmigkeit nach dem Verständniß Christi geregelt, welches man sich als das seinem wirklichen Wesen entsprechende nachzuweisen getraute. Die innere Logik der Sache verlangt es so. Wird jedoch hieraus gefolgert, mithin müsse es bei den Sätzen des Dogmas sein Bewenden haben, so liegt dabei wieder die falsche Voraussetzung zu Grunde, das Dogma sei die Sache selbst und der evangelische Glaube die rechte Art sie anzueignen. Vielmehr aber spricht das Dogma ein Verständniß Christi aus, das wir als evangelische Christen praktisch und faktisch verleugnen, sofern wir uns in unserer Frömmigkeit nicht danach richten. Und es ist die Aufgabe der evangelischen Dogmatik, die Erkenntniß Christi, die unsere Frömmigkeit längst bestimmt und in der evangelischen Kirche längst die herrschende ist, auch in der Lehre zum Ausdruck zu bringen. Wir können nicht überzeugt sein, daß das evangelische Christenthum einen Fortschritt im Vergleich mit den Formen des Christenthums in früheren Perioden bedeutet, ohne daß darin die andere Ueberzeugung implicite liegt, unser Verständniß und unsere Erkenntniß Christi seien die seinem wahren Wesen eigentlich und wirklich entsprechenden.

Ich verfolge dies hier nicht weiter im einzelnen. Das Gesagte genügt, um verständlich zu machen, wie es gemeint ist, daß auch in der praktischen Frömmigkeit liegt, was zu der Hoffnung berechtigt, eine Beurtheilung des Dogmas und seines Verhältnisses zum evangelischen Glauben, wie die hier vertretene, werde und müsse mit der Zeit die allgemeine werden. Ich wiederhole, daß es von dem Grundgedanken als solchen gemeint ist und behauptet

wird. Es ist so: das Dogma ist der in der Geschichte sich entwickelnde Ausdruck der christlichen Frömmigkeit, und der evangelische Glaube bezeichnet nicht eine gleichartige Fortsetzung, sondern eine neue Stufe dieser Entwicklung. Es ist die Aufgabe, die ganze uns geschenkte Wahrheit so zu sehn und darzustellen, wie sie dem evangelischen Glauben gegeben ist.

4.

Zwei Einwände sind es, die gegen eine Anschauung wie die hier vorgetragene hauptsächlich erhoben werden. Der eine besagt, daß die kritische Stellung zum Dogma auf einer Verkennung der Geschichte und ihrer Bedeutung beruhe, während der andere uns des Subjektivismus und der Verflüchtigung des objektiven Glaubensinhalts beschuldigt. Von diesen Einwänden soll jetzt noch zum Schluß die Rede sein.

Doch wird es nicht mehr vieler Worte darüber bedürfen. Ich stelle zunächst dem ersten Vorwurf die Behauptung entgegen, daß vielmehr die Beurtheilung des Dogmas, die für orthodox gilt, eine unvollständige Würdigung der Geschichte und der in dieser sich vollziehenden Wandlungen einschließt, während sie in ihrem christlichen Grundgedanken die katholische Auffassung zum Muster nimmt [1]).

Dreierlei ist bei diesem Urtheil vorausgesetzt. Zunächst dies, daß in einer bestimmten kirchlichen Gestaltung und Ausprägung des Christenthums die einzelnen Momente sich gegenseitig entsprechen und entsprechen müssen. Die kirchlichen Institutionen bedingen eine bestimmte ihnen entsprechende Form des Glaubens und der Glaubenserkenntniß. Und beides hängt wieder innerlich mit der herrschenden Auffassung der sittlichen Ideale des Christenthums zusammen. Ein inneres Gleichgewicht in der Beziehung aller dieser Momente auf einander muß vorhanden sein oder sich irgendwie durchsetzen.

Allerdings ist das etwas, was vielleicht niemals zur vollkommen reinen Darstellung kommt. Die Entwicklung ist oft

---

[1]) Vergl. meine Schrift: Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel 1888 S. 259—62.

eine ungleichmäßige. Auf dem einen Gebiet setzt eine Reformation der Kirche ein und ergreift erst allmählich die andern, in dieser Beziehung wird sie zunächst vollkommener durchgeführt als in jener, und was dergleichen Ungleichmäßigkeiten weiter sind. Aber das Streben nach dem Gleichgewicht ist vorhanden, mag dieses auch, sobald es vollkommen erreicht, durch neue Ansätze wieder verschoben werden. Das ist die Bewegung in der Geschichte, die nimmer ruht. Man versteht die Geschichte des Christenthums nicht, wenn man nicht das Streben nach diesem idealen Punkt des Gleichgewichts als ein durch die innere Logik der Sache stets wirksames im Auge behält. Man steckt sich die Ziele falsch in einer gegebenen Kirche zu einer gegebenen Zeit, wenn man nicht auf dessen Herstellung sein Augenmerk richtet.

Oder soll dies für das Christenthum und seine Geschichte in der Welt nicht gelten? Ja, dann müßte das Christenthum keine innere Einheit sein, sondern ein zufälliges Gebilde, aus verschiedenerlei Elementen bestehend, deren Entwicklung je für sich ihre Gesetze aus anderen Strömungen des Gesammtlebens, nicht aber aus dem Christenthum erhält — eine Annahme, die sich mit dem christlichen Glauben schlechterdings nicht verträgt. Wer diesen Glauben theilt, weist damit von selbst auch dem Christenthum seinen Ort im Mittelpunkt der Geschichte an.

Oder unterliegt es deßhalb nicht den Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung, weil es von oben stammt, und auch die Geschichte seiner Aneignung und Ausbreitung in der Welt durch den Geist Gottes geleitet worden ist?

Gewiß verhält es sich so. Auch das ist eine Annahme, die ohne weiteres im christlichen Glauben liegt. Aber die Folgerung ist falsch, daß das Christenthum deßhalb allem entnommen wäre, was sonst in der Geschichte gilt. Denn — und das ist die zweite der oben erwähnten Voraussetzungen, die unerläßlich sind — die menschliche Unvollkommenheit, Sünde, Schwachheit ist und bleibt neben dem göttlichen der andere der beiden Faktoren dieser geschichtlichen Entwicklung. Gottes Geist leitet und gestaltet sie, nicht der Menschen Absicht und Meinung. Das liegt am Tage. Wie selten entspricht das schließliche Ergebniß einer geschichtlichen

Bewegung auch nur den Plänen derer, die sie mit vollem Bewußtsein ins Leben riefen — um von der großen Masse der Betheiligten ganz zu schweigen. Und doch vermögen wir hinterher uns klar zu machen, daß alles so kommen mußte, wie es kam, damit dies Ergebniß zustande komme. Es ist, wie wenn Plan und Absicht in allem gewaltet hätte — nur eben nicht der Menschen, sondern Gottes. Sein Geist waltet in der Geschichte, vor allem in der Geschichte seiner Kirche auf Erden. Aber der Stoff, mit dem er, daß ich so sage, arbeitet und den er gestaltet, sind die menschlichen Gedanken und Bestrebungen. Und deßhalb ist Sünde und Unvollkommenheit auch daran betheiligt. Wir können diese Entwicklung nicht, weil sie in besonderer Weise von oben bestimmt wird, dem entnehmen, was sich sonst als Entwicklungsgesetz in der Geschichte beobachten läßt. Es findet eine Entwicklung, ein Fortschritt statt. Das gilt überhaupt. Es gilt auch, was Glaube und Erkenntniß betrifft. Und diese Annahme hat nicht das Mindeste wider sich. Die Offenbarung selbst ist uns in einer fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung gegeben. Wie sollten wir annehmen, daß es mit der Aneignung der Offenbarung, die sich gleichfalls in der Geschichte vollzieht, nach Gottes Willen und Absicht eine andere Bewandtniß haben müßte?

Endlich setze ich drittens voraus, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts eine von Gott gewollte und herbeigeführte, darum auch Gott wohlgefällige Wende in der Geschichte der christlichen Kirche gewesen ist. Sie ist aber nicht bloß eine Aenderung und Besserung in einigen Punkten gewesen, in der Hauptsache eine Rückkehr aus allerlei Verirrung, die sich in der Kirche eingeschlichen hatte. Sondern indem sie dies zunächst bezweckte, hat sie unter Gottes Führung eine neue Form des Christenthums geschaffen, eine neue höhere Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung ins Leben gerufen. Man braucht, um das einzusehn, nur das Ideal der Frömmigkeit, wie es uns die Reformation vorhält, und welches wir evangelischen Christen alle anerkennen, mit dem der alten Kirche oder des Mittelalters zu vergleichen. Da springt der Unterschied in die Augen. Dies Ideal der Frömmigkeit ist es aber doch, in dem alles, was zur Religion gehört, seinen lebendigen

Mittelpunkt hat. Die innere Stimmung, die unmittelbar zu verwirklichenden Ziele, das Verhältniß zur Welt, die socialen Ordnungen, das alles hat hierin seine lebendigen Wurzeln. Und das alles ist anders in den verschiedenen Kirchen. Und dann soll der Glaube, das Dogma mit einer bestimmt begrenzten Zahl von Abweichungen hüben und drüben dasselbe sein? Soll es sein, obwohl wir als evangelische Christen wissen, daß der Glaube und deßhalb der Inhalt des Glaubens das eigentlich Entscheidende in der Frömmigkeit ist? Eine Betrachtung, die dies behauptet, soll die geschichtliche sein, die andere dagegen, die den Thatsachen der Geschichte in umfassender Weise gerecht zu werden sucht, ist ungeschichtlich oder beruht auf mangelhafter Würdigung der Geschichte?

Man braucht, wie mir scheint, nur was jetzt dargelegt wurde, zusammenzufassen, um sich klar zu machen, wie unbegründet dieser Einwand und diese Beurtheilung ist. Objektiv betrachtet ist, was uns entgegengehalten wird, ein Ausschnitt aus der katholischen Auffassung der kirchlichen Entwicklung, nach welcher diese reine Resultate erzeugt hat, die, einmal festgestellt, in der Kirche für immer zu bleiben bestimmt sind. Die katholische Beurtheilung ist das, denn für diese ist es eben charakteristisch, daß sie an alles bindet, was einmal in der Kirche sanktionirt worden ist. Ein Ausschnitt ist es, weil die Betrachtung hier auf das Dogma beschränkt bleibt, während sie sich in ihrer katholischen Fassung auf alle wichtigen Angelegenheiten der Kirche erstreckt. Dem gegenüber nehmen wir unsern Standort in der Reformation, in der Erkenntniß, daß sie eine neue Entwicklungsstufe des Christenthums in der Geschichte begründet, des Christenthums, d. h. der Aneignung der göttlichen Offenbarung, die für immer das unverrückbare Fundament unseres Glaubens bildet. Wir behaupten, daß das der nothwendige Standpunkt des evangelischen Christen und der protestantischen Theologie ist, der gleich sehr vom Glauben wie von den Thatsachen der Geschichte gefordert wird. Wir zeigen und thun dar, daß diese Betrachtung auf einer ebenso umfassenden wie positiven Würdigung der kirchlichen Vergangenheit beruht.

Eines nur wird dabei freilich nicht erreicht. Es ergiebt sich

nicht die Berechtigung oder Nöthigung, das Dogma der Vergangenheit als die unentbehrliche Grundlage des evangelischen Glaubens anzusehn und geltend zu machen. Vielmehr erwächst die Aufgabe, den Stoff des alten Dogmas vom evangelischen Glauben aus zu betrachten und neu zu gestalten. Nun ist es aber gerade dieses eine, worum es denen zu thun ist, die gegen die „neue Theologie" den Vorwurf mangelnder Würdigung der Geschichte erheben. Und so zeigt sich hier, daß die Berufung auf die Geschichte nicht das rechte Wort für die Sache ist, daß bei dieser Formulirung dessen, was man meint, ein gut Stück Selbsttäuschung mit im Spiele ist. Worum es sich handelt, ist nicht die Geschichte, sondern kurz und gut die Tradition.

Wollte man das nun einfach für katholisch erklären und damit abthun, so wäre es sicher falsch. Allerdings liegt insofern ein katholisches Moment darin, als sich eine specifische Werthschätzung der einmal festgestellten Resultate der Geschichte (der fertigen Dogmen) darin ausspricht. Eigentlich katholisch ist es jedoch nicht, weil niemand eine Ueberordnung der Tradition über die Schrift beabsichtigt, die Uebereinstimmung beider vielmehr vorausgesetzt wird. Auch ist die fromme Stimmung, aus der diese Werthschätzung der Tradition erwächst, nicht sowohl katholisch als allgemein christlich. Sie wird nämlich, wenn ich recht sehe, von dem Gedanken der Selbigkeit des Christenthums zu allen Zeiten und der Einheit aller, die wirklich an Christum glauben, beherrscht.

Vergegenwärtigen wir uns aber so, was jenem hier besprochenen Einwand schließlich zu Grunde liegt, und können wir der eben erwähnten Stimmung die Berechtigung nicht überhaupt absprechen, was haben wir denn darauf zu erwidern?

Zunächst schon dies, daß es also mit dem Einwand in der Form, in der er so oft vorgetragen wird, jedenfalls nichts ist. Wir sind auf unserem Standpunkt voll und ganz imstande, die vorangegangene Geschichte des Christenthums positiv und vollständig zu würdigen, ja vollständiger und den Thatsachen, auch der beiderseits anerkannten Bedeutung der Reformation besser entsprechend, als es auf dem andern Standpunkt möglich ist. Der Einwand

oder Vorwurf ist schließlich nichts als eine andere Form, in die sich die hier bekämpfte Ansicht von dem durchweg positiven Zusammenhang des evangelischen Glaubens mit dem alten Dogma kleidet. Aber nicht etwa so, wie jene Form nämlich die des Vorwurfs gegen die andre Auffassung es erscheinen läßt, als wären damit wirkliche Argumente ins Feld geführt. Das ist eine Täuschung, die verschwindet, wenn man der Sache auf den Grund geht. Es handelt sich um gar nichts andres als um eine Erscheinungsform eben des Gegensatzes, von dem auf den voranstehenden Blättern die Rede gewesen ist. Etwas, was für die Anschauung ins Gewicht fiele, daß die Entwicklung des Dogmas ihre Fortsetzung und ihren Abschluß im evangelischen Glauben finde, ist damit nicht beigebracht.

Was aber die Stimmung betrifft, auf die sich die hier vorliegende Werthschätzung der Tradition zurückführt, so erwähnte ich schon, daß sie mir nicht überhaupt unberechtigt erscheint. Gewiß ist das wahre Christenthum, das aus Gottes Offenbarung stammt und, wo es in einem Menschenherzen sich verwirklicht, Wirkung und Geschenk des göttlichen Geistes ist, in irgend einem Sinn zu allen Zeiten dasselbe gewesen. Und ebenso gewiß werden wir von der Einheit aller Gläubigen in Christo reden dürfen. Aber wie diese Ueberzeugung näher zu gestalten ist, und was sich aus ihr entnehmen läßt, das hängt nun doch vor allem von den geschichtlichen Thatsachen ab. Und wenn ich nun finde, daß das evangelische Ideal der Frömmigkeit etwas Neues in der Geschichte der Kirche und christlichen Frömmigkeit ist, an das sich zwar in der früheren Entwicklung Anklänge finden, und das sich mit den Idealen früherer Epochen mannichfaltig berührt, das aber in seiner scharf umrissenen Form durch die Reformation neu in der Kirche — von der neutestamentlichen Periode sehe ich ab — zur Geltung gekommen, so folgere ich daraus, daß jene Glaubensüberzeugung sich mit dieser Thatsache irgendwie vertragen muß. Die Thatsache steht aber doch wohl fest. Oder wo finden wir vor der Reformation eine Zeit, in der ein Ideal der Frömmigkeit geherrscht hätte, das von der Rechtfertigung durch den Glauben und von dem Gegensatz gegen das Klosterleben (um nur das Wichtigste zu nennen) bestimmt gewesen wäre? Mithin muß ich die Einheit mit

den Heroen der Vergangenheit hinter den bestimmt geprägten Formen des Glaubens und des kirchlichen Lebens suchen, aber nicht darin, daß diese zu aller Zeit dieselben gewesen wären. Folglich auch nicht so, daß sich daraus an und für sich etwas für die dauernde Gültigkeit früherer Glaubensformen in der Kirche der Reformation entnehmen ließe.

Im Innern der Menschen kommt das Christenthum als reine Wirkung und Gabe des göttlichen Geistes zustande. Da wird es erfahren als die Erhebung zu Gott und seinem ewigen Leben. Und da ist der Punkt, wo das Christenthum sich als dasselbe zu allen Zeiten erweist, auf diese Selbigkeit gründet sich die Einheit aller Derer, die an Christum glauben. Aber die Mittel, durch die sich dies Leben verwirklicht, die Wege, die dazu führen, sind in den verschiedenen Zeiten und Kirchen verschiedene. An ihnen und ihrer Gestaltung ist immer zugleich ein menschliches, ein weltliches Moment und damit ein Prinzip der Mannichfaltigkeit betheiligt. Das ist so und kann nicht anders sein. Eben hierin macht sich ein Fortschritt und eine Abstufung geltend. Daß wir in dieser Beziehung auf einen andern Boden gestellt worden sind, auf dem wir der Wahrheit besser theilhaftig werden, das ist der Segen, den wir der Reformation verdanken.

Wir können uns so der Einheit des Glaubens mit den vergangenen Geschlechtern freuen. Wir können uns aufrichtig vor den großen Männern der Kirche, einem Athanasius und Augustin, einem Anselm und Bernhard beugen und in vielen Stücken von ihnen immer wieder lernen. Wir können früheren Zeiten uud Geschlechtern bereitwillig den Vorzug vor uns und unsrer Zeit zuerkennen, was Eifer und Treue, ja was überhaupt die subjektive Bethätigung des Christenthums betrifft. Aber wir können nicht den objektiven Vorzug verleugnen, den wir in der Kirche der Reformation erreicht. Wollten wir es thun, so wäre es Undank gegen Gott und seine Gabe. Und wir können daher auch nicht die früher geprägten festen Glaubens- und Lehrformen uns ohne weiteres gelten lassen. Wir müssen das Recht in Anspruch nehmen, sie am evangelischen Glauben zu prüfen und sie umzugestalten, so weit sie diesem nicht entsprechen. —

Der andere Vorwurf ist der des Subjektivismus. Häufiger noch und nachdrücklicher als der eben besprochene wird dieser Einwand erhoben. Doch ist er nicht besser begründet als jener. Schließlich führt auch er sich auf den Gegensatz zurück, der in den voranstehenden Erörterungen geschildert worden ist. Immerhin wird es nöthig sein, auch dabei etwas länger zu verweilen.

Nehme ich den Einwand in der ganz allgemeinen Form, in der er oft ausgesprochen wird, wo es dann heißt, es dürfe über der fides qua die fides quae creditur nicht vergessen oder vernachlässigt werden, so kann ich ihn für mein Theil nur als völlig gegenstandslos zurückweisen. Ich bin selbst, wo es die Sache verlangte, stets für die Wahrheit eingetreten, daß nicht bloß sehr viel, sondern alles auf den Inhalt des Glaubens ankomme, daß es den wahren christlichen Glauben ohne die wirkliche objektive Offenbarung Gottes in der Geschichte gar nicht gebe, daß er gar nichts andres sei als die recht angeeignete Offenbarung, daß daher auch die Ausgestaltung der „reinen Lehre" eine der wichtigsten Angelegenheiten in der evangelischen Kirche sei und bleibe, wo nicht die wichtigste unter allen. Was soll ich denn antworten, wenn man auch mir entgegenhält, daß der Inhalt des Glaubens über der Betonung seiner subjektiven Seite nicht vernachlässigt werden dürfe? Kann ich etwas anderes antworten, als daß der Einwand unüberlegt ist, daß man Argumente und Erwägungen, die ursprünglich in einem ganz andern Gegensatz gedacht sind, da wiederholt, wo sie gar nicht am Platze sind?

Aber es ist nicht bloß so, daß der Einwand nicht trifft. Ich stelle ihm die Behauptung entgegen, daß gerade wir, die wir des Subjektivismus beschuldigt werden, in unserer von der orthodoxen Ueberlieferung abweichenden theologischen Stellungnahme durch das Interesse am Inhalt des Glaubens bestimmt werden.

Wird der Glaube in einer Reihe von Sätzen formulirt, die sich an den Verstand wenden, die man nur mit dem Verstand entweder annehmen oder ablehnen kann, so wird dadurch der Inhalt des Glaubens für die Frömmigkeit überhaupt oder doch relativ indifferenzirt. Denn entweder bleibt als wirklich fromme Gesinnung nur die pietätvolle Stimmung übrig, in der wir den

Glauben der Väter festzuhalten und bei ihm zu verharren entschlossen sind. Und da ist der Inhalt des Glaubens dann gleichgültig, er könnte auch ganz anders lauten, die fromme Stimmung bliebe im wesentlichen dieselbe. Oder die Lehrsätze werden mit dem frommen Glauben durch verständige Reflexion in Beziehung gesetzt, es sind die ewigen und geschichtlichen Voraussetzungen des Glaubens, die sie zum Ausdruck bringen. Da ist, was sie besagen, nicht überhaupt gleichgültig, es steht aber in einem loseren nur durch den Verstand zu erfassenden Zusammenhang mit dem Glauben und ist nicht als der nothwendige Inhalt des persönlichen Glaubens verständlich. Gerade der Inhalt des Glaubens als solcher kommt nicht zu seinem Recht.

Eben deßhalb behaupten wir, daß der evangelische Glaube eine anders bedingte Formulirung seines Inhalts verlangt als die in der Ueberlieferung gegebene, eine Formulirung, die überall den nothwendigen Zusammenhang der Wahrheit mit dem Glauben und persönlichen Leben des Gläubigen erkennen läßt. Wir meinen, daß der Glaube ohne diesen seinen bestimmten Inhalt richtungslos und unbestimmt wird. Es ist vor allem dies Interesse am Inhalt des Glaubens, das uns leitet. Und wenn man uns darauf nichts anderes zu sagen weiß, als in ermüdender Eintönigkeit den Vorwurf des Subjektivismus zu wiederholen, ohne auch nur mit einem Wort auf das von uns wirklich Gemeinte und Gesagte einzugehn, so ist damit für die Sache nichts geleistet. Solche Schlagwörter sind bequem, aber beweisen nichts, vollends nicht, wenn sie, wie in diesem Fall, unzutreffend und unüberlegt sind.

Aber, wird man sagen, ihr verlegt doch das für den Ausdruck der Wahrheit und die Gestaltung der Lehre entscheidende Moment aus dem Objekt ins Subjekt, ihr sucht die Motivirung der einzelnen Sätze nicht sowohl darin, daß sie, wie sie lauten, eine objektive Wirklichkeit ihrem uns erkennbaren Wesen entsprechend beschreiben, als vielmehr darin, daß sie der nothwendige Ausdruck des Glaubens sind. Und das ist der Subjektivismus, den wir meinen. Dadurch wird in Frage gestellt, daß wir es in unserem Glauben mit einer objektiven Wirklichkeit zu thun haben,

obwohl der Glaube, wie ihr selber zugebt, zu sein aufhört, wenn diese Voraussetzung fällt.

Allein, dabei ist übersehn, daß es für uns Menschen überhaupt keine objektive Wirklichkeit giebt, die nicht subjektiv vermittelt wäre. Das ist uns im gewöhnlichen Bewußtsein nicht gegenwärtig. Es hat auch überall da keine Bedeutung, wo die objektive Wirklichkeit uns in nöthigender Weise gegeben ist, für alle als dieselbe, gleiche. Und da es sich mit der gemeinen Wirklichkeit, in der wir leben, so verhält, so achten wir auf diese subjektive Vermittlung gewöhnlich nicht und haben es auch nicht nöthig. Nun handelt es sich aber im Glauben um übersinnliche Realitäten, die nicht in der Weise der gemeinen Wirklichkeit gegeben sind. Wenigstens wird man den Inhalt des Glaubens in der Kürze so bezeichnen dürfen. Denn auch die geschichtliche Wirklichkeit, die in Frage kommt, hat in diesem Zusammenhang Bedeutung um der besonderen Beziehung willen, in der sie zu den übersinnlichen Realitäten steht. Was diese betrifft, kann und darf jedoch bei eingehender Würdigung und wirklichem Verständniß die subjektive Vermittlung, die immer stattfindet, nicht übersehn werden. Wer es thut, übergeht stillschweigend den für unsere Kontroverse entscheidenden Punkt.

Aus dem gewöhnlichen Bewußtsein entnehmen wir unwillkürlich, was der Gegensatz von „objektiv" und „subjektiv" bedeutet. Da gilt uns das objektiv Gegebene als das Wirkliche, als die unveränderliche Wahrheit, wir haben dabei das im Sinn, was sich uns ohne unser Zuthun aufdrängt. Im Unterschied davon ist das Subjektive die Stimmung, die Meinung, die wechselnde Empfindung. Ganz anders gestaltet sich aber der Gegensatz, wo es sich um die Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten und um die Beurtheilung dieser Erkenntniß handelt. Da ist es der allererste Schritt zur Besinnung über die vorliegende Frage, daß man sich klar macht: die subjektive Vermittlung ist nothwendig vorhanden, der Gegensatz ist nicht der zwischen Erkenntniß des objektiv Wirklichen und subjektiver Meinung, er betrifft vielmehr die Art und Weise der subjektiven Vermittlung, ob sie durch den Verstand oder durch den persönlichen Glauben vollzogen werden soll.

Unsere Meinung ist, daß die letztere Vermittlung die der Sache um die es sich handelt (die übersinnlichen Realitäten) und deren Erkenntniß allein angemessene ist. Was uns entgegengehalten wird, ist auf seinen Grund zurückgeführt die entgegengesetzte Meinung, laut welcher es sich den übersinnlichen Realitäten gegenüber zuerst um eine verstandesmäßige Erkenntniß handelt. Das bedeutet der Vorwurf des Subjektivismus. Und das ist die Anschauung, aus der er entspringt.

Es ist verständlich, daß diejenigen, denen strenges Denken und wissenschaftliche Selbstbesinnung fern liegt, sich diesen inneren Zusammenhang nicht klar machen. Niemand wird auch ihnen gegenüber, also z. B. in der Verkündigung des Evangeliums vor der Gemeinde, solche Distinktionen machen und sich in ihnen bewegen. So wenig ein Christ sich in seinem eigenen Glaubensleben hiermit abgiebt, so gut er hier einfach in der (übersinnlichen) Wirklichkeit lebt, die er durch den Glauben erkennt, so gut liegt ihm in der Verkündigung und in der Verständigung mit Glaubensgenossen alle solche Reflexion vollkommen fern. Aber es handelt sich doch zwischen den Vertretern der orthodoxen Ueberlieferung und uns, die wir des Subjektivismus beschuldigt werden, um eine theologische Kontroverse. Und in dieser muß die Zumuthung erhoben werden, daß man sich den inneren Zusammenhang und den eigentlichen Streitpunkt wirklich klar mache und nicht mit Worten umgehe, die den Sachverhalt verschleiern und nur die bekämpfte Anschauung in ein falsches Licht zu setzen dienen. Letzteres geschieht aber überall da, wo dieser Vorwurf des Subjektivismus erhoben wird.

Ein Umstand ist es, der namentlich dazu dient, die Contraverse, wie sie gewöhnlich geführt wird, um so verworrener erscheinen zu lassen. Und das ist die Thatsache, daß schließlich niemand das Mitwirken innerer Motive des persönlichen Lebens im Zustandekommen des Glaubens und der Glaubenserkenntniß verleugnet. Meines Wissens wenigstens giebt es heute unter uns niemanden, der es wird Wort haben wollen, er halte diese Erkenntniß für eine a priori zu demonstrirende oder überhaupt verstandesmäßig auszumachende Wahrheit. Ebensowenig wird einer (im Sinn des katholischen Systems) die Annahme und Anerkennung

dieser Wahrheit als einer autoritätsmäßig gegebenen für den rechten Weg erklären. Jeder wird irgendwie auf die religiösen und sittlichen Motive des inneren Lebens als die bestimmenden oder doch mitwirkenden zurückgreifen. Eben deßhalb wird es, vielleicht mit Entrüstung, bestritten werden, der Vorwurf des Subjektivismus gegen uns beruhe auf der Anschauung, es müsse zu einer verstandesmäßigen „objektiven" Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten kommen, und das sei die Hauptsache.

Aber in Wahrheit beweist dieser Umstand nur, daß der von uns vertretene Standpunkt, anstatt schändlicher Subjektivismus zu sein, eben einfach der des evangelischen Glaubens ist. Irgendwie drängt er sich jedem auf, der den Boden der evangelischen Theologie und Kirche nicht verläßt. Der Unterschied ist nur der, wir möchten es nicht als eine Aufgabe „objektiver" Erkenntniß angesehen wissen, in Sachen des Glaubens die Wahrheit festzustellen, um dann, wenn dieser Versuch scheitert, weil er wie jede falsch gestellte Aufgabe nicht zum Ziele führen kann, schließlich doch bei den inneren Gründen des Glaubens und der Glaubenserkenntniß anzulangen; wir möchten statt dessen davon ausgehen, daß der Glaube der einzige Weg zur Gotteserkenntniß ist, und dann auch im einzelnen diese Einsicht festhalten und durchführen. Der Vorwurf des Subjektivismus hat nicht mehr Gewicht als derselbe Einwand und Vorwurf, den die katholische Kirche von jeher gegen den Protestantismus erhoben hat. Denn der „Subjektivismus", der wirklich drin liegt, ist nichts anderes als der nothwendige Standpunkt des evangelischen Glaubens.

Indessen, alle diese Erwägungen und Nachweise, so richtig sie sind, werden die Controverse doch nicht erledigen und den nicht überzeugen, der einmal den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt. Und zwar deßhalb nicht, weil hinter diesem Vorwurf so gut wie hinter dem zuerst besprochenen einer mangelnden Würdigung der Geschichte sich etwas anderes birgt, als was die Worte besagen, und was denen im Bewußtsein liegt, die sie gebrauchen. Dies andere ist die verschiedene Beurtheilung des Verhältnisses zwischen der dogmatischen Ueberlieferung und dem evangelischen Glauben, von der auf diesen Blättern die Rede war.

Ich erinnere an das, was früher ausgeführt worden ist. Was das Dogma besagt, erscheint den evangelischen Theologen, die dafür eintreten, als der Inhalt unseres Glaubens. Sie sehen die Wirklichkeit, in welcher der Glaube lebt, mit den Augen des Dogmas, dieses erscheint ihnen nicht als eine Auffassung der Sache, sondern als die Sache selbst. Was sie meinen, wenn sie sagen, daß wir den Inhalt des Glaubens vernachlässigen, oder uns des Subjektivismus beschuldigen, ist nichts anderes, als daß wir eben dem Dogma nicht dieselbe Bedeutung zuzuerkennen vermögen wie sie, daß wir in dem, was ihnen die Sache selbst zu sein scheint, nur eine Auffassung der Sache erkennen und zwar eine solche, die sich in manchen Punkten mit dem evangelischen Glauben nicht verträgt, sondern in diesem durch eine andere Auffassung ersetzt wird. Der Vorwurf des Subjektivismus ist nur ein bequemes Schlagwort, in das sich ihre Empfindung kleidet. Denn wir Menschen lieben es nun einmal, die gegnerische Ansicht so zu bezeichnen, daß der Name schon deren Verwerflichkeit und das bessere Recht des eigenen Standpunktes ausdrückt.

Das ist und bleibt daher die eigentliche Frage, die wirkliche Kontroverse. Ist der evangelische Glaube der gleichartige Abschluß in der einheitlichen Entwicklung des kirchlichen Dogmas? oder bezeichnet er eine neue Entwicklungsstufe des Christenthums in der Geschichte, so daß das alte Dogma einer Umgestaltung in seinem Sinn bedarf? Das ist die Frage, um die es sich handelt. Alles andere ist nur Staub, den der Kampf aufwirbelt.

Ich würde die Frage auch so fassen. Es fragt sich, ob das protestantische Lehrsystem auf die Dauer und für immer nichts anderes sein wird als das in einigen Punkten veränderte System der katholischen Scholastik — obwohl der Protestantismus auf allen anderen Gebieten sich als eine neue Form des Christenthums vom Katholicismus abhebt, und die Lehre doch gerade den geistigen Mittelpunkt der evangelischen Kirche bildet. Die geschichtliche Entwicklung wird die Antwort geben. Daß sie für eine Durchführung des evangelischen Glaubens auch in der Lehre entscheiden wird, bezweifle ich nicht. Es ist der Vorsehungsglaube, der diese Antwort

in den Mund legt. Denn der evangelische Protestantismus wird sich auf die Dauer nicht behaupten, wenn er sich nicht eine seinen Grundgedanken wirklich entsprechende Form der Lehre schafft. Er muß sich aber behaupten, weil die Reformation ein Werk Gottes in der Geschichte ist.

Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen [1]).

Von

Prof. Lic. E. Troeltsch.

I.

Zur Begründung des christlichen Glaubens geht man gegenwärtig mit Recht in immer größerer Uebereinstimmung auf die christliche Heilserfahrung selbst, auf das Ganze einer religiös-sittlichen Lebensanschauung zurück. Die Uebereinstimmung des christlichen Glaubens mit den tiefsten Bedürfnissen des Menschenherzens, die Ueberwältigung des Gewissens durch das christliche Sittengebot, die demütigende und erhebende Gewalt des Evangeliums sind im letzten Grunde die einzigen Beweise seiner Wahrheit. Die unmittelbare Wirkung in ihrer Selbstbezeugung als gottgewirkte ist der Beweis. Darüber hinaus ist nichts zu erwarten. So hat das jüngst erst J. Köstlin in seiner hübschen zusammenfassenden Schrift „Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung" ausgeführt, so verfahren in der Hauptsache übereinstimmend die Theologen verschiedenster Schattirungen, Frank, Kähler, Ritschl, Herrmann, Lipsius, auch das schöne Schriftchen von Nagel über den „Christlichen Glauben und die menschliche Freiheit", eine wertvolle Betrachtung aus Laienkreisen.

---

[1]) Die folgenden Aufsätze sind Ueberarbeitungen der Vorträge, welche der Verf. bei dem theologischen Ferienkurs zu Bonn im Herbst 1893 gehalten hat.

Aber dieser Beweis erledigt doch bei weitem nicht alle zu stellenden Fragen; vielmehr schließen sich an ihn zwei weitere von höchster Tragweite an.

Erstlich die Frage, die auch Köstlin andeutet, wie weit durch diesen Beweis für das christliche Prinzip auch der geschichtlich überlieferte, kirchlich fixirte Vorstellungsinhalt des christlichen Glaubens gedeckt wird, für den ein Beweis nur so zu führen ist, daß er als logisch notwendige und in der Erfahrung mitgesetzte Voraussetzung oder Folgerung dieses unmittelbar überführenden Erlebnisses erwiesen wird. Doch das ist eine die Wahrheit des christlichen Prinzips voraussetzende und nur die innergemeindliche Ausgestaltung desselben betreffende Frage. Sie berührt nicht den christlichen Glauben als geistiges Prinzip, sondern das Schicksal der christlichen Dogmatik und das der Kirchen.

Anders steht es mit der zweiten Frage. Diese führt zur Frage nach der Wahrheit des Prinzips zurück. Nämlich bei aller Unmittelbarkeit und Gewalt jener inneren Erfahrung stellt sich doch notwendig in den weniger intensiven Momenten das Nachdenken ein, wie diese Erfahrung und die mit ihr gesetzte Weltanschauung sich zu den anderweitig bekannten Tatsachen verhalte. Wenn hier wirklich große durchgreifende Tatsachengruppen sich fänden, die völlig sicher und doch zugleich in unvereinbarem Widerspruch mit der christlichen Weltanschauung wären, dann würde man doch in die Beweiskraft jener Stimmungen und Erfahrungen bei all ihrer Macht Mißtrauen setzen und sich fragen, ob es nicht vielleicht andere Lebens- und Weltanschauungen gäbe, die, wenn man sie erst kännte, ebenso innerlich überführend wirkten und doch mit jenen Tatsachen in Uebereinstimmung wären. Ohne eine solche Gewißheit ihrer Zusammenbestehbarkeit mit den Tatsachen und deren wissenschaftlicher Verarbeitung würde die christliche Erfahrung ihre Wirkung auf die Dauer nicht behaupten können. Man würde, wie das unter der Wirkung dieser Einsicht gegenwärtig so viele tun, nach einem anderen Glauben suchen oder sich sehnen müssen. Man würde von diesem neuen Glauben aus jene Erfahrungen und Stimmungen etwa beurteilen, wie der von Goethe's Poesie und Weltbetrachtung

ergriffene Mann heute oft seine ernste und aufrichtige jugendliche Ergriffenheit durch Schiller beurteilt.

Diese Zusammenbestehbarkeit nachzuweisen ist immer der Lebensnerv und das eigentliche Geschäft aller Theologie gewesen, ob diese Aufgabe prinzipiell als solche ins Auge gefaßt wurde oder nicht. Ihre Bemühungen haben zu der großen, welthistorischen Erscheinung des christianisirten Platonismus und Aristotelismus, jener merkwürdigen Philosophie der substanziellen Formen und des supernaturalen Dualismus von Natur und Gnade, geführt, welche dem Glauben von 16 Jahrhunderten als wissenschaftlicher Rückhalt gedient hat und heute noch in dem größten Weltreich, der römischen Kirche, die gesetzlich vorgeschriebene Wissenschaft ist. In ganz anderem Sinne ist aber jene Aufgabe brennend geworden seit dem Zusammenbruch dieser antik-christlichen Wissenschaft, seit dem Aufkommen der neuen europäischen Wissenschaft in Nachwirkung des großen Reformations-, Revolutions- und Entdeckungsjahrhunderts. Hier traten, seit die neue Wissenschaft nach dem Ende der Religionskriege die des Glaubensstreites überdrüssigen Gemüther gewann und die große Culturumwälzung des 17. und 18. Jahrhunderts begann, große Strömungen hervor, die ganz neue Tatsachen und Beobachtungen mit sich führten und den christlichen Glauben vor eine erdrückende Fülle neuer Probleme stellten. Hier beginnt die schmerzenreiche religiöse Krisis, in der wir uns mitten inne befinden, ohne sagen zu können, welches Ende sie wohl nehmen wird, von der wir nur mit Paulsen und anderen Forschern sagen können, daß sie auf einen Ausgleich von Wissenschaft und Religion hinarbeitet. Seitdem entbehren wir die Einheitlichkeit unseres geistigen Lebens, welche die früheren Geschlechter in der von ihnen gestifteten Harmonie von Wissenschaft und Glauben genossen und ohne welche eine ruhige beglückende Arbeit an unseren Aufgaben nicht möglich ist.

Um zunächst einen Ueberblick über dieses Wirrsal von Widersprüchen zu gewinnen, seien die nach und nach herausgetretenen Hauptströmungen kurz herausgehoben und charakterisirt.

Am durchschlagendsten wirkte die neue Naturwissenschaft.

Aus den Nebeln der phantastischen, monistischen Spekulationen der Renaissance und den stillen Studirstuben der Mathematiker, Physiker und Astronomen trat allmählich mit klaren, festen Zügen die neue mathematisch-mechanische Naturwissenschaft und der erneuerte Atomismus mit dem Begriff des mechanischen Naturgesetzes hervor im schärfsten Gegensatze zu der ganz andersartigen Physik und Causalitätslehre der Philosophie der substantiellen Formen. In Newton's Anschauung von dem durch einheitliche, mathematisch-mechanische Gesetze regierten Weltall fand sie zunächst ihren höchsten, das ganze Jahrhundert tief ergreifenden Ausdruck. Damit war die Gleichartigkeit und der unlösbare gesetzliche Zusammenhang der Natur als grundlegende Erkenntniß gewonnen und dem naiven biblisch-kirchlichen Supranaturalismus ein schwerer Stoß versetzt. Zugleich traten schon die analogen Bestrebungen auf dem geistig-geschichtlichen Gebiete hervor, welche die gleiche pragmatische Gesetzmäßigkeit durch die menschliche Geschichte hindurch verfolgten und gegen den supranaturalen Dualismus auch in der Geschichte sich wandten. Hume und Voltaire gaben hier den Ton an. Aber zuerst überwog noch der überwältigende Eindruck der neuen Naturauffassung. Die bisher von der Scholastik gepflegte idealistische Philosophie bequemte sich den mathematisch-mechanischen Gesetzen an und nahm sie in ihren eigenen Zusammenhang auf. So entstanden die großen Systeme von Cartesius, Spinoza, Leibniz, von denen namentlich der letztere für Deutschland die ungeheure Bedeutung gewann, Naturwissenschaft und idealen Glauben für mehr als ein halbes Jahrhundert versöhnt zu haben. Vor diesen tiefsinnigen Vereinigungsversuchen machte jedoch die Consequenz des Gedankens nicht Halt; sie drängte zur vollständigen Zurückführung aller Vorgänge auf mathematisch-mechanische Bewegung und so zur rein empirischen, der Naturwissenschaft analogen Behandlung auch der psychischen Phänomene. So entstand aus ihr unter der Gunst allgemeiner sittlicher und sozialer Verhältnisse in Frankreich der reine Materialismus, der auch das Leben des Geistes auflöst in atomistisch-mechanische Bewegung und auch die Ethik aufbaut auf den angeblich dem Geist mit den Naturerscheinungen gemeinsamen Grund-

trieb der Selbstbehauptung. Bei allem Widerspruch gegen die schönsten und heiligsten Ueberzeugungen ist doch die Consequenz des Gedankens so einleuchtend und zwingend, daß dieser französisch-englische Materialismus und Sensualismus von da an sich behauptete und nach dem Sturze der spekulativen Philosophie in Deutschland angesichts der Triumphe der naturwissenschaftlichen Technik fast allgemeine Herrschaft erlangte. Er versuchte jetzt nur noch die feineren physiologischen und biologischen, sowie psychologischen Vorgänge von seinen Methoden aus zu erklären. In den sechziger Jahren hat F. A. Lange in seiner glänzenden Geschichte des Materialismus klar und scharf gezeigt, wie seit den Tagen der unvollkommenen Versuche Demokrits und Epikurs diese Naturerklärung langsam sich durchgesetzt habe und, soweit es sich um das Verständniß der Naturseite der Welt handle, als die einzig klare, konsequente und einheitliche Erklärungsmethode sich unwiderleglich erwiesen habe. Und das ist jedenfalls die Ueberzeugung aller naturwissenschaftlich Gebildeten, daß, wie immer es mit der geistigen Welt stehen möge, jeder supranaturale Dualismus auf immer unmöglich sei, und viele setzen dazu, da die Natur doch das einzig gewisse und wahrnehmbare sei, so sei der Geist überhaupt mindestens etwas sehr Problematisches.

Eine zweite wichtige Gegenströmung geht von der sog. klassischen deutschen Litteratur und deren Uebergreifen auf fremde Litteraturgebiete aus, jener wunderbaren Bildungswelt, die uns nicht nur eine Fülle von Bildern und Leidenschaften, von Schöpfungen reicher Phantasie und poetischer Gestaltungskraft, sondern vor allem ein neues Schönheitsevangelium, eine neue Weltanschauung und eine neue Ethik gebracht hat oder doch bringen wollte. Diese Weltanschauung stützt sich auf die Tatsachen des Schönen, insbesondere auf die von Winckelmann wieder entdeckte oder vielmehr zum Menschheitsideal verklärte Plastik der Hellenen und die Poesie des Homer, sowie auf deren Nachwirkungen in der Kunst und Cultur der Renaissance. Herder und Goethe sind ihre weitherzigen, die ganze Entwickelung des menschlichen Geistes in dem ihren bewegenden Propheten, Schiller hat in energischer Gedankenarbeit ihren

Ideengehalt präcisirt und formulirt und damit in die philosophische Litteratur übergeführt, und auf diesem Boden der poetischen Litteratur erhob sich dann, das kantische System ganz in sich aufsaugend, das gewaltige System der romantischen Philosophie, deren abschließende Codifikation in der Riesenarbeit Hegels vorliegt. Der speculative Gedanke des Schönen als der inneren Einheit von Geist und Natur im lebendigen Organismus versöhnt hier die starren Massen der mechanisch-mathematischen Natur mit der inneren Lebendigkeit des Geistes, die unendliche Fülle des Einzelseins mit der Einheit eines Ganzen. In Benützung kantischer Gedanken erscheint hier die Natur als der Ausdruck, als die Gegenseite des Geistes und der ästhetische Blick auf das wirkende Ganze der Natur erkennt überall in verschiedener Mischung dieselbe Identität von Geist und Natur wieder, die nur in besonderer Weise uns im menschlichen Wesen erscheint. Das Ganze der Natur ist beseelt und ist ein einheitlicher lebendiger Kosmos, das sich rhythmisch nach dem Gesetze der Schönheit bewegende All, die wirkende Gottnatur. Dabei fällt der Nachdruck weniger auf die Eingliederung der mechanischen Gesetzmäßigkeit der Natur in den lebendigen Kosmos als auf die Nachweisung des einheitlichen, stufenweise sich entfaltenden Geisteslebens in der Geschichte, als in welchem der in der Natur noch schlummernde Geist erst zu vollem Leben erwacht. Jetzt ergeben sich die unendlich fruchtbaren Ausblicke auf das einheitliche Werden des geistigen Gesammtlebens und die Fortführung der von Hume und Voltaire begonnenen historischen Vergleichung in einer ungleich einschneidenderen Weise. Vor der jetzt eröffneten Einheit des Lebens in allen scheinbar noch so verschiedenen Formen verschwinden die Künste des rationalistischen Supranaturalismus und supranaturalen Rationalismus, in denen der biblisch-kirchliche Supranaturalismus mit jener bloßen Einheit der Naturgesetze accordirt hatte. Es ist der Gedanke des ästhetischen Monismus. Die Einheit des Seins ist die Einheit von Geist und Natur im Kunstwerk, die Einheit des Werdens ist die Einheit des gesetzmäßig sich entfaltenden Schönheitsgehaltes der Dichtung, insbesondere der goethischen Dichtung. Die Gebrüder Schlegel haben diesen Zusammenhang in Prosa und

Versen begeistert verkündet. So ist der Einheitsgedanke in seiner strengsten Form mit allem Zauber ästhetischer Stimmung umgeben, mit der Tatsache des Schönen aufs innigste verknüpft und damit die Grundlage einer mächtig auf das Gemüt wirkenden Weltanschauung gegeben. Der Entwickelungsgedanke in dieser seiner ästhetischen Form dient nur dazu, alles als die harmonische Offenbarung des All-Einen zu begreifen. So ist ferner im Zusammenhang damit das Ideal einer immanenten, ästhetischen Ethik aufgestellt, wonach das Individuum seinen gegebenen Gehalt und Reichtum aus sich heraus in ruhiger, sicherer, klarer Lebensfreudigkeit harmonisch zu entfalten habe und das schöne Ganze des Lebenskunstwerkes der Zweck und Sinn des Daseins, der Inhalt der sittlichen Aufgabe sei. Es liegt auf der Hand, wie von hier aus nicht nur der Gegensatz gegen den biblisch-kirchlichen Supranaturalismus verschärft ist, wie es sich nicht um eine bloße todte Negation alles Religiösen und Christlichen handelt, sondern wie hier eine positive, von Grund aus andersartige Lebensanschauung der christlichen entgegentritt. Entgegen dem christlichen Dualismus von Gott und Welt im Glauben, von Weltlichkeit und Ueberweltlichkeit in der Ethik tritt hier der sonnige Glaube an die Einheit der Welt und des Lebens in sich selber, an die Selbstgenügsamkeit der reichen schönen Individualität. An die Stelle des christlichen Cultus des Häßlichen, Elenden und Verkümmerten tritt die Verehrung des klassisch Schönen. Von dem ungeheuren Einfluß dieser Ideen aus erklärt es sich, wenn heute Philosophen wie Paulsen, Volkelt, Wundt u. a. für die Religion der Zukunft den idealistischen Pantheismus als Voraussetzung bezeichnen. Zugleich wirken hierin die beständigen Erinnerungen an das klassische Altertum und seine Systeme mit, die unter analogen Einflüssen gestanden haben, sowie der Eindruck der pantheistischen Mystik, welche überall als Zersetzung der arischen Naturreligionen eintritt.

Freilich beginnt diese Gegenströmung in dem wissenschaftlichen Denken der Gegenwart von einer dritten abgelöst zu werden, für welche gegenüber der grausamen Härte der Natur, dem sozialen Elend und der Verworrenheit des Geschichtslaufes der

ästhetische Zauber wirkungslos und die Tatsache der hin und wieder vorkommenden Schönheit in Betreff des Welträtsels belanglos geworden ist. Mit dem Fortfall des ästhetischen Optimismus wurde der poetische Monismus zum pessimistischen, wie dies bei Schopenhauer und zum Theil bei Hartmann eingetreten ist, oder er fiel, mit der Poesie auch des Glaubens an den Wert des Geistes beraubt, in den Materialismus und Sensualismus zurück, wie Strauß und Feuerbach das als Ergebniß der Hegel'schen Spekulation zu enthüllen glaubten. Aber beide Richtungen vermochten sich nicht dauernd zu behaupten. Die erste hat ihren romantischen Zauber und ihr tragisches Pathos, die ihr von ihrem Ursprunge her anhafteten, abgestreift und ist in einer praktisch gerichteten Zeit zur trüben Resignation und Beschränkung auf einen relativen, praktisch erreichbaren Glückszustand herabgesunken. Die zweite erlag dem energischen Ansturm der neukantischen Erkenntnißtheorie, welche die Natur vielmehr zum eigentlich Problematischen machte, und ihren bedenklich hervortretenden praktischen Consequenzen, vor denen es den friedlichen Bürger zu grauen anfieng. So ist denn der Charakter der Gegenwart ein erkenntnißtheoretisch angehauchter Skeptizismus, der sich in der Natur und dem Geistesleben an die gegebenen Phänomene hält und darauf verzichtet, das über diese Bruchstücke hinaus oder ihnen zu Grunde liegende Sein zu enthüllen. Es giebt wohl eine einheitliche Lebensenergie, aber Niemand kennt sie. Keinesfalls gleicht sie dem christlichen Gott oder dem Hegel'schen absoluten Geiste; Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit ist in ihr wunderbar gemischt mit Ohnmacht, Härte, Grausamkeit und Laune. Der Mensch ist auf die phänomenale Wirklichkeit allein angewiesen, und sie genügt ihm, da er glücklicher Weise Kraft und Intelligenz genug hat, seine wichtigsten Bedürfnisse in der Anpassung an sie befriedigen zu könneu. Die Natur ist zwar in ihrem Wesen ein Problem, aber eine gegebene Tatsache, und wir können damit zufrieden sein, daß wir durch unsere naturwissenschaftlichen und technischen Methoden von ihr verstehen, was wir zum Leben brauchen, daß wir die Konstruktion ihrer an sich höchst problematischen Gesetze unserer Berechnung der Lebens-

zustände sicher zu Grunde legen können. Auch im geistigen Leben gilt es, nur an das Gegebene, d. h. an die sinnlich deutlichen, durch die Natur der Dinge vorgeschriebenen und in ihr tatsächlich erreichbaren Zwecke sich zu halten, anstatt sie zu lähmen und zu verwirren durch Verbindung mit transcendenten Motiven und Zielen, welche nur von der der unerbittlichen Naturgrenzen noch unkundigen Phantasie kindlicher Weltzeiten ersonnen werden konnten. Diese zum Theil heterogenen, nur durch den Begriff des „Gegebenen" vereinigten Gedankenmassen haben ihre Zusammenfassung gefunden in der Denk- und Lebensrichtung des Positivismus, der von der französischen Mathematik und Statistik ausgehend, mit der aus dem vorigen Jahrhundert direkt fortgeführten englischen Philosophie sich vereinigend gegenwärtig in dem philosophisch ermüdeten und praktischen Lebensaufgaben zugewendeten Deutschland einen fruchtbaren Boden gefunden hat. Der Neukantianismus beginnt in ihn überzugehen, der pessimistische Verzicht auf eine sinnvolle Einheit der Welt nimmt in ihm eine andere weniger phantastische Gestalt an, und die großen sozialen Bestrebungen finden an seiner Ethik ihren Bundesgenossen. In seiner Begrenzung auf das Gegebene und seiner Abneigung gegen die Ideen ist er oft nur ein „verschämter Naturalismus" und unterscheidet sich von dem Materialismus wesentlich nur durch seine Skepsis. Nur zwei energische Grundgedanken beseelen diese vorsichtige, kühle und resignirte Denkweise; der Gedanke der Evolution d. h. der kausalen Erklärung alles Werdens aus den äußeren Beziehungen und der der Sozialethik d. h. der durch Kenntniß der Natur- und Lebensgesetze herbeizuführenden möglichsten Steigerung der Gesammtwohlfahrt. In dem ersteren Gedanken lebt ein staunenswerther Mut des Erklärens, der für die sonst geübte Skepsis entschädigt. Was das Sein auch sei, es ist ein endlos Werdendes und dieses Werden vollzieht sich in der kausalen Einwirkung äußerer Beziehungen. Insbesondere können so die Geheimnisse des organischen und geschichtlichen Lebens erklärt werden. Aus den kleinen Elementen von Veränderungen und Anpassungen, zu welchen äußere Beziehungen nötigen, erwächst durch Gewohnheitsaneignung, Summation, Ver-

erbung nach und nach der ganze Reichtum des organischen Lebens mit seinem nur scheinbar getrennten, in Wahrheit fließenden Typen, indem der Kampf ums Dasein zu immer erneuerter Anpassung nötigt und die Auslese des schlecht Angepaßten besorgt. So entsteht aber auch die ganze geschichtlich-menschliche Welt in Fortsetzung des gleichen Werdegesetzes. Aller scheinbar durch sich selbst geltende Besitz des Geistes ist so von außen entstanden und wird von außen weiter gewandelt werden nach bestimmten Gesetzen der Massenbewegung. Hier haben die biologischen Entdeckungen und Methoden Darwin's als Impuls gewirkt, und man hat diese Erklärungsprinzipien sofort auf alle anderen Lebensgebiete übertragen. Ueberall stößt man auf die Thatsachen der physischen Bedingtheit des psychischen Lebens, auf die Bedeutung der äußeren Verhältnisse, des jetzt sog. Milieu, für die geistige Entwickelung, auf die statistischen Gesetze der sozialen Massenbewegung, die der Vererbung u. s. w. Unsere jüngste Litteratur ist sogar auf den wahnwitzigen Gedanken geraten, auf diese Dinge die Gesetze der Aesthetik zu gründen und das im gewöhnlichen Leben als Freiheit Erscheinende in ihren Werken als Abwandlung von Naturgesetzen vorzuführen. Mit alledem ist aber zugleich ein diese Gesetze erkennender und benützender Geist gesetzt, der ein „Element" von Vernünftigkeit in dem großen Chaos bildet, eine in sich zusammenhängende, relativ wertvolle Zweckentwickelung erlebt inmitten des Strudels von Werden und Vergehen, durch den alles übrige zum Zufall vergleichgiltigt wird. Für diese Intelligenz erwächst die Aufgabe, ihre gegebenen und möglichen Zwecke d. h. den Zweck der möglichsten Gesammtwohlfahrt unter Benützung dieser Gesetze wissenschaftlich zu berechnen und mit aller Kraft eines einheitlichen Gattungswillens in kluger Anpassung an die Natur klar, nüchtern und sicher durchzuführen. An dieser Stelle allein kommt eine gewisse Ueberlegenheit der Intelligenz über die Natur zur Geltung, deren Gesetzmäßigkeit die Berechnung des Erreichbaren und der Mittel bei aller Härte doch ermöglicht. Die menschliche Gattungsvernunft ist das einzig Sinnvolle, der einzige verständliche Punkt in der allgemeinen rastlosen Evolution; sie tritt an die Stelle des

früheren Göttlichen. Es ist die von jeder Religion und dem kategorischen Imperativ völlig emancipirte Ethik des greatest happines principle, welche nur von dem Pathos resignirten Wirklichkeitssinnes und ernster Richtung auf das Gesammtwohl belebt ist. In sie mündet die den wirthschaftlichen und sozialen Problemen gewidmete Denkarbeit aus. In der klaren Erkenntniß innerweltlicher Gemeinschaftszwecke, deren Erreichung erst den Einzelzweck sichert, wird das „Sittliche" viel fester und reiner begründet sein als in den selbstsüchtigen Träumen einer jenseitigen Glückseligkeit oder den undeutlichen Phantasien eines mystischen Imperativs. Die stete Angespanntheit durch diese Zwecke, die volle Verantwortlichkeit für die Ausnützung jedes Momentes, das beständige Auf-sich-selbst-Gestelltsein ist erhabener als die Projektion der höchsten Hoffnungen und Ziele in ein Göttliches, das die Versäumnisse wieder gut machen und alles Fehlende ergänzen kann. In seiner vortrefflichen Geschichte der Ethik spricht Jodl den Wunsch aus, die Menschheit möchte doch endlich einsehen, daß sie in all diesen Projektionen nur sich selbst anbetet, ihr besseres Selbst, ihre Ideale, ihre Zukunft. Mit klarem liebreichem Ernst und fast erschreckender Kenntniß des Seelenlebens führt George Eliot, die Schülerin Mills, Comtes, Strauß's in ihren wunderbaren Romanen den Gedanken durch, daß die von den selbstischen Täuschungen der Religion freie Sittlichkeit nicht bloß die besser begründete, sondern auch die reinere und intensivere sei.

Hiermit sind die verschiedenen Hauptgegenströmungen gekennzeichnet. Es versteht sich von selbst, daß sie sich verschiedentlich mischen und annähern und daß mancherlei weniger bedeutende Anschauungen daneben hervortreten. Es sind zum Theil dieselben Probleme und analogen Lösungsversuche, welche von ihnen nur verschieden behandelt werden, das Naturproblem, das Religions- und Kunstproblem, das ethische Problem und schließlich das Problem des Verhältnisses von Sein und Werden. Ebenso ist wohl zu bemerken, daß durch sie in mancher Hinsicht ein gewisser gemeinsamer Geist trotz aller handgreiflichen Verschiedenheit hindurchgeht. Eucken hat in seinen „Lebensanschauungen der großen Denker" diesen Geist zu fassen und charakterisiren versucht. Es

ist aber immer mißlich, so bunte und von vielfachen Einflüssen bewegte Bildungen auf Ein geistiges Prinzip zurückzuführen. Dieses wirkt nur als eines unter vielen Motiven. Auch Euckens Darstellung ist der Natur der Sache nach einseitig, undeutlich und viel zu konstruktiv ausgefallen. So weit von einem solchen Geiste etwas zu fassen ist, soll später noch von ihm die Rede sein. Zunächst ist das wichtigste für uns zu beachten, daß es sich nicht bloß um mehr oder minder verwerfliche Theorien, sondern um eine ungeheure Summe von Tatsachen aus der Natur und dem geschichtlichen Leben handelt, welche von ihnen gedeutet werden und die auch für uns vorhanden sind. Zugleich ist hervorzuheben, daß wir es hier nicht mit einzelnen Erzeugnissen gelehrter Schulen, sondern mit allgemeinen Strömungen der Weltlitteratur, der Bewegung des modernen Lebens selbst, zu tun haben. Die Litteraturen der großen Völker sind naturgemäß nichts anderes als die Arbeit an der religiösen und ethischen Frage, welche die Frage der Menschheit überhaupt ist. Mit diesen Litteraturen hat die Theologie sich auseinanderzusetzen und im Vergleich zu dieser Auseinandersetzung ist die Bearbeitung der Probleme des gelehrten theologischen Schulbetriebes ein harmloses Konventikelvergnügen, ein Kinderzank im brennenden Hause.

Und zwar kommt hierbei der Gesammtkomplex des Christentums, die christliche Weltanschauung als Ganzes in Frage, nicht eine einzelne Lehre. Insbesondere kommt es nicht auf jenen äußerlichen Supranaturalismus der biblisch-kirchlichen Weltanschauung an, der sie besten Falls nur begründet, legitimirt und sichert, nachdem sie ihre erste überführende Hauptwirkung an den Gemütern bereits getan hat. Es handelt sich vielmehr um den religiös-sittlichen Inhalt der christlichen Gesammtanschauung, wie er in dem großen geschichtlichen Phänomen des Christentums hervortritt. Das kommt auch in der Anfangs bezeichneten Problemstellung der ganzen neueren Theologie zum Ausdruck, welche von der christlichen Heilserfahrung als einem Ganzen religiös-sittlicher Lebensrichtung ausgeht und die supranaturalen Thesen nur als hieraus folgend oder hiermit gegeben zu behaupten wagt. Damit hat die Theologie bereits unbewußt unter dem Druck der modernen

Weltanschauung die naiven alten biblisch-kirchlichen Ausgangspunkte in die zweite Linie gerückt und das, was einst selbstverständlicher, überwältigender und überzeugender Ausgangspunkt war, in eine mühsam zu gewinnende Folgerung verwandelt. Wenn aber ein überrealistischer Historiker das Christentum für unablösbar von seiner ersten naiv supranaturalistischen Ausprägung erklärt, dann versagt seine Abneigung ihm die Gerechtigkeit, welche seine Sympathie z. B. dem Geiste der hellenischen Cultur in der Regel ohne weiteres zu erweisen gewöhnt ist. So gut wir diesen Geist auch abgelöst von der historischen Besonderheit der griechischen Mythologie und Privat- und Staatsalterthümer in mächtiger Wirksamkeit wahrnehmen, ebensogut ist der Geist des Christentums auch ohne seine erste geschichtliche Gestaltung verständlich und lebendig. Eine sehr schöne und größtenteils treffende Darstellung des geistigen Gehalts des Christentums hat Eucken in seinem erwähnten Buche gegeben. Ebenso sei an die Ausführungen am Schlusse von Wellhausens Abriß der Geschichte Israels erinnert.

Es handelt sich also für die Theologie aller Schattirungen darum, ob ihre ethisch-religiöse Gesammtanschauung von Gott, Welt und Mensch mit den in unseren Gesichtskreis gerückten neuen Tatsachengruppen zusammenbestehen könne oder ob die Unvereinbarkeit beider uns zur Gewinnung einer anderen Weltanschauung, zur Hoffnung auf eine neue Religion forttreiben müsse. Die Beantwortung dieser Frage ist nun freilich nicht in der Weise möglich, daß man jede der angegebenen Tatsachengruppen und Theorien direkt an der christlichen Weltanschauung mißt. Man kann den christlichen Glauben nicht ohne weiteres mit einem Naturgesetz oder der Entwicklungstheorie auseinandersetzen, wie das die populäre Stegreifapologetik immer wieder versucht. Jener entspringt wie alle Religion aus den eigenthümlichen Quellen innerster Gemüthserregungen und ist an und für sich unvergleichbar mit den theoretischen, auf Grund umfassender Combinationen gebildeter Weltanschauungen, weßhalb auch die das Christentum für ausgelebt erachtenden Denker nur die Richtungslinien der Zukunftsreligion bestimmen wollen, diese selbst aber erst von einer neuen Regung des

religiösen Genius, von einem neuen Prophetismus erhoffen. Dagegen ist zu erwarten, daß jene Tatsachengruppen wohl auch andere Deutungen zugelassen und hervorgerufen haben werden, welche mit der christlichen Weltanschauung vielleicht eher harmoniren. Wir haben daher nichts anderes zu tun, als diejenigen Gedanken und Denkrichtungen im modernen wissenschaftlichen Leben aufzusuchen, welche jenen Tatsachen andere Deutungen widerfahren lassen, und zu prüfen, ob diese nicht vielleicht mit den Grundideen des christlichen Glaubens besser übereinstimmen. Wenn anders dieser Glaube tief im menschlichen Wesen begründet ist und der Wahrheit irgendwie nahe kommt, so ist es wahrscheinlich, daß das menschliche Nachdenken von selbst durch die innere Konsequenz der Sache unter allen möglichen Irrgängen doch auch zu mit ihm harmonirenden Deutungen geführt werde. Daß dies der Fall und daß auch in der scheinbar so gänzlich veränderten Geistes- und Tatsachenwelt der modernen Wissenschaft die alten Daseinsfragen und mit ihnen die alte Antwort der christlichen Weltanschauung ihren Ort behaupten, das ist eine Ueberzeugung, die, wie ich glaube, wohl begründet werden kann und nicht bloß apologetischer Notdurft und Voreingenommenheit entspringt. Ich versuche daher im Folgenden nichts anderes als diese vom bisher Geschilderten abweichenden und uns entgegenkommenden Deutungen und Theorien eben derselben Tatsachen zusammenzustellen und beanspruche für diese Erwägungen keinen andern Wert als den der Orientirung über längst Gewußtes. Diese Denkrichtungen sind, um sie im Voraus kurz zu bezeichnen, der metaphysische Idealismus auf erkenntnißtheoretischer Basis, die den Gesichtspunkt des Imperativs und des Zweckes einheitlich verarbeitende idealistische Ethik, der auf das Gesammtphänomen der Religion und dessen Entwickelung begründete Theismus und die vorsichtigen entwickelungstheoretischen Grundsätze unserer deutschen Geschichtswissenschaft.

II.

Es handelt sich zunächst um die eigentlichste Eroberung der neueren Wissenschaft, durch welche dieselbe von der Antike und dem Mittelalter sich durchgreifend unterscheidet und den Impuls

zu einer vollständigen Umbildung alles wissenschaftlichen Denkens gegeben hat, um die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft und die von derselben aufgewiesene und vorausgesetzte Gesetzmäßigkeit der Natur. Es ist ihre Tendenz, die ganze Wirklichkeit von den großen Bewegungen der Himmelskörper bis in die minutiösesten physiologischen Vorgänge aus den Gesetzen mechanischer Bewegung mit Stoß und Gegenstoß, Anziehung und Abstoßung zu erklären, in Allem vorübergehende Aggregatzustände kleinster Elemente zu erkennen, deren Bewegungen und Verhältnisse mechanisch berechenbar sind. Sehr klar und scharf hat Dubois-Raymond das Ideal dieser Wissenschaft in seinem bekannten Ignorabimus-Vortrage geschildert, ihre wichtigsten und allgemeinsten Gesetzesformulirungen hat jüngst Ernst Häckel in seinem Vortrage über den Monismus populär zusammengestellt. In dieser ungeheuren Maschinentätigkeit der Natur erscheint für jeden, der seinen Ausgangspunkt bei der naiven Anschauung von der Wirklichkeit nimmt, der Geist als eine winzige, widerspenstige Ausnahmsprovinz, und für den Einheitstrieb des Denkens ergab sich von hier aus die Forderung, die paar geistigen Erscheinungen als gesetzmäßig entstehende und vergehende Wandelungsformen des Stoffes zu verstehen, wie man ja auch die Wärme als verwandelte Bewegung erkannt hat. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die in der Natur der Sache liegende Forderung eines überall lückenlosen mechanischen Zusammenhangs, der durch die kleinste Einwirkung von anderswoher sofort total zerstört würde, zwingen mit innerer Notwendigkeit zum Ausschluß des Geistes als einer selbständigen Kraft aus dem streng geschlossenen Ring der Wirklichkeit. Das ist die Grundposition und die Stärke des Materialismus. Der strenge Materialismus ist, wie Lange sehr schön entwickelt, die unweigerliche Konsequenz der streng durchgeführten naturwissenschaftlichen Prinzipien, das einzige in sich klare, widerspruchslose und vollständig einleuchtende System der Wirklichkeit. Seine Betrachtungsweise ist nur Hypothese und zwar eine verschiedene Urdata voraussetzende Hypothese, die nicht entfernt an allen Objekten sich empirisch beweisen läßt, aber sie ist eine aus dem Wesen des Naturerkennens notwendig entspringende Hypothese. Es ist selbst-

verständlich, daß von hier aus mit dem selbständigen Wert des Geistes auch alle christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit verschwinden muß. Es bleibt nur eine auf Naturtriebe der „Geist" genannten Erscheinungen begründete sensualistische Güterethik, die, wie die Geschichte zeigt, allerdings wohl mit ehrlichem Ernst der Gesinnung vereinbar ist.

Hier ist es nun aber sehr leicht, zu zeigen, daß diese materialistische Wertung der naturwissenschaftlichen Tatsachen nicht bloß sehr wohl vermeidbar, sondern total unmöglich ist. Ein Wörtlein kann diesen Gegner fällen, nämlich, daß die Natur mit all ihren Gesetzen, wie wir sie kennen, nur in unserem Geiste existirt und in gewisser Hinsicht geradezu ein Erzeugniß des Geistes, die Vorstellung desselben ist. Der Geist ist unter allen Umständen das prius in aller dem Menschen zu Bewußtsein kommenden Wirklichkeit, und nicht das ist die Schwierigkeit, von der Natur zum Verständniß des Geistes, sondern vom Geiste zum Verständniß der Natur zu kommen. Dieser Bannspruch, der in seiner wichtigsten Formulirung der kantischen Philosophie entstammt, ist daher auch oft genug gebraucht und insbesondere von Theologen kräftig gehandhabt worden. Auch wo man die Theorien des Humeschen Skeptizismus für die konsequenteren und klareren hält, ist das Ergebniß das gleiche. Ihm ist in den wissenschaftlichen Kreisen der Materialismus bereits erlegen.

Aber damit ist die Sache nicht zu Ende. Die eigentlichen Probleme beginnen hier erst, wie sie mit großer Klarheit z. B. E. v. Hartmann in der „kritischen Grundlegung des transcendentalen Realismus" dargelegt hat. Es entsteht die Frage nach dem Außer-Ich, der Beziehung zu diesem, dem Wirklichen, den Dingen. Es knüpft sich an diese Abweisung einer dogmatisch-materialistischen Metaphysik des naiven Bewußtseins die nun vertiefte Frage nach dem Wesen der Dinge, das Problem der Ontologie oder kritischen Metaphysik, das eine Auffassung der Dinge vom Standpunkt dieses kritischen Bewußtseins aus erstrebt und die Tatsachen der Naturwissenschaft in eine entsprechendere Theorie über das Verhältniß von Natur und Geist zu verarbeiten sucht.

Viele, insbesondere die sog. Positivisten, bleiben hier bei der

reinen Skepsis stehen und erblicken in der Natur, die sie in ihrem Geiste vorstellen, nichts als ein ungeheures Rätsel, das man ohne viel erkenntnißtheoretische und metaphysische Selbstquälerei auf sich beruhen lassen kann, und dem gegenüber es genügt, in unserer Vorstellung von Naturgesetzen ein ungefähres, nach Bedürfniß modifizirbares, zum praktischen Hausgebrauch dienendes Werkzeug der Weltbearbeitung zu besitzen. Diese Meinung von der reinen Subjektivität und praktischen Bedingtheit der Naturgesetze scheitert an dem ihnen innerlich einwohnenden Zwang, dem untrennbar begleitenden Bewußtsein um die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der gesetzlichen Ordnung überhaupt, in der Sprache Kants, an der Apriorität der synthetischen Funktionen, welche die Positivisten und Anhänger Humes vergeblich aus der biologischen Anpassungs- und Vererbungslehre zu erklären suchen. Vollends am praktischen Endergebniß des Materialismus ändert diese Denkweise nur wenig, da bei der Beschränkung auf das Gegebene, der prinzipiellen Unklarheit über das Verhältniß von Geist und Natur das geistige Leben nach der gegebenen Natur sich zu richten hat und keine produktive, klare, im Weltzusammenhang begründete Ueberlegenheit über die Natur besitzt. Von hier aus wird das Naturerkennen nicht bewältigt und wird insbesondere der Eigenwert des Geistes und die Möglichkeit überweltlicher Ziele nicht ausreichend sicher gestellt, welches letztere nur bei einer klaren Abrechnung mit der Natur möglich ist. Wenn Kaftan's Apologetik sich auf diesen skeptischen Standpunkt gestellt hat, so vermag er ihren Konsequenzen nur durch die etwas plötzliche Einführung der alles sicher stellenden Offenbarung in Christo auszubeugen, ohne daß er die ausschließliche Supranaturalität dieser Offenbarung gegenüber den Offenbarungsansprüchen anderer Religionen deutlich begründet und das Wesen dieser Supranaturalität nur überhaupt zu erläutern unternommen hätte. Andere, die strengeren Neukantianer, begnügen sich bei der Tatsache der bloßen Phänomenalität und der Tatsache notwendiger Anordnung derselben durch die Bewußtseinsgesetze zu einem gesetzmäßigen Zusammenhang und überlassen die Frage nach dem Außer-Ich sich selbst, um möglichst rasch zu den Fragen der praktischen Vernunft d. h. den übersinn-

lichen Wahrheiten der Sittlichkeit und Religion zu gelangen. Aber ganz abgesehen von der logischen Unmöglichkeit, diese so mit innerer Notwendigkeit sich aufdrängende Gewißheit eines Gegebenen und vom Menschen Unabhängigen außer Ansatz für das weitere Nachdenken zu lassen, ist auch hier und gerade hier gegenüber der als gesetzmäßiges Ganze vorliegenden Natur das Wesen und die Selbständigkeit des Geistes nicht genügend fest begründet, um sich ohne Weiteres der Idealwelt des Geistes zuwenden zu können. An diesem Punkte ist stets eine Lücke und Zusammenhangslosigkeit im kantischen System schmerzlich empfunden worden, und Kant selbst hat bekanntlich die Füllung dieser Lücke mit seiner unvergleichlichen Vorsicht erwogen. Unter den Theologen hat besonders Herrmann diese Abrechnung mit der Natur zur Voraussetzung seiner theologischen Arbeit gemacht. Der Frage, was denn nun mit der Natur sei und ob man denn bei der Behandlung der idealen Fragen sie so einfach im Rücken liegen lassen dürfe wie eine uneroberte Festung, begegnet er mit ethischen Motiven. Die Frage nach der Natur und ihrer Stellung zu Gott entspringe dem ethisch indifferenten naturreligiösen Triebe überwundener Religionsstufen und sei heidnisch. Aber es ist doch nicht nöthig, die Frage nach dem Verhältniß von Natur und Geist gleich in dem Sinne des monistischen Naturpantheismus zu beantworten, und wäre dies unweigerlich nötig, ja dann hätten wir eben ein nicht zu beseitigendes Hinderniß für den christlichen Glauben, um das auch alle ethische Betrachtungsweise nicht herumkommen könnte. Es ergiebt sich also gerade von hier aus die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Natur.

Man braucht unter Metaphysik nicht immer bloß die deduktive Ableitung des Seienden von einer Grundeinheit zu verstehen. Das wagt längst fast Niemand mehr. Wohl aber kann sie sich der bescheidenen und vorsichtigen Aufgabe nicht entziehen, von der Erkenntnistheorie aus die unmittelbar entspringenden und unabweisbaren Fragen nach dem elementaren Verhältniß von Geist und Natur, nach den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge zu beantworten. Von hier aus kann sie dann weiter Ausflüge nach den letzten zusammenfassenden Fragen des Absoluten unternehmen, ein zweifellos höchst unsicheres Gebiet, in dem uns alle sinnlichen Er-

fahrungsanalogien verlassen. Aber wegen dieser Fruchtlosigkeit der Bemühungen um die höchste Spitze sind doch die an der Hand der Erfahrung bleibenden elementaren Bemühungen um die Basis nicht zu verwerfen. Vielmehr wird gerade an ihnen das uns interessirende Problem wenigstens in den wichtigsten Grundlagen gelöst. Eine solche Lösung dürfte, soweit dies bei solchen Dingen möglich ist, in der Tat bei jener breiten philosophischen Strömung zu finden sein, welche es wagt von der Tatsache des Ineinander von Ich und Außer-Ich aus die Frage nach dem Außer-Ich in seinem Verhältniß zum menschlichen wie zum Prinzip des Geistes überhaupt zu stellen und zu beantworten. Wenn diese Strömung auch gegenwärtig durch den Neukantianismus und den Positivismus etwas zurückgedrängt ist, so glaube ich doch mit einer großen Anzahl von Philosophen und Theologen verschiedenster Richtungen, daß hierzu eine unabweisbare Notwendigkeit vorliegt und daß wir nur von hier aus eine gesicherte Voraussetzung für den idealen Glauben jeder Richtung gewinnen. Mit derselben Notwendigkeit, mit der diese Fragen einst an den Kantianismus herantraten, folgen sie auch wieder dem Neukantianismus nach Erledigung seiner ersten Absicht, des Kampfes gegen den Materialismus, auf den Fersen. Es kommt an dieser Stelle nun gar nicht weiter in Betracht, auf welche Weise dieses Problem im Einzelnen behandelt und gelöst wird, ob mehr mit logischen Nötigungen oder mit dem praktischen Zwange des Geistes, um seiner selbst willen an eine korrespondirende Auffassung einer transsubjektiven Außenwelt zu glauben, oder mit der Ueberführung des Willens durch das entgegenstehende Außer-Ich gearbeitet wird. Wir sind hier dankbare Schüler der Philosophen, welche ein ungemein komplizirtes, an gefährlichen Zirkeln reiches Problem mit der gelehrten Sachkunde ihrer wissenschaftlichen Schulung beurteilen. Es kommt für uns nur darauf an, an jene große Reihe tiefgrabender Denker zu erinnern, welche die Realität eines Außer-Ich und die korrespondirende Erfassung desselben durch das Ich behaupten und von hier aus ontologische Folgerungen über das allgemeine Wesen der Dinge gewinnen, die es gestatten, die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit dem Leben des Geistes einzuordnen. Insbesondere seien

Lotze, Fechner, Wundt und Hartmann erwähnt. Darnach ist allerdings die Natur so, wie wir sie wahrnehmen, nur in unserem Geiste und sind diese ordnenden Gesetze im Wesen unseres Geistes begründete Funktionen. Aber dieses Bild entsteht dem Geiste in Wechselwirkung mit transsubjektiven Wirklichkeiten, welche in dieser Wechselwirkung den Geist nötigen, ihre Einwirkung der Gesetzmäßigkeit seines Wesens entsprechend zu beantworten. Die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit ist also in dem uns gegebenen Weltbild nur Vorstellung des menschlichen Geistes, aber es giebt Dinge außer ihm. Was diese Dinge sind, kann nur indirekt erschlossen werden. Sie sind nur in Analogie des menschlichen Geistes zu begreifen als für sich Seiendes und müssen daher in irgend einem Grade geistigen Lebens für sich seiende Wirkungsmittelpunkte sein. Das klingt phantastisch, aber ohne einige Kühnheit kann es bei solchen Erwägungen nicht abgehen. Andere Forscher gelangen zu den gleichen Resultaten von der Erforschung der physiologischen Vorgänge in ihrem Verhältniß zu den psychologischen, indem diese zur Theorie des Parallelismus ununterbrochener Seinsreihen, der physikalisch-mechanischen und der psychologisch-geistigen, nötigt und von hier aus die beiden Reihen als zwei Seiten ein und derselben Sache erkennen läßt. Diese letzteren Gedankengänge hat Paulsen sehr schön in seiner Einleitung dargelegt. Wieder andere gehen von einer Kritik der Grundbegriffe der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft, dem der Bewegung und des Atoms, aus, die sich als unerklärbare letzte und und in sich widerspruchsvolle Daten erweisen, so daß ein Teil der Naturforscher selbst sich zu einer hylozoistischen Anschaung von der Wirklichkeit wandte. Nur muß dann das damit gegebene Verhältniß von Natur und geistigem Leben etwas umsichtiger behandelt werden, als es z. B. Häckel getan hat. In allen diesen Fällen ist das Ergebniß der metaphysische Idealismus, welcher die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit als Erscheinung inneren geistigen Lebens und insbesondere unsere menschliche Naturerkenntniß als die Art erweist, in welcher unserem Geiste gemäß seiner Organisation die Dinge erscheinen. Die Dinge selbst aber sind geistige Wirkungszentren durch alle Grade verschiedenster Intensität hin-

durch vom unbewußten bis zum bewußten und vielleicht noch andersartigen Geistesleben.

Für uns ist es gleichgültig, daß die meisten Denker bei diesen elementaren ontologischen Erkenntnissen nicht stehen bleiben, sondern über diese Interpretation der Erfahrung noch hinaus Zusammenhänge suchen, die mit keiner Erfahrung mehr etwas zu tun haben. Sie wissen in der Regel selbst, daß hier mit jedem Schritt die Unsicherheit zunimmt. Soweit sie glauben mit einem absoluten Monismus abschließen zu können oder zu müssen, werden wir ihnen im Folgenden wieder begegnen. Insbesondere ist daran zu erinnern, daß mit alledem nur eine ganz allgemeine Vorstellung von den Dingen gewonnen ist, daß diese selbst aber in ihrer Unermeßlichkeit nur zum kleinsten Teil dem Menschen überhaupt zur Wahrnehmung kommen, und daß von diesem kleinen Bruchteile, der Erdoberfläche und den angrenzenden Himmelsräumen, wiederum alles Einzelne nur in der engen Begrenzung zwischen der unteren und oberen Reizschwelle ins Bewußtsein tritt und daß dies Einzelne schließlich nur stückweise und lückenhaft erkannt und verstanden wird. Für uns kommt nur in Betracht, daß in jenen scharfsinnigen philosophischen Leistungen die Priorität des Geistes vor der Natur anerkannt und eine Theorie geschaffen ist, welche die Tatsache der Natur mit ihrer scheinbar so todten und tödtlichen mechanischen Starrheit dem warmen und bewegten Leben des Geistes selber einverleibt. Der Materialismus und die bisweilen an ihn heranstreifenden Konsequenzen des skeptischen Positivismus sind überwunden, indem ihr Recht anerkannt und in ein größeres Ganze aufgenommen ist. Damit ist freilich der anthropomorphe biblisch-kirchliche Supranaturalismus, der ja nur ein Spezialfall der ganzen antiken Natur- und Weltanschauung ist, nicht wieder hergestellt, aber der christlichen Weltanschaung selbst mit ihrer Wertung des geistigen und persönlichen Lebens und seines unvergänglichen, in der Gottesgemeinschaft gewonnenen Inhaltes ist Raum zum freien Athmen geschaffen. Die Tatsachen der Naturwissensaft stehen ihrem Idealismus nicht im Wege. Wenn es nicht andere Dinge sind, die ihr denselben vertreten, um jener willen braucht sie sich nicht zu sorgen.

Freilich darf das hiermit Erreichte auch nicht überschätzt oder unrichtig aufgefaßt werden. Die geschilderten Positionen des Idealismus, wie sie die Natur mit ihrer Gesetzmäßigkeit in das Leben des Geistes aufnehmen, sind keine Beweise für die Wahrheit des Christentums. Sie sind auch von ihren Urhebern meistens gar nicht in dieser Absicht aufgestellt worden, sondern dienen vielmehr meistens monistisch-ästhetischen Gesammtanschauungen als Ausgangspunkt. Das ist für unsern Zweck ganz gleichgültig. Wir folgen nicht auf jenen weiteren Flügen ins unbekannte metaphysische Land, sondern bleiben bei den elementaren, der Erfahrung sich nahe haltenden Anfängen der Untersuchungen stehen. Nicht um eine durchgeführte Spekulation über das „Absolute" handelt es sich, die immer Sache einzelner Denker bleiben wird, sondern um die allgemeine, durch die neuere Naturwissenschaft brennend gewordene Frage nach den prinzipiellen Grundbedingungen unserer Weltanschauung, ob „das Geistesleben eine eigene, höhere Art der Wirklichkeit, oder ob es ein Nebeneffekt, eine Begleiterscheinung des Naturprozesses ist". Ohne Verkennung der Schwierigkeiten beantwortet die idealistische Ontologie diese Frage im ersteren Sinne. Darauf allein kommt es an. Wir suchten nach wissenschaftlichen Strömungen, welche die neuen Tatsachen und Methoden der Naturwissenschaft in einem Sinne bearbeiten, bei welchem die christliche Weltanschauung bestehen kann. Hier ist diese Denkrichtung, die in den verschiedensten Formen durch die ganze moderne Wissenschaft sich breit hindurchzieht und die ihre letzte Gestalt wohl noch nicht gefunden haben wird. Sie schafft dem christlichen Glauben Raum zum Athmen, nicht mehr. Das Athmen muß die Religion selbst besorgen vermöge der ihr innewohnenden selbständigen Kraft und ihres eigentümlichen Ursprunges.

Aber das freilich muß hervorgehoben werden, daß die idealistische Metaphysik und der christliche Glaube innerlich wahlverwandt sind. Wir haben an ihr den Bundesgenossen, den wir bei einer Verständigung über die wissenschaftliche Lage nicht entbehren können. Beide sind auch historisch keineswegs unabhängig von einander. Jene ist nach den ersten idealistischen Anfängen der griechischen Spekulation auf die volle Höhe erst geführt und zu

ihrem ganzen Nachdruck erst gebracht worden durch das Bewußtsein unvergänglichen Wertes, idealer geistiger Würde und voller Erhabenheit des Geistes über die Natur, welche das werdende Christentum dem über der Welt sich besinnenden Geiste einstmals einhauchte. Sie decken sich in keiner Weise, aber sie gehören zusammen.

III.

So sehr bei der bisher dargestellten Ontologie des metaphysischen Idealismus logische Erwägungen zu jener Anerkennung der Priorität des Geistes wirksam waren, so war doch auch das praktische Motiv wesentlich mitbeteiligt, das den Geist als das Wertvollere, als das den Sinn der Wirklichkeit erst empfindende und somit auch Constituirende anzuerkennen besiehlt. Dadurch erst empfängt der an sich leere Gedanke von der Priorität des Geistes seinen charakteristischen Inhalt; die Uebertragung der Analogie der menschlichen Geistnatur auf die Dinge, welche dem Vorstellungszwang, für sich seiende Realität nur im Geiste oder Geistähnlichen denken zu können, zunächst entspringt, enthält zugleich die praktische Ueberzeugung, daß nur so ein Wert und Zweck der Dinge möglich sei, den ein todter Mechanismus kleinster Klötzchen völlig ausschließt. Das entspricht nur dem gegenwärtig im Gegensatz zum früheren reinen Intellektualismus fast allgemein geteilten Grundsatze, daß zur Auflösung solcher Fragen nicht nur die Nötigung durch logische Beziehungen, sondern auch die durch die ebenso tatsächliche und in bestimmten Gesetzen begründete Wertbeurteilung des Willens zu entscheiden habe. Im Bisherigen handelte es sich nun aber doch noch um eine recht allgemeine Vorstellung vom Geiste, welche die verschiedensten Intensitätsgrade vom Untermenschlichen zum Uebermenschlichen umfaßt. Diese These ist naturgemäß zu einem bestimmteren Inhalte fortzuführen. „Die Tatsächlichkeit des Geistes hängt aufs engste mit seiner Inhaltlichkeit zusammen", und der Idealismus hat erst dann einen klaren Sinn und wahre Bedeutung für unsere Betrachtung, wenn ein in sich wertvoller, sein Dasein rechtfertigender Inhalt des Geistes als in dessen Wesen gelegen erkannt wird. Genauer kennen wir hier aber nur die spezielle

Provinz des menschlichen Geistes. Es gilt, sich zu vergewissern, daß dieser einen solchen, den unbedingten Wert des Geistes sicher stellenden Inhalt besitze. Das hängt, wie leicht ersichtlich, an dem selbständigen, durch sich selbst gültigen Werte des Sittlichen. Wenigstens ist dies die dem natürlichen Empfinden nahe liegende und von einer Reihe der größten Denker vertretene Anschauung; und sicherlich steht und fällt mit ihr der christliche Idealismus.

Aber gerade hier begegnet das Nachdenken einer Fülle von Schwierigkeiten, welche die moderne Analyse des Sittlichen aufgehäuft hat, und wodurch dieses Wort für manche zu einem „herrenlosen Gut" geworden ist, das jeder für seine Anschauung beliebig in Beschlag nehmen zu dürfen meint.

Zunächst freilich haben wir hier einen festen Grundstock bestimmter Anschauungen vorliegen, der vielen das Sittliche als etwas einfach Gegebenes und Klares erscheinen läßt und bei allen Argumentationen über die Fragen übersinnlicher Wahrheiten als sicherer Ausgangspunkt dienen zu können scheint. Es ist der Anschauungskreis, der sich etwa mit der populären Anschauung vom Gewissen deckt, die Ueberzeugung von der Geltung unbedingt durch sich selbst verpflichtender Imperative, deren Befolgung über Wert oder Unwert des menschlichen Lebens entscheidet. Die Würde dieser Imperative beruht auf ihrer absoluten Gegebenheit und ihrem Gegensatze gegen die natürlich-sinnlichen Neigungen. Diese Gegebenheit bedeutet entweder Offenbarung durch göttliche Autorität oder eine Art Angeborenheit und übersinnliche Anschauung allgemeingültiger Imperative, womit dann die Ueberzeugung von der tatsächlich überall bestehenden Gleichheit und Wirkung auf die Gemüter verbunden ist. In der christlichen Theologie und praktischen Grundanschauung sind beide Arten der Gegebenheit vereinigt, die göttliche Offenbarung deckt sich mit dem natürlichen Sittengesetz. Auch wo man diese Anschauung schließlich von jeder Heteronomie äußerer Gesetzesoffenbarungen gereinigt hat, behält sie doch überall ein religiöses Element, insofern die Verehrung unbedingt durch sich selbst geltender, wertvoller Wahrheiten immer irgendwie religiösen Charakter hat. Diese Imperative beruhen dann auf einer Art inneren Offenbarung Gottes oder doch auf innerer Anschauung

höchster sinnvoller Wahrheiten. Unter dem Einfluß der englischen Terminologie hat man diese Auffassung des Sittlichen Intuitionismus genannt. Sie beruht auf der empirischen Erfahrung einer nicht abgeleiteten, sondern durch sich selbst wirkenden Geltung von Pflichtvorstellungen; in ihrer speciellen geschichtlich-wirksamsten Form auf einer Verbindung der stoisch-platonischen Popularphilosophie mit christlichen Vorstellungen, wornach die natürliche allgemeine Geltung gewisser Pflichtgrundsätze als göttliches Gesetz verstanden wird, ein Unterpfand der Wesensverwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste. Mit der endgiltigen Beseitigung aller bloß äußeren, statutarischen ethischen Autorität hat die evangelische Ethik diese Grundgedanken nur verschärft und zu voller Konsequenz entwickelt. Bereits nach ihrer Erschütterung hat Kant's kritische Analyse des menschlichen Geistes auch diese Erscheinungen auf einen scharfen, begrifflichen Ausdruck gebracht, indem er, dem allgemeinen Schematismus seiner Analyse entsprechend, sie auf eine apriorische Gesetzgebung der Vernunft zurückführte und ihren Gehalt in dem Begriff des Sollens überhaupt oder des Verpflichtseins unter ein im Wesen der Vernunft liegendes Gesetz der Allgemeingültigkeit des Handelns zusammenfaßte. In anderen Zusammenhängen und mit Rücksicht auf den Inhalt des Sollens hat Herbart denselben Grundgedanken in seiner Theorie der ethischen Grundurteile entwickelt, die in Analogie zu den ästhetischen Urteilen Billigungs- und Mißbilligungsurteile über Willensverhältnisse seien. Wie sehr auch bei jeder Abstreifung der Theonomie doch dieser Glaube an ein Sollen als durch sich selbst geltende, letzte Wahrheit und als den höchsten Gehalt alles geistigen Lebens einen von Grund aus religiösen Charakter trägt, hat insbesondere Fichte gezeigt, der die sittliche Weltordnung direkt an die Stelle des persönlichen Gottes stellte. Viele fassen auch heute noch in ähnlichen Gedanken ihren religiösen und idealen Glauben zusammen. So wird denn auch immer noch insbesondere von Theologen, diese Tatsache der sittlichen Imperative als der Ausgangspunkt benützt, an den eine religiöse Anschauung anzuknüpfen habe.

Gegen diese ganze imperativische Fassung des Sittlichen, die in ihm eine absolute und letzte Größe erkennen lehrt, hat sich nun

aber im Zusammenhang mit der ganzen Umwälzung des wissenschaftlichen Denkens nach den Religionskriegen ein sehr lebhafter Gegensatz gebildet, der es aus seiner mystischen Absolutheit heraus und in die geschichtliche Relativität und Bedingtheit hineinstellt. Es ist das zunächst nicht eine Hineintragung bestimmter Systeme und Theorien in die Erklärung des Sittlichen, sondern ein Ergebniß der ruhigen und besonnenen Analyse des Sittlichen selbst. Mit der Befreiung der Wissenschaft von dem kirchlich-theologischen Zwange und der entsprechenden Schulphilosophie wandte sich das Nachdenken auch auf die ethischen und Gesellschaftswissenschaften und gelangte hier zunächst aus sich selbst zu einer Reihe von Beobachtungen und Sätzen, deren natürliche Begründung in dem Wesen des Sittlichen schon daraus erhellt, daß sie mit Theorien der alten griechischen Denker sich berühren. Es ist die Entdeckung der Bedeutung des Zweckes für das Sittliche und der tatsächlichen, äußerst bunten Verschiedenheit der Imperative. Hier hat insbesondere die psychologische Analyse der Engländer mit ihrer Kritik der angeborenen Ideen eingegriffen, die heute noch die damals eingeschlagene Richtung festhalten und in dieser gerade jetzt einen mächtigen Einfluß auf die kontinentale Wissenschaft ausüben. Aber auch die mit dieser Gedankenwelt fast unbekannte nachkantische Spekulation des deutschen Idealismus wurde auf den Gedanken der Güter und des Zweckes geführt, der denn auch bei ihr die Imperative fast verschlang oder doch ihres entscheidenden Charakters beraubte. Schon vorher hatte Leibniz die individuelle Selbstvervollkommung, in der Tugend und Glück vereinigt ist, zum Grundbegriff der Ethik und Zweck des Lebens gemacht, woraus dann die eudämonistische Moral der Aufklärung mit ihren politischen und socialen Reformen hervorgegangen ist. Nicht minder hat das in unserer klassischen Litteratur entfaltete Lebensideal in seinem Protest gegen den Rigorismus Kant's und die Convention des Spießbürgertums den Zweckgedanken in seiner ästhetischen Form zum Kern der Ethik gemacht und die Energie der Imperative zu einer frei von innen herauswirkenden Bildungskraft herabgesetzt, die in freier Uebereinstimmung mit dem Natürlichen die harmonische Fülle der reichen und gebildeten Individualität als ihren immanenten

Zweck entfaltet. In Schiller liegt der Uebergang von der Leibnizischen zur ästhetischen, in Schleiermacher der von der ästhetischen zur spekulativen Ethik klar zu Tage. Von hier aus erscheint Kant nur als Episode.

Es ist eine Mehrzahl verschiedenartiger Beobachtungen und Tatsachen, die hier in Betracht kommt. Einmal zeigt die psychologische Analyse, daß zum sittlichen Handeln so gut wie zu jedem anderen eine Motivation d. h. die Vorstellung eines zu erreichenden, erfahrbaren Gutes oder einer Lust oder Daseinserhöhung nötig ist. Ohne eine solche Zweckvorstellung würde der sittliche Imperativ etwas Sinnloses, Unverständliches und Gleichgültiges sein, das niemals auf den Willen zu wirken vermöchte. Ferner zeigt sich, daß das Sittliche in der Tat auch gar nicht bloß in der formalen Unterstellung unter ein Gesetz bloß um der Unterstellung willen besteht und sich auch gar nicht mit der Erfahrung einer in dieser Unterstellung liegenden Würde begnügt, d. h. daß es überhaupt nichts bloß Allgemeines und rein Formales ist, sondern in den weitaus überwiegenden Fällen Herstellung bestimmter Zustände von bestimmtem Sinn und Wert für das Einzel- oder Gesammtleben bedeutet. In den von der imperativischen Ethik sogenannten Pflichtenkollisionen entscheidet jedesmal der höhere und umfassendere Zweck, auch wenn er sich hinter einer angeblichen Hierarchie der Gebote versteckt, und so tritt hier der Zweck geradezu als der entscheidende Gesichtspunkt auf. Weiter kommt es nicht auf die einzelnen Gehorsamsakte als einzelne und zusammenhangslose Reaktionen gegen einen jedesmal hervortretenden Imperativ an, sondern auf einen sittlichen Gesammtzustand der Persönlichkeit, der einen bestimmten Wert, eine befriedigende Würde derselben vor sich selbst und andern bedeutet. Sodann zeigt die Erfahrung, daß das Handeln nach jenen Imperativen tatsächlich auch in äußerer Beziehung die Erreichung der Lebenszwecke, Gesundheit, Friede und Ordnung des Gesammtdaseins erst möglich macht. Das pflegt der letzte Gesichtspunkt zur Verteidigung sittlicher Forderungen zu sein, ist neben der den Zweck in Form von Lohn und Strafe verwendenden Autorität das Belehrungsmittel in der sittlichen Erziehung von Kindern und bildet den Hauptgesichtspunkt der Volks-

und Sprichwörtermoral. Man hätte die sittlichen Gebote nicht besser erfinden können, wenn man in ihnen Regeln zur Herstellung eines möglichst wohlgeordneten Gesammtdaseins hätte aufstellen wollen. Sie gleichen den für die Mehrzahl der Fälle gültigen Durchschnittsregeln auch darin, daß kein sittliches Gebot nach Maßgabe bestimmter Zweckverhältnisse nicht auch Ausnahmen erlitte, wofür die Situationen von Aerzten und Staatsmännern mit Recht als Belege angeführt zu werden pflegen. Schließlich kommt zu alledem noch die Gesammtüberzeugung, daß zwischen dem brennendsten und innerlichsten Triebe des menschlichen Herzens, dem Triebe nach Glück und Lebensbefriedigung, und dem Sittlichen eine innere Verbindung bestehen müsse, in welcher beide zu einer Einheit zusammengehen und der Zweckgesichtspunkt irgendwie der übergeordnete ist. Der Zweck regiert die geistige Welt, wie die Causalität die der Natur. Neben diese Erwägungen trat dann weiter die durchschlagende, mit jedem Tag sich erweiternde Erkenntniß, daß ein Angeborensein dieser Imperative in keiner Weise zu konstatiren ist. Und dem entsprach dann auch die tatsächliche Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen verschiedener Räume und Zeiten, im kleineren Kreise sogar der Individuen. So gieng ihm die Würde einer unveränderlichen und vom Geiste unabtrennbaren Wesensausstattung verloren. Es galt, andere Mittel zur Erklärung und Sanktion des Sittlichen zu suchen, und da boten sich die Zwecke als Erklärungsmittel von selber an. Das Sittliche ist das Handeln in der Richtung auf den höchsten Gesammtzweck des Lebens und vollzieht sich in der Ableitung der für das Verhalten geltenden Durchschnittmaßregeln aus demselben. Der imperativische Charakter dieser Maßregeln erklärt sich aus Gewohnheit, Vererbung und Autorität. Die Verschiedenheit des Sittlichen erklärt sich aus der Verschiedenheit des Verständnisses der Zwecke. Die Ethik ist die Lehre von den Regeln des Handelns d. h. vom Zweck des Lebens, sie ist also nur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu behandeln. Die teleologische Ethik leistet alles, was die formalistische Intuitionsethik der Imperative nicht leisten konnte. Sigwart hat in seinen Vorfragen der Ethik diese Gedanken klar und schön entwickelt.

Diese verschiedenen Beobachtungen über das Sittliche wurden natürlich in den Zusammenhang verschiedener Grundanschauungen und Systeme hineingezogen. Sind sie doch mit den modernen Systemen auf demselben Boden des Strebens nach einer neuen einheitlichen Betrachtung der Wirklichkeit erwachsen. Der Materialismus, der an sich zu einer Ethik überhaupt unfähig ist und in dem sittlichen Leben denselben atomistischen Zufall wie in der Natur behaupten müßte, hat in Benützung derselben eine ethische Theorie zu bilden versucht, indem er als den dem Geiste mit den Naturelementen gemeinsamen Zweck die Selbsterhaltung konstruirte und hieraus im Sinne des wohlverstandenen Interesses die sensualistische Güterlehre des Individualeudämonismus ableitete. In ähnlicher Richtung hat der Positivismus das in der Natur und durch die Natur zu erreichende höchstmögliche Gesammtwohl, das ja allein auch das höchstmögliche Einzelwohl garantirt, zum Zweckmittelpunkt seiner sozialeudämonistischen Ethik gemacht und um diesen zugleich die sozialen und volkswirthschaftlichen Wissenschaften gruppirt. Nur ist hier in der Anerkennung der Vernunft als selbständiger und eigentümlichen Zwecken des Gesammtwohls lebender Größe eine bessere Grundlage geschaffen und in der äußersten Anspannung der Idee der Gesammtheit und des Gattungsorganismus ein größerer und einheitlicherer Charakter erreicht. Von hier stammt das moderne Stichwort der objektiven oder Sozialethik d. h. der Ableitung aller sittlichen Regeln aus dem Gesammtwohl. Die Bildung der sittlichen Imperative und der Fortschritt sittlicher Erkenntniß wird hier in „darwinistischer" Weise aus fortschreitender Anpassung an die äußeren natürlichen und sozialen Verhältnisse und deren Vererbung und Summirung in der Culturtradition erklärt. Ganz anders hingegen die Ethik des deutschen Idealismus. Indem sie den kantischen Formalismus durch den Gedanken des Zweckes korrigirte, faßte sie die sittliche Imperative nicht als aus der Zweckvorstellung entstandene Reflexionen, sondern als die Gesetze, in denen der Geist seiner Natur nach sich auswirkt zum Zwecke der Vergeistigung des Natürlichen und der Verwirklichung des Geistigen, des freien schönen Ineinanders von Geist und Natur, so daß die Ableitung der Gesetze aus dem Zweck nicht von den Menschen vollzogen wird, sondern

in der Natur des Geistes selbst gegeben ist und von innen heraus selber wirkt. In diesem Sinne hat bekanntlich Schleiermacher die Sittengesetze für Naturgesetze höherer Ordnung erklärt, hat Hegel das individuelle Gewissen als willkürliche Auflehnung gegen die objektive Vernunft gering geschätzt. In diese Anschauung mündete die ästhetische Ethik ein, welche im Kunstwerk der reichen und harmonischen Individualität den vom Genie kraft eigener Gesetze verwirklichten Endzweck und Wert des Lebens erkennt. Unter den Heroen der klassischen Philosophie begründet die Durchführung dieser Gedanken die eigentümliche Stellung Schleiermacher's. In neuerer Zeit haben idealistisch gerichtete Denker wie Paulsen und Wundt die Ableitung des sittlichen Erkennens aus Reflexion über das Zweckmäßige, wie sie der Sensualismus und Positivismus lehrt, mit dem Grundgedanken dieser Spekulation von der gesetzmäßigen Auswirkung der Vernunft und Verwirklichung idealer Güter mit einander kombinirt, indem sie die idealen Güter der Vernunft im Laufe der Entwicklung hervortreten und den Menschen die Verwirklichungsnormen für die jeweilig hervorgetretenen Zwecke aus ihnen ableiten lassen. Die Anschauung von dem idealen Wert und der Würde der Güter ist dieselbe, die von dem Wesen und der Bedeutung der Imperative eine andere mehr naturalistische.

Es ist selbstverständlich, daß jene erste Art der Konstruktion des Sittlichen aus Reflexionen über den Wohlfahrtszweck, zu welchen die Naturverhältnisse und der Lebenstrieb der Gattungsvernunft nötigt und die schließlich nur von der Wissenschaft in völlig umfassender Weise angestellt werden können, einen unbedingten Wert des Sollens und eben damit eine vom Individium unabhängige, durch sich geltende Würde des Guten nicht kennt. Das würde bei aller Anerkennung des problematischen Wesens der Natur doch den Idealismus auf einem sehr bescheidenen Niveau festhalten und bildet den schärfsten Gegensatz zu dem Idealismus der christlichen Ethik, der in der Behauptung eines unbedingt heiligen Gebotes und einer aus der Aneignung desselben folgenden unbedingten Würde der Persönlichkeit gipfelt. Es ist jedoch nicht schwer zu zeigen und bereits unzählige Male ausgeführt worden, daß diese Fassung des Sittlichen als Zweckmäßigkeitsreflexion, insbesondere

als Ableitung aus dem Wohlfahrtszweck, der sittlichen Wirklichkeit nicht entspricht und in sich widerspruchsvoll ist. E. v. Hartmann hat in seiner gedankenreichen „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" diesen Widerspruch scharf und klar entwickelt; vom Boden der englischen Ethik aus hat der bedeutende Nationalökonom Sidgwick das Recht des Intuitionismus innerhalb der teleologischen Ethik schön herausgestellt. In Wirklichkeit hat das Sittliche durchweg den Charakter des Unabgeleiteten und durch sich selbst Geltenden; bewußte Zweckreflexionen sind selten. Die Erklärung dieses Charakters aus der Anhäufung der vererbten Gattungserfahrung reicht nicht aus, da gerade im Bruch mit bloßer Gewohnheit und Autorität das specifisch Sittliche des Sollens am schärfsten hervortritt. Und wenn das Sittliche wirklich so beschaffen wäre, so würde es doch sich sofort selbst aufheben, denn die komplizirten Reflexionen auf die aus der Steigerung des Gesammtwohles zu erwartende Quote persönlichen Wohls sind gewöhnlich nicht motivationsfähig und würden auch gar nicht eine Schädigung des Gesammtwohls ausschließen, wenn das ohne Gefahr des Schädigers geschehen kann. Wenn aber von hier aus, wie dies z. B. in der Zeitschrift für ethische Cultur durchgängig geschieht, der Gedanke des Gesammtwohls bis zur unbedingten Schätzung der selbstverleugnenden Hingabe an das Ganze angespannt wird, dann ist die Konsequenz des Prinzips verlassen und die Anerkennung eines, wenn auch sehr einseitigen und etwas dürftigen intuitionistischen Imperativs vollzogen. Das Princip dieser Konstruktion ist aber im Grunde von einer vorausgesetzten metaphysischen Ueberzeugung abhängig, welche in dem unverständlichen Universum nur die Wohlfahrt der menschlichen Gattung als das einzige relativ Sinnvolle zu behaupten wagt, und die bei der Beschränkung auf diese Art von Gütern dann auch für das Sittliche natürlich keine andere Ableitungsweise finden kann.

Ebendeßhalb ist es aber auch als Inkonsequenz zu bezeichnen, wenn idealistische Ethiker mit einer ganz anderen Ueberzeugung von dem Zweck und Sinn des Lebens gleichwohl diese Ableitungsweise sich aneignen. Es gilt gegen sie dasselbe, was nur sonst immer gegen den Reflexions- und Ableitungscharakter des Sitt-

lichen gesagt worden ist. Insbesondere aber ist hervorzuheben, daß diese Ableitungsweise zwar zu der Beschränkung auf die Wohlfahrt, aber nicht zu der Anerkennung idealer Güter und einer durch sich selbst geltenden Würde der Persönlichkeit paßt. Denn diese Güter können gar nicht erstrebt werden, wenn nicht ein Trieb oder Gebot der Vernunft oder des Gefühls, sie zu erstreben, schon vor dem reellen Besitz zu ihnen treibt. So gut bei jener naturalistischen Konstruktion die Ableitung des Handelns aus dem Wohlfahrtszwecke einen Trieb nach Lust oder ein inneres Gebot der Natur, nach Lust zu streben, voraussetzt, ebenso gut setzt bei diesen die Anerkennung idealer Güter ein Vernunftgebot oder einen Vernunfttrieb, nach solchen Gütern zu streben, voraus, der wohl durch die Entwickelung verschieden bestimmt werden mag, der aber immer als ein innerer Antrieb verpflichtenden Sollens empfunden wird. Das Sollen ist nicht aus der Zweckvorstellung jener Güter abgeleitet, sondern bringt diese erst hervor und begründet ihren idealen Charakter. Bei Paulsen spielt daher das Sittliche sehr stark in das Naturgesetz des Geistes hinüber, wie wir es aus der klassischen Spekulation kennen; Wundt spricht von sittlicher Anlage und lehnt sich zuletzt ebenfalls an die gleiche Spekulation an.

Was nun aber die Grundideen dieser klassischen Ethik betrifft, so ist längst und von den verschiedensten Seiten ihre abstrakt allgemeine Fassung des Sittlichen als Handeln oder Auswirkung der Vernunft in ihrer Unzulänglichkeit charakterisirt worden. Als specifisch sittlich erscheint vielmehr gerade nur ein Teil der Betätigungen des Geistes, der unter bestimmten Verpflichtungsnormen und dem Bewußtsein des Sollens stehende Ausschnitt derselben; erst die vollständig versittlichte Persönlichkeit vermöchte ihr ganzes Handeln von solchen Normen aus zugestalten, was aber immer nur ein vorschwebendes Ideal bleibt. Ferner wohnt dem sittlichen Handeln nicht die Naturnotwendigkeit und Selbstverständlichkeit bei, die jener am Gesammtphänomen der Vernunft haftende Optimismus annahm, sondern vielmehr ein Kampf mit anderen Strebungen des Geistes, die keinem Einzelleben erspart bleibt. Nur der Bann der ästhetischen Ideen hat zu dieser Anschauung des Sittlichen als

der von selbst sich vollziehenden schönen Gestaltung des Daseins in der inneren Einheit von Form und Stoff zu führen vermocht.

Man kann also auf weitverzweigte wissenschaftliche Strömungen hinweisen, in welchen bei aller Erweiterung der ethischen Analyse doch das Moment der unabgeleiteten und durch sich selbst geltenden Imperative als das spezifisch Sittliche und die ideale Würde des menschlichen Geistes Begründende anerkannt ist und bleibt, nur daß dabei besondere Aufmerksamkeit auf die Motivationskraft derselben gerichtet und daher eine specifisch moralische Lust, die Empfindung der daseinserhöhenden Würde des Sittlichen, mit eingerechnet wird. Aber freilich beginnt damit erst das Problem. Denn andererseits ist ebenso klar und durch die Entwickelung der wissenschaftlichen Ethik unbedingt gefordert, daß, wie der Zweck schon in der Motivation hervortritt, so derselbe auch im Ganzen durch die Aufweisung eines objektiven, dem Dasein Gehalt und Sinn verleihenden, das Handeln zum einheitlichen Ziel führenden Zweckes der Ethik erst Abschluß und Zusammenhang geben kann. Dabei besteht dieser Zweck nicht nur in der Erreichung eines idealen Persönlichkeitswertes, sondern auch in der normalen und gesunden Gestaltung des äußeren Lebens. Die Antinomie beider Gedanken macht die ethischen Erwägungen so schwierig und komplizirt. Eine Auflösung der Antinomie zwischen letztlich durch sich selbst geltenden Imperativen und einem von diesen Imperativen doch nur verwirklichten idealen Gesammtzwecke kann nur in einer jenseits oder hinter dem menschlichen Bewußtsein liegenden sinnvollen Einheit des Seins gefunden werden. Dazu sind aber metaphysische und religiöse Ueberzeugungen nötig. Die gegenwärtige Abneigung gegen alle über die bloße Skepsis hinausgehende Metaphysik und die kritische Zersetzung der Religion lassen es zu diesem einzig möglichen Auflösungsversuche in größerem Umfange nicht kommen. Um die Verwirrung voll zu machen strömt noch in diese allgemeinen ethischen Fragen fortwährend das Nachdenken über bestimmte praktische Probleme ein, wie das in einer Zeit socialer Umwälzung und der Vorherrschaft volkswirtschaftlicher Probleme nur natürlich ist. Das zieht aber immer wieder den Gedanken sittlicher Zwecke in das Naturalistische und Berechenbare herunter. Die theologische

Ethik vollends, die mit diesen Dingen sich eindringend beschäftigen müßte, zieht es vor, ihre alten Vexirfragen über das Verhältniß von Glaube und Werken, Gnadenkraft, und Selbstkraft Rechtfertigung und Heiligung stets von Neuem zu behandeln. So bildet die Ethik wohl nach und nach, wie Wundt meinte, den Mittelpunkt des philosophischen Denkens, aber sie bietet zugleich ein wunderlich verworrenes, von den verschiedensten Tendenzen bewegtes Schauspiel, in dem sich nur die Verworrenheit unserer praktischen Anschauungen und die Scheu vor durchgreifender principieller d. h. religiöser Begründung und Abzweckung des Sittlichen wiederspiegelt. Nur wenige Denker haben den Mut, den Weg der religiös-metaphysischen Auflösung zu suchen. Hier seien nur die von ganz verschiedenen Grundgedanken ausgehenden Philosophen Hartmann, Sidgwick und wieder besonders Lotze genannt. Hiernach sind allerdings für das Subjekt die Imperative unabgeleitet geltende Größen, aber in der Einheit des Absoluten oder des göttlichen Weltplanes oder wie man sich sonst je nach seinem Standpunkt ausdrücken will, sind sie die das Endziel der Menschheit, den einheitlichen Gesammtzweck ihres Daseins herbeiführenden Verwirklichungsformen, welchen die Menschen zunächst ohne Bewußtsein um diesen Zusammenhang um ihrer das Dasein erhöhenden Würde willen und entgegen ihren natürlich-sinnlichen Neigungen sich unterstellen, und in deren Befolgung das Ziel eines gesunden und in seinen tiefsten Bedürfnissen befriedigten Lebens erreicht wird. Hierin ist zugleich der Glaube an die Füreinanderbestimmtheit von Natur und Sittlichkeit mit eingeschlossen, insofern das aus den sittlichen Imperativen hervorgehende Handeln in der Hauptsache zugleich sich als das ein gesundes und normales Leben auch in äußerer Hinsicht Herbeiführende zeigt. Die Entwickelung des Sittlichen vollzieht sich primär nicht in der Anpassung an äußere Verhältnisse, sondern in einer mit dem geistigen Gesammtfortschritt parallel gehenden inneren Entfaltung der sittlichen Vernunft, welche namentlich in den führenden Heroen mit immer neuen und tiefergehenden Forderungen hervortritt. Dabei bleibt der Zweck für die sittliche Pädagogik, die Entscheidung in Einzelfällen und den Versuch wissenschaftlicher Zusammenfassung immer

in seiner Geltung. Es bleiben hierbei Schwierigkeiten und Probleme genug über; insbesondere bietet die Begründung der einzelnen sittlichen Regeln eine Unzahl von Schwierigkeiten dar, sobald man sich von dem Eindruck der allgemeinen Uebereinkunft einmal etwas gelöst hat. Aber wir dürfen in diesen Gedanken doch die treibenden Kräfte der weiteren wissenschaftlichen Entwickelung erkennen, auf welche die modernen Analysen und Beobachtungen hindrängen, und die nur augenblicklich bei der Eigentümlichkeit der philosophischen, religiösen und socialen Verhältnisse durch eine auf die elementarsten Gegebenheiten sich beschränkende skeptische Pseudometaphysik und eine einseitig praktische Wohlfahrtsethik zurückgedrängt sind.

Eine energische und klare Strömung des Denkens konnten wir hier freilich nicht aufweisen. Aber in aller Verworrenheit der Meinungen sehen wir doch die Anerkennung verpflichtender und die Würde der Menschheit erst begründender Imperative, sowie den Glauben an ideale Güter von überzeitlichem und überindividuellem Werte als die beiden Hauptgesichtspunkte festgehalten und von einer eigentümlichen ethischen Grundanlage aus die sittliche Entwickelung verstanden. Die Entdeckung der historischen Verschiedenheit des Sittlichen beseitigt doch nicht die grundlegende Einheitlichkeit des Phänomens. Die Erkenntniß der Bedeutung des Zweckes läßt doch den idealen Charakter desselben bestehen, der zugleich zu ihm führende ideale Vernunftgebote voraussetzt. Durch alle wissenschaftlichen Umwälzungen ist die alte Ansicht von der Sache nur modificirt und geklärt, nicht beseitigt. Sie stellt sich zwar etwas anders dar als für die populäre Anschauung vom Gewissen und als für die theologische Meinung von der Identität des göttlichen und des natürlichen Gesetzes. Aber der Glaube an den idealen Gehalt und Wert des menschlichen Geistes, der ihn über das bloß Sinnliche und Natürliche hinaushebt und ihm eine zeitlose Bedeutung verleiht, ist auch in dieser Form gewahrt.

So unabsehbar weit sich die Welt der Dinge intensiv und extensiv über die Erkenntniß der Menschen hinaus erstreckt, so wenig wir von dem Wesen und Zusammenhang des Geistes im Allgemeinen wissen können, in dem Bereiche des menschlichen Geistes

ist uns dessen innerstes Wesen und höchstes Ziel im Allgemeinen deutlich, die Verwirklichung idealer Persönlichkeitswerte in Befolgung eines idealen Sollens. Welcher Art diese Werte seien und wie sich diesem Zwecksystem das einzelne Sollen eingliedere, darüber herrscht freilich große Verschiedenheit der Meinungen. Aber daß es solche gebe, ist doch eine allen Idealisten gemeinsame Ueberzeugung, die auch von den Inkonsequenzen der Naturalisten bestätigt wird. Innerhalb dieses Rahmens hat auch der christliche Idealismus ohne besondere Schwierigkeiten Platz. Wir wollen nur hervorheben, daß auch die christliche Ethik keineswegs bloß von Imperativen beherrscht ist, sondern daß auch ihr höchster Gesichtspunkt offenkundig je und je der Zweck gewesen ist. Die Seligkeit der mit Gottes heiligem Liebeswillen geeinten Persönlichkeiten in einem Reiche der Liebe ist der innerste Kern des Evangeliums. Nur die Fassung des Zweckes bildet die Eigentümlichkeit des Christentums. Wie der metaphysische Idealismus erst durch das Christentum seinen vollen Nachdruck erhielt, so erfuhr auch der Glaube an ideale Güter des Geistes in ihm eine merkwürdige Steigerung. Auch die Griechen kannten und schätzten die idealen Güter, die Harmonie, den Frieden und die Würde des Geistes, aber immer in einem gewissen Zusammenhang mit der gegebenen Natur und feststehenden socialen und politischen Verhältnissen. Dieser Zusammenhang zwischen für unabänderlich gehaltenen Verhältnissen und der Eudämonie des gebildeten, vornehmen Geistes erschien ihren größten Denkern unter dem Bilde der ästhetischen Harmonie von Form und Stoff, Idee und Sinnlichkeit. Das Christentum geht hinter das Alles zurück. Die völlige Verinnerlichung des Glaubens an ideale Güter, die Ablösung derselben von der Vergänglichkeit aller äußeren Verhältnisse und die Verlegung derselben in das innerste Heiligtum der Persönlichkeit macht vielleicht die welthistorische Stellung des Christentums aus.